REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

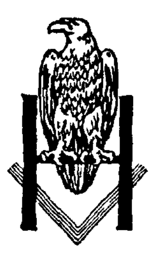
BEGRÜNDET VON
FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE,
HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

BAND IV:

Dogma II - Empore



1959

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

REDAKTIONSSCHLUSS DER LIEFERUNGEN VON BAND IV

Lief. 25	Bogen 1–5	(Dogma II – Donauprovinzen):	1. Juni 1957
Lief. 26	Bogen 6–10	(Donauprovinzen – Dreizehn):	1. September 1957
Lief. 27	Bogen 11–15	(Dreizehn – Ebenholz):	1. März 1958
Lief. 28	Bogen 16–20	(Ebenholz – Effeminatus):	1. Juli 1958
Lief. 29	Bogen 21–25	(Effeminatus – Einbalsamierung):	1. November 1958
Lief. 30	Bogen 26–30	(Einbalsamierung – Ekstase):	1. März 1959
Lief. 31	Bogen 31–35	(Ekstase – Elfenbein):	1. Juni 1959
Lief. 32	Bogen 36–40	(Elfenbein – Empore):	1. August 1959

PRINTED IN GERMANY
DRUCK: ALLGÄUER HEIMATVERLAG GMBH., KEMPTEN
EINBAND: C. H. SCHWABE, STUTTGART

EDUARD STOMMEL

1910 - 1958

zum Gedächtnis

Vorwort

Im Vorwort zum 3. Band des „Reallexikons für Antike und Christentum", abgefaßt am 1. August 1957, äußerte der Herausgeber die Hoffnung, daß die Gründung des „Franz Joseph Dölger-Instituts zur Erforschung der Spätantike" die Möglichkeit schaffen werde, die Lieferungen des Lexikons in dichterer Folge und gesteigerter Qualität vorzulegen. Ob die Qualität sich seitdem gehoben hat, mögen die Subskribenten des Unternehmens in aller Welt entscheiden, deren Zahl längst auf über eineinhalb Tausend angestiegen ist. Daß die Ausgabe der Lieferungen an Regelmäßigkeit erheblich gewonnen hat, zeigt das Datum des Vorwortes zu diesem 4. Band: es wird zwei Jahre und drei Monate nach dem Vorwort zum 3. Band abgefaßt. Durchschnittlich konnte also jedes Vierteljahr eine Lieferung veröffentlicht werden. Dieser Erfolg wird vor allem den hingebenden Bemühungen der Mitarbeiter des Instituts verdankt.

Am 26. September 1958 verlor das Reallexikon unerwartet einen der aktivsten und treuesten Helfer außerhalb des engeren Institutskreises, den Bonner Professor für Alte Kirchengeschichte, Dr. theol. Eduard Stommel. Der Verstorbene hat regelmäßig an den wöchentlichen Arbeitssitzungen des Instituts teilgenommen und hat unsere Diskussionen durch seine scharfsinnigen methodischen Bemerkungen, durch die Aufzeigung oft überraschender, aus selbständigem Durchdenken der Probleme gewonnener Perspektiven und nicht zuletzt durch seinen liebenswürdigen Humor gewürzt. Als Meister einer kristallklaren, geistvollen Darstellungskunst wird er uns Vorbild bleiben. Requiescat in pace!

Es sei auch an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß Ende 1958 der 1. Band des „Jahrbuchs für Antike und Christentum" erschienen ist, dem in den nächsten Wochen Band 2 folgen wird. Die Nachtragsartikel zum Reallexikon, die sich in diesen beiden Bänden des Jahrbuchs finden, behandeln die Stichwörter: Aethiopia, Amen, Constantius I, Constantinus II, Constantius II, Constans.

Bonn, den 26. Oktober 1959 THEODOR KLAUSER

Dogma II (sachlich).

A. Vorchristlich I ‚Sitz im Leben' (Platon und Moses) 1. II. Brückenbauer a Josephus 3; b Philon 4. B. Christlich. I. Frühzeit. a Apostolische Väter 6; b Apologeten 7. II Heidn. Polemik 12. III Innerkirchliche Auseinandersetzung. a. Klemens v Alexandrien 13; b Eusebius v Caesarea 15 IV. Vom Glaubensbekenntnis zum Staatsgesetz 17. V. Ausblick 23.

A. Vorchristlich. I. ‚Sitz im Leben' (Platon u. Moses). ‚Δόγμα' drückt das aus, was richtig scheint, d. h. die ‚Meinung', die ‚Lehre', den ‚Grundsatz', ferner, sofern etwas einer Versammlung von Menschen richtig scheint, den ‚Beschluß'; schließlich, sofern dieser Beschluß veröffentlicht u. verbindlich gemacht wird, die ‚Verordnung', das ‚Edikt' (vgl. Kittel). Es handelt sich also in allen Fällen um das Ergebnis menschlicher Meinungsbildung, welche entweder für eine philosophische Schule oder für eine politische Gemeinschaft kraft gemeinsamen Beschlusses oder kraft Anordnung einer Autoritätsperson verbindlich gemacht werden kann. Dem entspricht die Beobachtung, daß im Bereich der altgriechischen Religion von Dogma u. Dogmen nirgends die Rede ist. Es gibt, das entspricht der völlig unsystematischen Art griechischer Religionsbildung aus Mythos u. jeweiliger Ortstradition, kein Zeus- oder Apollo-D. Es gibt auch keine Weisung eines Gottes, die als für alle seine Verehrer so verbindlich erklärt worden wäre, daß sie als D. bezeichnet würde. D. ist also nicht in der griech. Religion verwurzelt, sondern in der griech. Philosophie. Denker, nicht Priester stellen hier D. auf. So berichtet Iamblich von dem Arzt u. Naturforscher Epicharmos (vgl. Diels, VS 1, 23 A 4), er habe um des Tyrannen Hieron willen in Syrakus nicht offen philosophiert, sondern heimlich im Scherz Lehrsätze des Pythagoras vorgebracht oder verbreitet. Platon (rep. 538C) stellt Grundsätze (δ.) in betreff des Gerechten u. Schönen auf, in denen wir wie unter Eltern aufgezogen worden sind u. zw. von Kindheit auf. Ihnen stehen Bestrebungen gegenüber, die der Mensch gern verfolgt, weil sie Lust gewähren. Platon nennt sie, im Gegensatz zu jenen strengen δ., ἐπιτηδεύματα ἡδονὰς ἔχοντα, vermeidet also, sie D. zu nennen. Sie sind eben keine Autorität wie jene, den Eltern vergleichbar, weil sie nicht objektive Ordnung, sondern subjektives Begehren, nicht das Gerechte u. Schöne, sondern die Lust, das Vergnügen repräsentieren. Über die Herkunft dieser D. läßt Platon sich nicht näher aus, er legt im folgenden nur dar, daß Mißbrauch der Dialektik als eines Spielzeugs der Logik die Philosophie (welche offenbar diese Werte verkündigen soll) in Verruf bringen könne. Handelte es sich bei diesen D. um göttliche, unumstößliche Anordnungen, wie könnte Plato so argumentieren u. um den Ruf der Philosophie fürchten? – Die Gegenprobe lesen wir Dtn. 4, 1 ff LXX: ‚Und nun, Israel, höre die Satzungen (δικαιώματα) u. Verordnungen (κρίματα), deren Beobachtung ich euch heute lehre, damit ihr am Leben bleibt u. euch vermehrt u. wenn ihr hineinzieht, das Land in Besitz nehmt, das der Herr, der Gott eurer Väter euch gibt.' Diese Gebote, denen nichts ab- oder zugetan werden darf (4, 2), sind natürlich Gebote Gottes, auch wenn Moses sie verkündet. Diese Gebote sind Israels ‚Weisheit u. Einsicht' gegenüber allen Heidenvölkern, die, wenn sie diese Satzungen (δικαιώματα) hören, sagen werden: ‚Siehe ein weises u. einsichtiges Volk ist dieses große Volk.' Es ist klar, daß die Vokabel δ. hier nicht benutzt werden kann; denn es handelt sich erstens nicht um Menschenmeinung, sondern um Gottes Gebote, u. zweitens erwächst Israels ‚Weisheit' u. ‚Einsicht' nicht aus der Diskussion philosophischer Schulen u. ihrer Lehrmeinungen, sondern aus der Annahme göttlicher Weisungen durch Vermittlung des Moses. Hier haben wir den klas-

sischen Gegensatz zwischen Platon u. Moses als den Repräsentanten ihres Volkes. Es ist kein Zufall, daß die Vokabel δόγμα im griech. AT wie im NT nur am Rande vorkommt, während δικαίωμα u. noch mehr ἐντολή (auch für Jesu Gebote, besonders im Joh.-Ev. u. im 1. Joh.-Brief) durchaus am Platze sind.

II. Brückenbauer. Von den 12 Stellen im Buche Daniel läßt sich kurz sagen, daß es sich um königliche Erlasse handelt, welche mit δ. bezeichnet werden, u. daß diese Vokabel vornehmlich bei Theodotion vorkommt. Bezeichnend, daß es in 3, 10 nach Th. heißt: σύ, βασιλεῦ, ἔθηκας δόγμα, nach LXX aber: προσέταξας καὶ ἔκρινας (ähnlich 2, 13 Th.: τὸ δόγμα ἐξῆλθε, LXX ausnahmsweise ἐδογματίσθη), daß Th. in 3, 12 die 3 frommen Juden vor dem König beschuldigen läßt: οὐχ ὑπήκουσαν τῷ δόγματί σου, während LXX formulieren. οὐκ ἐφοβήθησάν σου τὴν ἐντολήν. Das betont erwähnte u. vom König als unvergänglich gepriesene ‚Gesetz der Meder u. Perser', wonach innerhalb von 30 Tagen von allen Untertanen (einschließlich der Juden) keine Bitte an einen Gott, sondern nur an den König gerichtet werden darf (Dan. 6, 6ff), wird in Dan. 6, 14. 16 als Dogma bezeichnet, das abzuändern nicht erlaubt ist (Th.); der König muß das selbst bestätigen (Th. 6, 13). LXX sprechen von πρόσταγμα (6, 13) u. lassen den König (6, 13 aE.) sagen: ἀκριβὴς ὁ λόγος καὶ μενεῖ ὁ ὁρισμός Die LXX bleiben darin konsequent; denn wenn in 6, 27 Th. den neuen Erlaß des Königs, der die Verehrung des Gottes Daniels im ganzen Reich anordnet, ein D. nennt, so schreiben LXX: τότε Δαρεῖος ἔγραψε ... λέγων. Entsprechendes findet sich bei der Anordnung Nebukadnezars (Dan. 3, 29; LXX 3, 96); LXX lesen: νῦν ἐγὼ κρίνω ἵνα ..; Th. hat: καὶ ἐγὼ ἐκτίθεμαι δόγμα .... – Man sieht, wie zwischen 200 vC. u. 200 nC. (wenn man Theodotion ans Ende des 2. Jh. nC. setzen darf), der hellenistische Einfluß gewachsen ist. Daran haben zwei Männer großen Anteil, welche die geistige Brücke zwischen Juden u. Griechen zu schlagen versuchten: Josephus und Philon.

a. Josephus. Wenn 3 Macc. 1, 3 der Jude Dositheos als ein Abtrünniger bezeichnet wird, der die Bräuche (νόμιμα) veränderte u. sich den väterlichen Grundsätzen (πάτρια δ.) entfremdete, so dürften νόμιμα u. πάτρια δόγματα kaum zu unterscheiden sein. Josephus, der zB. bell. Iud. 2, 142 die Lehre der Essener als δ. bezeichnet, stellt c. Ap. 2, 168f die griech. Philosophen (mit Pythagoras) dem Gesetzgeber Moses gegenüber. Während jene nur vor wenigen philosophierten u. ihre wahre Lehre (δ.) der durch Mutmaßungen (δόξαι) voreingenommenen Menge nicht vorzutragen wagten, hat Moses, in Übereinstimmung von Taten u. Worten, nicht nur seiner Umgebung, sondern auch allen Nachkommen den unveränderlichen Gottesglauben eingepflanzt. Der von kleinen Gruppen vertretenen wahren Lehre steht der unveränderliche Gottesglaube gegenüber; wenn auch jene Lehre (von der Natur Gottes, welche die heidn. Philosophen denkend erfaßten) mehr ist, so schwankt der ‚Glaube' doch nicht wie die ‚Meinung' (δόξα) der Menge oder wie die ‚Lehre' (δ.) der Philosophen. Joseph. kann den Begriff δ. nicht bloß auf die Essener anwenden, er gilt auch für die mosaische Überlieferung; sagt er doch (ebd. 1, 42) klar u. treffend, es sei Eigentümlichkeit der Juden, an ihren Schriften, die nicht verändert werden, festzuhalten, da man sie für Weisungen Gottes (δ. θεοῦ) halte u. bereit sei, dafür zu sterben; daher kann es keine Richtungen mit verschiedener Grundauffassung geben. Der Stolz der Juden spricht aus Worten in einer Rede des Herodes (ant. 15, 136). ‚Wir haben die schönsten u. heiligsten Lehren (δ.) aus denen, die in den Gesetzbüchern stehen, durch Vermittlung von Engeln von Gott her erfahren.' Dogmen u. Gesetze gehören zusammen; sie sind von Gott, der sich der Engel als Vermittler bediente (vgl. dasselbe Engelmotiv, dort allerdings in abwertendem Sinn, in Gal. 3, 19; ein Nachklang von Dtn. 4). Auch wenn Josephus für Israels Gesetze den in griech. Philosophenschulen üblichen Begriff D. verwendet: für ihn bleibt ein strenger Unterschied.

b. Philon. Nicht so einfach liegt die Sache bei Philon, weil er den Begriff D. so häufig u. in so verschiedenem Sinn verwendet. Es kann nur eine Auswahl geboten werden. Den Wortjägern (λογοθῆραι) u. Sophisten, die ihre Lehrsätze (δ.) u. Reden auf dem Markte wie etwas Käufliches feilbieten u. dabei, ohne zu erröten, die Philosophie gegen die Philosophie gebrauchen, stellt Philon die wahre Philosophie gegenüber, deren 3 Teile, zu einem Ganzen zusammengewebt, dem Erwerb u. Genuß der Glückseligkeit dienen (v. Mos. 2 [3], 212). Die Namen Abram (πατὴρ μετέωρος) u. Abraham (πατὴρ ἐκλεκτὸς ἠχοῦς) bezeichnen den, der sich um die chaldäischen Lehren (δ.) der Astrologie u. Meteorologie kümmert (Abr. 82).

Die Zeiteinteilung in Perioden von Monaten u. Jahren erwuchs aus Lehren (δ.) von Menschen, welche die Zahl bevorzugt haben, u. steht im Gegensatz zum untrügerischen ‚Heute' als Bezeichnung der Ewigkeit (fuga et inv. 57). Die Sidonier Boethos u. Panaitios sind kraftvolle Vertreter stoischer Lehren (aet. mund. 76; vgl. 97, 1. 3). Daß Moses Verkünder wichtiger Dogmen ist, wird durch allegorische Auslegung erwiesen. mit Gen. 3, 8 führt Moses den Satz (δ.) ein, daß der Schlechte ein Flüchtling ist (leg. alleg. 3, 1). Das Verbot der Auslieferung eines geflüchteten Sklaven an seinen bisherigen Herrn (Dtn. 23, 16), lerne man als notwendigen Lehrsatz von Moses (leg. alleg. 3, 194). Das Verbot (δ.) der Teilnahme von Verstümmelten an der Versammlung vor Gott (Dtn. 23, 1) deutet Philon auf die Anhänger der Lust, die keinen Samen zur Unsterblichkeit (weder männlichen noch weiblichen) in ihre Seele aufzunehmen vermögen, weil sie sich in schimpflicher Sorge um ihr Leben auf Erden verzehren (ebr. 212). Ebenso ist das Gesetz über das Erbrecht zweier Söhne zweier Frauen (Dtn. 21, 15/17) ein δόγμα καὶ νόμος (sacrif. Abelis 19). Die Lehrmeinungen (δ.) der Ägypter werden unter Anführung des Moses zerschlagen (ebd. 130). Den Unterschied von verbindlichem Lehrsatz (δ.) u. persönlicher Ansicht (δόξα) erweist Kains Sieg über Abel (post. Caini 38). Hagar rettet ihren Sohn durch das nötige Wasser u. verlangt, ihn mit den Lehren (δ.) u. Einsichten (θεωρήματα) großzuziehen, durch die sie selbst großgezogen wurde (ebd. 130); der Unterschied von δ. u. θεώρημα dürfte im objektiv Überkommenen u. subjektiv Geschauten liegen, beides ist ja hernach verpflichtende Lehre. Nicht nur die Weisheit bietet ihre Dogmen (δ.) in Fülle dar (v. cont. 35), auch der Nous öffnet den Blick dafür (mut. nom. 5); das hier Erkannte sieht man nicht mit Hilfe unechten, sondern echten Lichtes, das von sich selbst her ausgestrahlt ist. Wir steigen von dieser unbiblischen, mystischen Gnosis noch auf, wenn Philo die Lehre von Gottes Eigenschaften als ein für die Mitglieder der Philosophie sehr nötiges Dogma kennzeichnet (Cherub. 85 f) oder gar den urbildlichen vom geschaffenen Menschen scheidet, indem er ersteren als Wirker u. Wahrer der Tugenden bezeichnet, während letzterer die Tugenden weder mied noch wahrte, sondern nur durch Gottes Neidlosigkeit in ihre Grundsätze (δ.) eingeführt wird, im Begriff, alsbald ein Flüchtling der Tugend zu werden (leg. all. 1, 54). Den Beschluß mag eine schöne Stelle bilden, welche für Philons Synkretismus bezeichnend ist (v. cont. 68). Er schildert die greisen Jungfrauen, welche aus Streben u. Verlangen nach Weisheit die Vergnügungen des Leibes gering achteten, sich nicht nach sterblichen, sondern unsterblichen Nachkommen ausstreckten, welche zu gebären allein die gottliebende Seele imstande sei. Das ist möglich durch eine Saat von Strahlen des göttlichen Vaters in die Seele, welche geistig wahrnehmbar sind u. vermittels deren sie imstande sein wird, die Grundsätze (δ.) der Weisheit zu schauen. Philon rückt in die Nähe von Mc. 12, 28 ff u. Rom. 13, 8/10, wenn er die Gebote der Gottes- u. Nächstenliebe als die Hauptgebote (δ.) bezeichnet (spec. leg. 2, 63). Die ganze Spannweite des Begriffs D. (von den meteorologischen Erkenntnissen der Chaldäer über die Lehren griechischer Philosophen bis hin zu den Gesetzesdeutungen des mosaischen Gesetzes mit Hilfe der Allegorien u. mystischer Spekulation) wird hier deutlich. Man darf wohl sagen, daß Philon in der Hellenisierung des AT u. des Judentums so viel vorgearbeitet hat, daß die zweite u. dritte Generation der Christen schon ein Feld bereitet fand, auf dem die Hellenisierung der Lehre Christi als ‚Dogma' fortgesetzt werden konnte.

B. Christlich. I. Frühzeit. a. Apostolische Väter. Der eben umschriebene Prozeß setzt erst bei den sog. Apostolischen Vätern ein. Dort finden sich bei dem in seiner Polemik gegen das Judentum einzigartigen Barnabas an Philon gemahnende Beweismethoden, die erkennen lassen, daß er sie bei hellenistischen Juden gelernt hat, um sie jetzt gegen sie zu wenden (vgl. H. Windisch, Barnabasbrief: Hdb. z. NT [1920] 313 ff). Die Beschneidung seiner 318 Knechte vollzog Abraham im Blick auf Jesus; bedeuten doch 10 + 8 (Zahlzeichen ι u. η) Jesu Namen, das Zeichen für 300 aber (τ) sein Kreuz. Der Erzvater vollzog diesen Akt an seinen Knechten, ‚weil er im Geiste vorausschaute auf Jesus, als er die Weisungen (δ.) von 3 Buchstaben hinnahm' (9, 7). ‚Dogmen' sind hier die Lehren, die den Sinn dieser 3 Buchstaben erschließen. Als vom Geist gewirkt sind sie verbindlich, u. der Autor ist sich bewußt, nie ein echteres Wort weitergegeben zu haben (9, 8. 9), allerdings an Leute, die dessen würdig sind. Wenn Barnabas (c. 10) das Verbot des Genusses dreier Tierklassen auf den verbotenen Umgang mit 3 Arten von

Menschen deutet, so ist er überzeugt, Mose habe selbst im Geist geredet, als er diese 3 Weisungen (δ.) empfing u. David (Ps. 1, 1) habe die Gnosis eben dieser 3 Dogmata angenommen (10, 2. 9). Eigenartig ist schon die Einleitung (1, 6) über die 3 Lehrsätze (δ.) des Herrn, die irgendwie Glaube, Hoffnung u. Liebe mit anderen, jüdischer Tradition entlehnten Begriffen verkoppeln (vgl. Windisch zSt.). – Wenn nach Didache 11 bei Aufnahme von Aposteln u. Propheten nach dem Grundsatz (δ.) des Evangeliums verfahren werden soll, so darf man an Stellen wie Mt. 10, 40f; 10, 10; 12, 31 denken. Paulus redet in solchem Falle (vgl. 1 Cor. 7, 5 mit 9, 14) von einem Auftrag (ἐπιταγή) des Herrn im Gegensatz zu seiner persönlichen Meinung. – Ignatius kann die Magnesier aber aneifern sich in den Grundsätzen (δ.) des Herrn u. der Apostel zu festigen (13, 1); es ist hier nicht an Glaubenssätze, sondern an Weisungen für das praktische Leben zu denken (sie heißen bei Ign. Eph. 9, 2: ἐντολαὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ; Trall. 7, 1: διατάγματα τῶν ἀποστόλων). In diesem Zusammenhang mag die Bemerkung des Origenes zu Mt. 7, 7f eingeordnet werden, der die Worte Jesu ‚heilbringende Lehrsätze (δ.)‘ nennt (in Mt. fr. 138f [69/71 Klost.]), nachdem er zu Mt. 5, 2 vorher von den Schätzen der Weisheit gesprochen hatte, die Jesu Mund durch seine Lehre hervorbringe (ebd. fr. 80 [47]). Diese Verbindung von σοφία u. δόγματα erinnert an Philon, ebenso die philosophische Auslegung von Mt. 7, 7 (fr. 139 [71]), welche aus Jesu schlichten Worten eine dreifache Stufenfolge macht, um vom Suchen der Wahrheit (ἀλήθεια τῶν δογμάτων), über die Erschließung der verborgenen Weisheit zum rechtfertigenden Bekenntnis zu gelangen.

b. Apologeten. Deutlicher tritt die Wechselbezeichnung zwischen griechischen u. christlichen Dogmen im Sinne von Lehrmeinungen bei den Apologeten zutage. Eine eigentümliche Verschlungenheit von geistiger Verwandtschaft u. geistlichem Abstand läßt sich nur aus der Methode der Verteidigung erklären, welche an schon vorhandene Tradition (Philon) anknüpft. So zeigt Justin (ap. 20, 4), daß die Christen mit der Lehre vom Weltenbrand ein Dogma der Stoiker, mit ihrer Auffassung von Gott als Schöpfer u. Ordner des Kosmos ein solches Platons vertreten. Andererseits ist die Unterscheidung zwischen echten Christen u. Häretikern wie Simon, Markion, Menander zu fordern, welche trotz dämonischen Einflusses u. trotz ihrer lächerlichen Irrlehre Christen genannt u. wegen ihrer δόγματα nicht bestraft werden (ebd. 26, 6f). Hier liegt ein analoger Fall vor, meint Justin: die Häretiker heißen Christen, wie auch die, welche mit den Philosophen nicht die gleichen Lehrsätze haben, doch den ihnen beigelegten Namen der Philosophie gemeinsam haben. Deutlicher konnte Justin die Verwandtschaft christlicher Richtungen mit denen der Philosophenschulen zunächst nicht zum Ausdruck bringen! Wo es Streit um Lehrsätze gibt, entstehen Sekten. Wer vertritt aber die richtigen Dogmata u. erhebt mit Recht auf den Namen der Schule oder christlichen Gemeinschaft Anspruch? Justin sieht selbst, daß eine klare Unterscheidung nötig ist. Griechische Philosophen u. Dichter haben zu ihren ‚Dogmen‘ von der Unsterblichkeit der Seele, von den Strafen nach dem Tode oder von der Schau himmlischer Dinge ‚Anregungen‘ (ἀφορμαί) von den Propheten erhalten (ebd. 44, 9). Bei allen scheinen ‚Keime der Wahrheit‘ (σπέρματα ἀληθείας) vorhanden zu sein, die sie nicht genau erfaßten, da sie ja einander widersprechen (ebd. 44, 10). Daraus folgt, daß Weissagungen nicht den Charakter schicksalhafter Notwendigkeit haben, sondern Gott sieht die Handlungen der Menschen voraus; es ist sein Grundsatz, jedem zukünftigen Menschen nach dem Wert seiner Taten zu vergelten, u. er sagt das durch prophetischen Geist voraus, um die Menschen zur Überlegung zu führen u. ihnen zu zeigen, daß er sich um sie kümmert. Diese Freiheit menschlicher Entscheidung ist ‚ein Dogma bei Gott‘ (ebd. 44, 11). Justin kann im Zusammenhang Dtn. 30, 19 als Wort Gottes an den ersten Menschen bezeichnen, weil das der prophetische Geist die Christen lehre. Er kann Ies. 1, 16/20 mit Plato rep. 617e verknüpfen, weil Platon dieses Wort von der Schuld des Menschen dem älteren Moses entnommen habe. Wir wundern uns über den Schluß dieses Kapitels nun nicht mehr: Mögen auf Betreiben böser Geister (die wohl den Kaiser Tiberius inspirierten) die Bücher des Hystaspes, der Sibylle oder der Propheten verboten werden, Christen lesen sie nicht nur unbefangen, sondern bieten sie auch andern zur Einsichtnahme an, überzeugt, daß sie allen wohl gefallen werden. Mit dem ‚Dogma‘ von der Willensfreiheit des Menschen nach dem Willen Gottes verbindet sich die Absicht, bei heidnischen Philosophen wie alttestamentlichen Propheten oder Sibyllen

brauchbare ‚Dogmen' zu finden. Führt das nun zu Synkretismus u. Relativismus, weil ‚das' Dogma Gottes ‚die' Dogmen der Menschen geradezu fordert? In ap. 56 grenzt Justin die christliche Auffassung von Häretikern wie Simon u. a. scharf ab. Wie die Dämonen vor Christus Sagen über Zeussöhne verbreiten ließen, so bedienen sie sich jetzt eines Simon, der in Rom wie ein Gott verehrt wird. Auch Markions Weltschöpfungslehre ist dämonischen Ursprungs, so daß man seine Anhänger beklagen muß, weil sie wie vom Wolf geraubte Schafe eine Beute gottloser Lehren (δ.) u. Dämonen werden (ebd. 58, 2), während Platons Lehre von Moses entlehnt ist (ebd 60). Platon steht also dem Justin näher als Markion (vgl. ebd. 59). Sokrates hat Christus teilweise erkannt; aber für seine Lehre zu sterben, ließ sich niemand überzeugen (app. 10, 8; gemeint ist Plato Tim. 28C). Der Logos ὁ ἐν παντὶ ὤν erschloß sich auch dem Sokrates u. anderen Philosophen. Dafür ist Justin selbst ein Beispiel. Er wagt die Formel: ‚der auch von Sokrates teilweise erkannte Christus' (app. 10, 8). Ebenso haben die Stoiker mit ihren Lehren (δ.) vermöge des dem Menschengeschlecht eingepflanzten Logoskeimes hinsichtlich ihrer Ethik der Ordnung gemäß gelebt u. wurden so gehaßt wie die Christen (app. 8). Ja, die Christen, die nicht nur gemäß einem Teil des Logos, sondern nach dem Gesamtlogos d. h. Christus leben, haben den besonderen Haß der Dämonen zu tragen, die alle nach dem Logos Lebenden hassen. Der Gedanke vom λόγος σπερματικός ermöglicht also die Aufstellung einer Reihe von Logosbekennern, die von Platon zu Christus führt (de facto bei Moses beginnt); ihr steht eine dämonische Gegenreihe gegenüber, deren gegenwärtige Vertreter die christlichen Ketzer sind. Da aber in den griechischen Philosophen der Logos nur teilweise spricht, der in Christus voll u. ganz zu Worte kommt, ist die christliche Lehre jeder anderen Menschenlehre überlegen (app. 10, 1), u. wo die anderen dasselbe zu sagen scheinen (zB. Platon über das Chi in Tim. 36B/C, von Justin auf das Kreuz gedeutet), sprechen sie den Christen nur nach (ap. 60, 10). So beginnt hier die Lehre vom Logos spermatikos u. vom Χριστὸς ὁ ἐν παντὶ ὤν die Klammer zu bilden, welche griechische Weisheit u. alttestamentliche Prophetie als Vorstufe zur christlichen Wahrheit zusammenschließt, um dafür die von Dämonen inspirierten Häretiker auszuklammern u. ihre ‚Dogmen' als Irrtum u. Verführung zu kennzeichnen. Die Wahrheit stammt vom Logos, der Irrtum von den Dämonen. Daher ist das Bekenntnis schlichter Menschen nicht Erweis menschlicher Weisheit, sondern der Kraft Gottes (ap. 60, 11; vgl. 1 Cor. 2, 5). Man muß also mit Hilfe des Logosgedankens Wahrheit von Irrtum u. Dogmen von Dogmen scheiden. Dann verschwinden auch die bei den heidn. Vorläufern noch vorhandenen Widersprüche (ap. 44, 10). – Unter ihnen hat der ehemalige Philosoph Tatian gelitten, der sich zu Eingang seiner ‚Rede an die Griechen' als Vertreter der Lehren der ‚Barbaren' (δ.) vorstellt. Man soll sich vom Massenaufgebot dieser Lärmmacher (φιλόψοφοι), die sich Philosophen nennen, nicht fortreißen lassen, lehren sie doch einander Entgegengesetztes als verbindlich (3, 3). Mit scharfer Ironie verspottet Tatian diesen Lehrbetrieb, dem er den Rücken gekehrt hat, in c. 25 (ein D. widerspricht dem andern; folgst du den D. Platons, stellt sich dir der Schüler Epikurs entgegen; richtest du dich nach Aristoteles, verhöhnt dich ein Anhänger Demokrits). Uneins in ihren Lehrsystemen (δογμάτων διαδοχαί) bekämpfen sie die, die einig sind (25, 2). Ist da nicht die Forderung berechtigt, den Christen nach seinen D. leben zu lassen (27, 1)? Läßt sich doch feststellen, daß alle Mutmaßungen u. Untersuchungen der Philosophen Werk eines Menschen sind, der sich seine Lehrmeinungen (δ.) als Gesetz gibt. Christen dagegen haben keine Sehnsucht nach eitlem Ruhm, sie lehnen das bunte Vielerlei von Lehrmeinungen (δ.) ab. Darum hat Tatian dem Vorwurf, unzähligen Philosophemen zugunsten der D. von ‚Barbaren' den Abschied zu geben, um ein Neues zu gestalten, die Ansicht Solons als Frage entgegenzusetzen, ob es nicht richtig sei, alternd zuzulernen? Im übrigen ist auch Tatian der Meinung, daß die Griechen ihre Erkenntnisse aus dem viel älteren Mose geschöpft haben (40, 1) u. daß man ihm mehr vertrauen muß als ihnen, die aus ihm als Quelle ihre Lehrsätze geschöpft haben, nur ‚ohne rechte Einsicht' (Harnack) oder ‚sans comprendre ses doctrines' (Puech). Diese Deutung paßt besser als die Übersetzung Kukulas ‚ohne ihn zu nennen'; denn das ist schon Justins Ansicht, daß die Vorläufer des Logoschristus nur begrenzte Erkenntnis besaßen. Als Tatian über das Problem des Guten nachdachte, stieß er auf einige ältere barbarische Schriften, die im Vergleich mit den Lehren (δ.) der Griechen älter, im Ver-

gleich mit dem Irrtum jener göttlicher waren (29, 1) So stellt sich Tatian am Schluß seiner Rede zur Nachprüfung seiner barbarischen ‚Dogmen' zur Verfügung, allerdings unter der Voraussetzung, daß er seinen gottgemäßen Lebenswandel nicht zu verleugnen braucht. Es soll nicht übersehen werden, daß Tatian neben der Vielfalt griechischer Schulmeinungen auch die Widersprüche u. Unterschiede der Staatsgesetze tadelt; denn es gilt im einen Land als vortrefflich, was in einem anderen als verwerflich gilt (28). Er stellt die Forderung auf, es sollte nur eine allen gemeinsame Verfassung geben. Klingt das nicht wie eine Vorahnung, die Konstantin später verwirklichen sollte? Wenn die neue ‚Philosophie' Kraft u. Macht hat, die Schulphilosophien zu überwinden, kann sie da nicht auch das Fundament für eine κοινὴ ἁπάντων πολιτεία" abgeben? Zumal πολιτεία nicht nur den Sinn von ‚Verfassung', sondern auch von ‚Lebenswandel' hat. – Athenagoras endlich erklärt, die Christengegner hätten die Pflicht, die Grundsätze (δ) der Christen nachzuprüfen, um ihnen dann nicht mehr entgegenzukommen als ihren Verfolgern; der Sieg der Christen sei dann sicher, weil die Christen unbedenklich ihr Leben für die Wahrheit einsetzen (suppl. 3). Die neue Lehre ist die Wahrheit. Die Lehren der Christen erweisen nicht bloß Gehorsam gegen den Kaiser u. sein Haus, sondern auch, daß die Christen keine Atheisten sind, sind doch ihre Dogmen göttlichen Ursprungs (11, 1). Das Gebot der Feindesliebe (Mt. 5, 44f), das schlichten Menschen nicht Theorie, sondern Lebenspraxis ist, zitiert Athenagoras gern vor Herrschern, die Philosophen sind; denn so leben nicht Atheisten, sondern Menschen, die von Verantwortung vor Gott wissen (12, 1). Demgegenüber gibt es natürlich auch philosophische Lehrmeinungen (δ.) über die Einheit Gottes, von denen Athenagoras aber nur Platon, Aristoteles u. die Stoiker als Beispiele kurz behandelt (6). Sehr ausführlich bemüht sich Athenagoras (7/9) um den Nachweis, daß die Christen keine Atheisten sind. Es geht also nicht bloß um die Auseinandersetzung der christlichen D. mit den philosophischen, sondern um den Nachweis ihrer Überlegenheit. Diese ist aber erst erbracht, wenn die Grundsätze, die aus dem Glauben an einen Gott entspringen, als von Gott gesagt u. gelehrt erwiesen sind u. damit das Verdikt eines Staat u. Gesellschaft gefährdenden Atheismus entkräftet ist. So wirkt Athenagoras in der Verteidigung seiner ‚Dogmen' mE. nicht so aggressiv u wegweisend wie Tatian.

II Heidnische Polemik Wir sind nun auch in der Lage, nicht nur die Verteidigung der Christen, sondern auch die Angriffe der Heiden zu verfolgen. Wir wählen als Beispiel die Polemik des scharfsinnigsten unter den literarischen Bestreitern des Christentums, des Neuplatonikers Porphyrios; Harnack hat einen beträchtlichen Teil seiner bald nach 268 entstandenen Schrift ‚Gegen die Christen' hauptsächlich aus Makarios Magnes wiedergewonnen (Edition der Fragm. AbhB 1916, 1 u SbB 1921, 14; vgl. TU 37, 4 [1911]) Zur Auferstehung Jesu bemerkt Porphyr., Jesus hätte dem Pilatus, dem Herodes, dem Hohenpriester, vor allem aber dem römischen Senat u. Volk erscheinen sollen, damit sie seine Taten bewunderten u. nicht durch einen allgemein verbindlichen Beschluß (δ) den Tod über seine Anhänger wie über Gottlose verhängten (fr. 64 = M. M. 2, 14). Anderswo hören wir, daß der Missionsgrundsatz des Paulus, sich allen zum Sklaven zu machen, um etliche zu gewinnen (1 Cor. 9, 19), eine zum Lachen reizende Torheit verrate. Wie kann denn frei sein, wer sich allen zum Sklaven macht? Das sind nicht Grundsätze (δ.) einer gesunden Seele (fr. 27 = M. M. 3, 30). Das Gleichnis vom Senfkorn, vom Sauerteig u. von der kostbaren Perle ist diesem logisch denkenden Griechen unverständlich, noch fabelhafter als Worte wie Mt. 24, 35; 11, 25; Joh. 3, 27 oder Jes. 66, 1, gleichsam eine in der Nacht gegebene Lehre (δ.; fr. 54 u. 90a = M. M. 4, 7f). Wenn der Erklärer der christlichen D. dunkle Abschnitte der Schrift zu deuten verspricht, soll er sagen, was Paulus mit 1 Cor. 6, 11 meine. Für den Griechen ist das Urteil völlig klar: ‚diese Worte führen das gesetzlose Leben in die Welt ein u. machen eine Lehre daraus (δογματίζει), die Gottlosigkeit nicht zu scheuen, wenn doch ein Mensch einen Berg von unzähligen Freveltaten durch ein Taufbad abtun kann', ‚ein verschlagenes Lehrgebilde' (fr 88 = M. M. 4, 19). Vergleicht man Gal. 5, 3 mit 3, 1 10, so sieht man, wie Paulus durch Vermischung der Materien dieses Lehrstoffes einen Wirrwarr anrichtet, daß man sowohl gegen das Gesetz verstoßen wie sich am Evangelium versündigen muß. So wird man durch ἀμαθία des Führers mißleitet; hebt er doch mit Gal. 3, 1 durch seine Lehre (δογματίζων) die Anordnung des

Gesetzes auf (fr. 30 = M. M. 3, 33) Erst recht ist die Lehre von der Monarchie des einen Gottes falsch, wenn Polemik gegen die Vielherrschaft der verehrten Götter damit verbunden wird. Wie Hadrian Monarch war (nicht weil er allein war oder weil er über Rinder u. Schafe herrschte, sondern) weil er über Menschen gleicher Natur Herrscher war, so würde auch Gott nicht mit Fug u. Recht Monarch heißen, wenn er nicht über Götter herrschte (fr. 75 = M. M. 4, 20). Monarchie bedingt Polyarchie, anders kann der Grieche gar nicht denken. Wenn die Christen Engel bei Gott stehen lassen, die die Heiden Götter nennen, was soll da ein Streit um Namen (fr. 76 = M. M. 4, 21)? Endlich ist die Herstellung von Götterbildern in menschlicher Gestalt berechtigt, weil der Mensch als schönstes Lebewesen u. Bild Gottes gilt. Das läßt sich durch Ex. 31, 18 bekräftigen (τοῦτο κρατῦναι τὸ δόγμα), wenn Gott Finger hat, mit denen er schreibt; Ex. 31, 18 ist somit ein für Christen verbindlicher Lehrsatz zur Gottesvorstellung. Kein Mensch glaubt, das Bild eines Freundes umschlösse seine leibhaftigen Glieder. Genau so ist es mit dem Gottesbild. Glaubt aber jemand, Götter wohnten in den Götterbildern, ist das nicht eine reinere Vorstellung des Gläubigen als die Annahme, das Göttliche sei in den Leib der Maria hineingegangen (fr. 77 = M. M. 4, 22)? Im übrigen wird ja in Ex. 22, 28; Jer. 7, 6f; Dtn. 13, 2; Jos. 24, 14 u. 1 Cor. 8, 5f von Göttern neben Gott geredet. Es ist also Täuschung zu glauben, Gott zürne, wenn ein anderer Gott neben ihm genannt werde. Herrscher verweigern ihren Untertanen, Herren ihren Sklaven nicht die ὁμωνυμία d. h. den gleichen Namen Mensch. Es schickt sich nicht, Gott für ‚kleinseliger' als Menschen zu halten. Damit hat der Heide darüber genug gesagt, daß es Götter gebe u. daß man sie verehren muß (fr. 78 = M. M. 4, 23). – So sieht ein Heide die ‚Dogmen' der Christen von seinem Standpunkt aus, sucht sie mit Aufweis von Widersprüchen in den christl. Schriften zu entkräften u. beweist aus Bibelstellen die Gleichberechtigung der Götter neben dem Einen Gott der Christen, deren Gottesglaube zu dieser Zeit nicht mehr als ‚Atheismus' verurteilt werden kann. Die Lösung: Gleichberechtigung von Gott u. Göttern läßt ja für Atheismus ohnehin keinen Raum.

III. Innerkirchliche Auseinandersetzung. a. Klemens v. Alexandrien. Neben Apologetik u. Polemik von beiden Seiten tritt nun die innerkirchliche Auseinandersetzung mit der griech. Welt in Dichtung u. Philosophie, um in umfassender Weitherzigkeit den Standpunkt des Christen zu präzisieren. Wir wählen dafür Beispiele aus den Stromateis des Alexandriners Klemens, der sein Werk grundsätzlich folgendermaßen erläutert (1, 1, 18, 1): ‚die Teppiche werden die Wahrheit enthalten mit den Sätzen (δ.) der Philosophen untermischt oder vielmehr hineingehüllt u. darin verborgen wie das Eßbare der Nuß in der Schale.' Danach ist die christliche Wahrheit die Frucht der Nuß in der Schale der heidn. Philosophie (1, 1, 18, 4: ‚indem ich andeute, daß ein Werk der göttlichen Vorsehung gewissermaßen auch die Philosophie ist'). Klemens bezeichnet die Griechen nicht nur als Diebe der barbarischen Philosophie, sie haben sich auch ‚unsere Hauptlehren (δ.) angeeignet u. sie gefälscht' (da unsere Schriften älter sind 2, 1, 1). Er wiederholt 5, 1, 10 diesen Gedanken präziser: Wir haben im ersten Teppich dargestellt, daß die griechischen Philosophen Diebe genannt werden, weil sie von Moses u. den Propheten ihre hauptsächlichsten Lehren (δ.) ohne Dank genommen haben; die griechischen Philosophen gestehen, ihre Hauptlehrsätze (δ.) von Sokrates entlehnt zu haben (6, 2, 5, 1). Platon bekennt, er verdanke ebenso wie Pythagoras die meisten u. edelsten seiner δόγματα den Barbaren (1, 15, 68, 2). Es steht für Klemens fest, daß die besten Philosophen die Lehre (δ.) von der Verkörperung der Seele von den Ägyptern entlehnten (6, 4, 35, 1). Doch meint Klemens das nicht böse; die edelsten Philosophen soll eine liebevolle Zurechtweisung ihres Lebens u. der Auffindung neuer Lehren (δ.) treffen, nicht um diesen Anklägern zu vergelten, sondern um sie zu bekehren (2, 1, 2, 2). Die Begründer der Mysterien haben als Philosophen ihre Lehren (δ.) mit Fabeln überdeckt, damit sie nicht allen offenbar sind. Klemens bekennt selbst (7, 18, 110, 4), er habe hie u. da die lebenweckenden Lehren (δ.) der wahren Gnosis eingestreut, damit dem nicht eingeweihten Leser die Auffindung der hl. Überlieferungen nicht leicht werde. Zwar stellt Klemens sachlich die Differenz zu Häretikern fest (von Markion heißt es 3, 3, 21, 2: ‚er empfing τὰς ἀφορμὰς τῶν ξένων δογμάτων παρὰ Πλάτωνος'; die Doketen u. Haimatiten haben ihren Namen von eigentümlichen Lehren, ἀπὸ δογμάτων ἰδιαζόντων 7, 17, 108, 2), betont aber trotz seiner Liebe zur Gnosis den Weg

kirchlicher Überlieferung Wie es drei Zustände der Seele gibt Unwissenheit (ἄγνοια), Einbildung (οἴησις) u. Wissen (ἐπιστήμη), so gibt es auch drei Menschengruppen Heiden (mit Hang zur Lust, ἡδονή), Häretiker (sie fröhnen dem Streit, ἔρις) u. Anhänger der wahren Kirche (Christen der Freude, der χαρά). Wie der von Kirke Verzauberte aus einem Menschen ein Tier wird, so verliert derjenige seine Eigenschaft als Mensch Gottes, der sich der kirchlichen Überlieferung widersetzt u. zu Meinungen menschlicher Häresien überspringt (7, 16, 95, 1). Voller Mensch nach dem Willen Gottes ist man also nur als Glied der Kirche. Klemens möchte der wahre Gnostiker sein. Für dessen Art hat er eine schöne Charakteristik gegeben (7, 16, 104, 1): ‚der Gnostiker allein, in ihnen (den Schriften) alt geworden, apostolische u. kirchliche Geradlinigkeit der Lehren (δ.) bewahrend, lebt dem Evangelium gemäß am richtigsten ..; denn das Leben des Gnostikers, glaube ich, ist nichts anderes als Werk u. Worte, die der Überlieferung des Herrn folgen.‘ Mehr als die Dogmen tritt bei diesem Kirchenlehrer die apostolische u. kirchliche Tradition (παράδοσις) bei aller Weitherzigkeit gegenüber dem Heidentum hervor. Sie ist Enthüllung der letzten Bindung, wenn Klemens sonst eine Zusammenstellung verschiedener Lehrsätze (δ.) befürwortet, weil durch Entgegenstellung die Wahrheit zu gewinnen sei (1, 1, 20,3). Die Wahrheit ist für ihn das Evangelium. Ihm verdanken wir auch eine Begriffsbestimmung von δόγμα. D. ist ein gewisses logisches Verständnis, Verständnis aber Fähigkeit u. Zustimmung des Denkvermögens (8, 4, 16, 2).

b. Eusebius v. Caesarea. Betrachten wir zum Schluß dieser Reihe einen Kirchenhistoriker wie Eusebius, so wird bei ihm die Abgrenzung der kirchlichen gegen die häretische Lehre deutlich. Er beurteilt ein Werk wie die ‚Teppiche‘ des Klemens sachlich, wenn er h. e. 6, 13, 4 schreibt, Klemens habe Stellen aus der göttlichen Schrift, aus Schriften der Hellenen u. Barbaren, sofern sie Nützliches gesagt zu haben schienen, eingestreut; er gedenke allgemein verbreiteter Meinungen (δ.), indem er Ansichten von Griechen u. Barbaren entwickle u. dazu die falschen Ansichten der Sektenführer prüfe; alledem mische Klemens die Lehrmeinung (δ.) der Philosophen bei, so daß man sagen könne, diese Bücher böten ‚reichlichen Stoff zur Erweiterung des Wissens‘. Besonders anziehend wirkt die Schilderung des Origenes (6, 19), den sein einstiger Freund Porphyrios fälschlich als Renegaten verleumdet, da Origenes aus christlicher Familie stammt (so versteht Euseb die Worte des Porphyrios über Origenes Ἕλλην ἐν Ἕλλησι παιδευθείς). Euseb bezeichnet die verständliche Kritik des Porphyrios an der allegorischen Auslegung als Lästerung der göttlichen Schriften u. der Bibelexegeten u. sagt: da Porphyrios keinen Vorwurf gegen die Lehren (δ.) vorzubringen vermochte, verlegte er sich aus Mangel an Gründen darauf, die Ausleger zu verleumden, unter ihnen besonders Origenes. Euseb erkennt also des Porphyrios' Kritik an dem Exegeten Origenes nicht an, bemerkt aber, wahr sei, was P. über die Tätigkeit u. das reiche Wissen des Origenes gesagt habe. Was hat denn Porphyrios festgestellt? ‚Er benutzte die Bücher des Stoikers Chairemon u. des Cornutus, von denen er die allegorische Auslegung der heidnischen Mysterien lernte, um diese Methode auf die jüdischen Schriften anzuwenden.‘ Will Porphyrios die christlichen δόγματα anfechten? Euseb sagt, er konnte es nicht. Nein, Porphyrios tadelt die Anwendung der allegorischen Methode auf das AT u. fällt das Urteil, Origenes sei als Grieche zu einem barbarischen Wagnis abgeirrt (6, 19, 7). ‚Sein Leben war das eines Christen u. widersprach den Gesetzen. In seiner Auffassung von der Welt u. Gott dachte er griechisch u. den fremden Mythen schob er griechische Ideen unter.‘ Sind diese Widersprüche im Wesen des Origenes u. sein Synkretismus nicht auch Christen unverständlich gewesen? Euseb beurteilt den ‚Hellenismus‘ des Klemens v. Alexandrien wie des Origenes wohlwollend, äußert sich aber ablehnend über den ‚Goeten‘ Menander, der die kirchlichen Lehren (ἐκκλησιαστικὰ δ.) von der Unsterblichkeit u. der Auferstehung der Toten verspotte (3, 26, 4). Wir hören: es gibt jetzt ‚kirchliche‘ Lehren. Nicht ohne Grund steht dies Adjektiv; denn von Kerinth lautet die Einleitung: ‚dies ist der Grundsatz seiner Lehre‘ (3, 28, 4; vgl. 7, 25, 3). Scharf wird Mani charakterisiert: der Wahnsinnige (ὁ μανείς d. h. Mani) flickte lügnerische u. gottlose Lehrsätze (δ.) aus zahllosen, längst vergangenen Irrlehren zusammen (7, 31, 1f) Hinter diesen Irrlehren steht der Teufel, der die Ausbreitung des Christentums verhindern will; denn die über den Erdkreis sich ausbreitenden Kirchen leuchten glänzenden Gestirnen gleich u. zu jedem Geschlecht der Menschen drang der Glaube an unseren Heiland u. Herrn Jesus Christus (4, 7. 1). Da muß der

Teufel neue Wege gehen, weil er der Kampfmittel von außen (Verfolgungen) beraubt ist: er bedient sich eingeschlichener Irrlehrer als seiner Werkzeuge. Sie sollen die Gläubigen ins Verderben stürzen, die Unwissenden von der heilbringenden Lehre (δ.) fernhalten! Das geschieht durch Betrug, indem die Ahnungslosen durch dieselbe Bezeichnung der Lehre getäuscht werden. Τὸ δόγμα ist hier schon dasselbe wie Kirchenlehre. Aber die Situation zZ. des Eusebius ist eine andere als die, in der ein Justin, Klemens oder Origenes zu ringen hatten. So sehr Satan die Kirche durch eingeschlichene Häretiker zu schädigen trachtet, diese Sekten siechten dahin, spalteten sich u. gingen ein. ‚Die Pracht der allgemeinen u. allein wahren Kirche ging voran zu Wachstum u. Größe, immer gleich bleibend, indem sie in jedes Volk der Griechen u. Barbaren hinein ihre Erhabenheit, Lauterkeit, Freiheit, Weisheit u. Reinheit des göttlichen Lebenswandels u. der Philosophie leuchten ließ‘ (4, 7, 13). So verstummte mit der Zeit die Verleumdung gegen jede Lehrmeinung (δ.) u. es blieb auf Grund ihrer Erhabenheit u. Weisheit u. auf Grund der göttlichen u. philosophischen Grundsätze (δ.) die bei uns geltende Lehre (διδασκαλία), so daß niemand ‚gegen unseren Glauben‘ Schmähungen u. Verleumdungen mehr auszusprechen wagte, wie das ‚früher in den Kreisen unserer Gegner üblich war‘ (7, 14). Das ist schon konstantinisches Zeitalter. Die griechische Weisheit ist aufgesogen in die neue Lehre mit ihren ‚philosophischen‘ Grundsätzen. Die Sekten kommen u. gehen, die Kirche wächst u. schreitet siegreich voran. Τὸ (ἐκκλησιαστικὸν) δόγμα, ἡ καθ’ ἡμᾶς διδασκαλία, ἡ πίστις ἡμῶν sind Ausdruck für die siegreiche ‚allgemeine u. alleinwahre Kirche‘: Der Prozeß des Kampfes nach außen u. innen um ‚die‘ Dogmen ist zu Ende. Nun geht es darum, daß ‚das‘ Dogma der Kirche geformt u. gefestigt werde. Das geschieht aber nicht ohne Mithilfe staatlicher Macht u. rechtlicher Ordnung. Für die Entwicklung dieser Lehre ist ein kurzer Rückblick auf δόγμα als verbindliches Gesetz oder Edikt nötig, weil sich nun Lehrmeinung u. verbindlicher Beschluß gegenseitig bedingen.

IV. Vom Glaubensbekenntnis zum Staatsgesetz. Schon Platon (rep. 3, 414 B) bezeichnet die Beschlüsse der Herrscher, welche als Wächter des Staates durch ihre Beschlüsse mithelfen, daß die Freunde im Innern kein Übel tun wollen u. die Feinde draußen es nicht tun können, als ‚Dogmen‘. Sie traten damit jenen ‚Grundsätzen‘ (rep. 7, 538C; vgl Sp. 1f) zur Seite, in denen wir von Kindheit an erzogen werden u. die sicher auch einmal ‚Beschlüsse‘ gewesen sind, ehe sie zu ‚Grundsätzen‘ als Fundament fester Sitte wurden. In späterer Zeit absoluter Monarchie ist solch ein Beschluß eines Herrschers als Edikt oder Anordnung verbindlich. Außer den oben genannten Danielstellen sei noch auf 4 Macc. 4, 23 hingewiesen: Antiochus Epiphanes erließ eine Verordnung (δ.), daß Juden, die weiter nach den väterlichen Gesetzen lebten, sterben sollen. Dieser Sprachgebrauch ist auch bei Josephus zu finden, der der eigentümlichen Einkleidung königlicher Gewalt in republikanischer Form Rechnung trägt, wenn er ant. 16, 163 eine königliche Verordnung mit den Worten einleitet: ‚es schien mir u. meinem Beirat gut‘ (ἔδοξέ μοι), während er ant. 16, 48 von vielen Senatsbeschlüssen (δ.) spricht. Daß hier Beschluß u. Anordnung zusammengehören, verraten nicht nur Stellen wie 2 Macc. 10, 8 u. 15, 36, sondern auch die Schilderung der Sinnesänderung des schwerkranken Galerius bei Eusebius h. e. 8, 17. Wenn Galerius die Einstellung der Christenverfolgung nach Besprechung mit seinen Vertrauten u. Ratgebern anordnet, soll das durch Gesetz u. herrscherlichen Beschluß geschehen (νόμῳ καὶ δόγματι βασιλικῷ). Die Willensmeinung des Herrschers (δ.) wird in Gesetzesform (νόμος) gebracht. Seine frühere Anordnung einer Christenverfolgung, um die Christen zur Sitte der Vorfahren zurückzubringen, heißt πρόσταγμα (17, 8). Dem entspricht ein Zitat des Eusebius aus einem Werk des Melito v. Sardes (h. e. 4, 26, 5f), wo die Begriffe δόγμα u. διάταγμα synonym gebraucht werden, beide aber letzlich auf den Entschluß des Kaisers mit höflicher Skepsis, an die sich eine Bitte um Schutz vor weiterer Ausplünderung knüpft, zurückgeführt werden. Daß ein kaiserlicher Beschluß durch vervielfältigte u. veröffentlichte Anordnungen durchgeführt wird, läßt Euseb. h. e. 4, 6, 3 erkennen, wo Hadrian durch eine Gesetzesbestimmung, die durch einzelne örtliche Verordnungen bekannt gemacht wurde, den Juden das Betreten Jerusalems verbietet (νόμου δόγματι καὶ διατάξεσιν). In all diesen Fällen (wie bei dem Steuer-‚Dogma‘ des Kaisers Augustus Lc. 2, 1) handelt es sich um die christliche Religion direkt (oder indirekt wie Lc. 2, 1) beeinflussende staatliche Anordnungen, die schon, wie das Buch Daniel u. die Makkabäer-

bücher zeigen, im Judentum ihren ‚Vorgang' haben. – Ebenso wichtig, ja noch wichtiger ist der innerkirchliche Prozeß einer Verfestigung durch Beschlüsse kirchlicher Leiter u. Bischöfe, die durch Einwirkung von heidnischer Seite oder von Irrlehren zu dieser ‚Dogmatisierung' im Interesse der Erhaltung der reinen Lehre genötigt wurden. Dafür steht das erste Beispiel schon in Act. 15. Die Schwierigkeit der Gemeinschaft zwischen Juden- u. Heidenchristen sucht Jakobus durch persönlichen Vorschlag (15, 19f) zu beseitigen. Dieser Vorschlag wird von Aposteln, Ältesten u. der ganzen Gemeindeversammlung zum Beschluß erhoben (ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις ..; 15, 22) u. der Gemeinde von Antiochien brieflich mitgeteilt (vgl. 15, 25. 28). Offizielle Absender sind die Apostel u. Ältesten (15, 23), nicht die gesamte Gemeinde. Der Beschluß ist nicht Menschenmeinung allein, sondern steht unter Einwirkung des Hl. Geistes (15, 28: ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν..) Dieser in Act. 21, 25 als briefliche Mitteilung bezeichneten Anordnung (ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν κρίναντες φυλάσσεσθαι αὐτούς), so nennen sie die Jerusalemer Ältesten im Gespräch mit Paulus, der sie offenbar noch nicht kennt, steht in einer Bemerkung des Berichterstatters Lukas (16, 4) die Behauptung gegenüber, es habe sich um an die Apostel mitgegebene verbindliche Weisungen (δ.) der Jerusalemer Apostel u. Ältesten gehandelt. Diesen ‚dogmata' stehen solche des Kaisers gegenüber, deren Mißachtung die Juden in Thessalonich dem Paulus u. seinen Freunden vorwerfen (Act. 17, 7). Hinter der Verachtung der kaiserlichen ‚Dogmen' wird schon das Dogma von Christus dem Messiaskönig sichtbar (βασιλέα ἕτερον λέγοντες εἶναι Ἰησοῦν), zu dessen Geburt in Bethlehem ja ein ‚Dogma' des Augustus beitragen mußte. – Im urchristlichen Sinne bleiben kirchliche Dogmen ein Ergebnis von Beschlüssen beratender Kollegien. So berichtet Euseb. h. e. 5, 23, 2 von Bischofskonferenzen über den Osterstreit, die durch Rundschreiben darüber eine kirchliche Verordnung (ἐκκλ. δ.) herausgaben. So fassen 60 Bischöfe den Beschluß, den Novatus aus der Kirche auszuschließen, höflicher gesagt, ihn unter die Kirchenfremden zu rechnen (ebd. 6, 43, 2). Ferner liegen Beschlüsse kleinasiatischer Bischöfe vor, zurückkehrende Häretiker erneut zu unterrichten u. dann zu taufen (zum Streit darüber vgl. 7, 3/5). Dogmen gibt es somit im staatlichen wie im kirchlichen Raum. – Es fragt sich, wann sich beide so vereinen, daß Kirchendogmen als Staatsdogmen verbindlich gemacht werden können. Das kann erst geschehen, wenn der bei Eus. h. e. 4, 7, 14 geschilderte Prozeß der Ausbreitung der neuen Lehre die Christen so zu Macht u. Ansehen bringt, daß heidnische Herrscher Christen von der Opferpflicht aus Sympathie für das christl. Dogma befreien (ebd. 8, 1, 2: κατὰ πολλὴν ἣν ἀπέσῳζον περὶ τὸ δόγμα φιλίαν), daß Christen hohe Staatsstellen einnehmen (ebd. 8, 1, 3), daß Opposition u. Verleumdung der heidnischen Gegner schwächer werden (vgl. ebd. 7, 7, 14). Sieht man sich indessen den letzten Kampf zwischen Konstantin u. Licinius an, der mit dem Sieg Konstantins endet (unter Aufatmen u. Freude der Bevölkerung des Ostens wurden ‚Erlasse des siegreichen Kaisers voll von Menschenfreundlichkeit angeschlagen u. Gesetze, die von seiner Freigebigkeit u. echten Gottesfurcht Zeugnis ablegten' [ebd. 10, 9, 8]), so finden wir da ebensowenig das Wort Dogma wie in den von Eusebius hinzugefügten Erlassen des Kaisers in Form von Briefen an Provinzstatthalter. Über die Glaubensfreiheit der Christen war schon von den beiden Kaisern Befehl erlassen (10, 5, 2), das Gleiche haben Konstantin u. Licinius in Mailand beschlossen (ebd. 10, 5, 3; vgl. 10, 5, 4). Dieser allenthalben zu verbreitende Beschluß heißt am Ende dieser Proklamation ‚Verfügung unserer Hochherzigkeit' (τῆς ἡμετέρας καλοκαγαθίας ἡ νομοθεσία). Die Rückgabe der Güter an ‚die katholische Kirche der Christen in allen Städten u. allen Orten' wird im Brief an den Prokonsul Anylinus in Afrika als Ausdruck kaiserlichen Willens bezeichnet u. ist als Anordnung (πρόσταγμα) bekannt zu machen (ebd. 10, 5, 16f). In einem Brief an Bischof Miltiades v. Rom wird des Kaisers Wunsch, zur Beseitigung der Kirchenspaltung in Afrika eine Bischofskonferenz nach Rom zu berufen, mit der sonst bei Bischofskonferenzen üblichen Formel (ἔδοξέ μοι, ich halte es für gut) eingeleitet u. als Motiv die Achtung vor der ‚rechtmäßigen katholischen Kirche' angegeben (ebd. 10, 5, 19. 20), die keine Spaltung duldet. Dieselbe Formel in einem Brief an Anylinus, worin die Befreiung der Kirchenvorsteher von öffentlichen Dienstleistungen angeordnet wird (ebd. 10, 7, 1). In den Überschriften heißen diese Schriftstücke zT. Erlasse (διάταξις), zT. Briefe (ἐπιστολή), die aber eine Anordnung oder einen Befehl zum Gegenstand haben. Jedenfalls be-

reiten diese kaiserlichen Verlautbarungen den Weg zur ‚rechtmäßigen katholischen Kirche ohne Spaltung', wie sie dem Kaiser erwünscht ist, der nun einmal die Häresien innerhalb der Kirche, dann aber auch die rückschrittlichen Bestrebungen des Licinius bis zu dessen Entmachtung u. Vernichtung beseitigen mußte (dessen Anordnungen heißen ebd. 10, 8, 12 διατάξεις). Euseb preist die Einheit des gewaltigen Reiches (ebd. 10, 9, 6), die Furchtlosigkeit der Menschen, welche nun unter Gesetzen hochherziger Herrscher leben, die sichtlich von Gott zum Sieger bestimmt waren. – Die Einheit des Glaubens u. der Kirche sollte Nicaea bringen. Sieht man die Konzilsakte vom 19. 6. 325 an (Mansi 6, 956), so wird das Glaubensbekenntnis verlesen u. durch den einmütigen Zuruf der Bischöfe: ‚das ist aller Glaube, das ist der Glaube der Rechtgläubigen, so glauben wir alle!' bestätigt. Dieser Akt ist ‚Bekanntmachung des Glaubens der Synode von N.' (ἔκθεσις <τῆς πίστεως> συνόδου γενομένης ἐν Νικαίᾳ, expositio fidei concilii habiti in Nicaea); πίστις ist hier das verpflichtende Bekenntnis, das alle Orthodoxen glauben. Von ‚Dogma' ist hier so wenig die Rede wie bei den Beschlüssen in Kpel (zu den Kanones vom 31. 3. 381 heißt es: τάδε ὥρισαν οἱ ἐν Κ. χάριτι θεοῦ συνελθόντες ἐπίσκοποι; lat.: haec decreverunt ac statuerunt episcopi ...). Daß das Konzil v. Chalcedon auf kaiserlichen Befehl stattfand, sagt das Protokoll der ersten Sitzung (Mansi 6, 563). Später heißt es, die Synode kam zusammen κατὰ θεῖον θέσπισμα (secundum sacram praeceptionem). Was bei Konstantin noch ‚gut schien' oder Wunsch war, ist hier Befehl. Wir wundern uns nicht über ein Edikt (πρόθεμα, edictum), in dem Disputationen (διαλέξεις) über die Beschlüsse von Chalcedon verboten werden, da sonst Streitsucht entfacht würde (Mansi 7, 476), die zur Profanierung der hl. Mysterien vor Juden u. Heiden führen könnte. Wer daher als Kleriker disputiert, wird aus seinem Amt entfernt. Die Zeit der Auseinandersetzung zwischen heidnischen, jüdischen u. christlichen ‚Dogmata' ist vorbei. Aber die Heiden haben noch die Möglichkeit, Christen zu kritisieren u. zu kränken, indem sie sagen: ‚Ein Christ!' Sagten sie das, wenn sie keinen Argwohn gegen unsere Lehre hätten? (Ioh. Chrys. in Mt. hom 15, 9 [PG 57, 235]). – Wie die Auffassung von Kirche u. Kirchenlehre unter dem Gedanken der Einheit voll entwickelt wurde, dafür mag aus dem lateinischen Gebiet des Römischen Reiches ein Zeitgenosse des Ephesinum oder Chalcedonense als Beispiel dienen, Vinzenz v. Lerinum. Der Kirchenlehre als himmlischer Lehre stehen menschliche Irrlehren gegenüber, die das alte Fundament zum Einsturz zu bringen drohen, zB. der Arianismus; mit dieser Pest wird kein echter Christ Berührung haben (4 [6] Jülicher). Schon Paulus habe gesagt, wer eine neue Lehre verkünde, sei verflucht (9 [14] zitiert Vinzenz Gal. 1, 8: si quis novum dogma adnuntiaverit, anathemetur; der lat. Text der Vulg. lautet anders). Tertullian ist ein warnendes Beispiel für einen Neuerer, der abfällt (das Gegenbeispiel im Osten sei Origenes), wenn er die Träume des Montanus u. seiner Prophetinnen für Weissagungen hält (18 [24]). Nein, ohne Rücksicht auf Menschen u. ihre Autorität muß der wahre Katholik (verus et germanus catholicus 20 [25]) im Glauben festhalten quidquid universaliter antiquitus ecclesiam catholicam tenuisse cognoverit. Aus der gesamten Lehre der Kirche soll man erfassen, was denkend erfaßbar ist u. das, was nicht erfaßbar ist, glauben (20 [15]. et ex toto exclesiae dogmate, quod intellectu capi potest, capiant, quod non potest, credant). Wer dieser Lehre etwas zufügen, abziehen oder täglich an ihr verändern will, verwechselt das himmlische Dogma mit einer irdischen Einrichtung (caeleste dogma, terrena institutio). Zur Begründung wird 1 Tim. 6, 20 herangezogen; unser Glaube ist ein depositum, id est ... quod accepisti, non quod excogitasti, rem non ingenii, sed doctrinae, non usurpationis privatae, sed publicae traditionis (22 [27]). Ja, Christi Kirche ist die Bewahrerin oder Wächterin der bei ihr deponierten Lehren, auch wenn ihre Lehren im Fortgang der Zeit gewisse Wandlungen erfahren müssen, die aber keinerlei Veränderung oder Verkürzung bzw. Verstümmelung rechtfertigen (23 [30]). Wer festhält, was überall, was immer, was von allen geglaubt ist, der ist ‚katholisch' (quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est: 2 [3]). – Es gibt also keine Möglichkeit mehr, um Dogmen zu streiten. Man muß die himmlische Lehre, deren Treuhänderin die katholische, Eine Kirche ist, bewahren. Über deren Einheit wacht der Kaiser in Kpel, der die größte Fürsorge um die wahren Lehren Gottes u. das Ansehen seiner Priester übt (Edikt Iustinians an Epiphanius von Kpel v. 16. 3. 535: 2 Geschenke gab Gott der Welt: sacerdotium et imperium. .. Nos igitur maximam habemus sollicitudi-

nem circa vera Dei dogmata et circa sacerdotum honestatem. ...). Da Gott nichts so sehr liebt, als daß alle Christen den rechten u. untadeligen Glauben haben, kann Iustinian durch Edikt von 544 Kirchenlehrer verdammen (vgl. C. Mirbt, Quellen zur Gesch. des Papsttums [5] [1934] nr. 202/04). Ja, er kann bestimmen, daß die Lehren der 4 Synoden von Nicaea, Kpel, Ephesus u. Chalcedon der Hl. Schrift gleichstehen (Mirbt nr. 204: Praedictarum enim quattuor synodorum dogmata sicut sanctas scripturas accipimus et regulas sicut leges servamus). So werden die Konzilsbeschlüsse Staatsgesetz, weil die Kirche als sacerdotium der Obhut des imperium anvertraut ist. Die Dogmen der einen alleinigen Staatskirche können zu einem Zeitpunkt allgemein verbindlich werden, in dem die letzte heidnische Universität, Athen, mit ihrer Philosophenschule geschlossen worden ist (529). Es gibt fortan nur noch kirchliche Dogmen.

V. Ausblick. Später geht dieses Recht, ein Dogma zu verkünden, auf den Papst über. Thomas v. Aquino führt aus, daß die in der Hl. Schrift zerstreut dargebotene Wahrheit in ein Symbol zusammengefaßt werden mußte, damit niemand aus Unkenntnis von der Wahrheit abfiele (s. th. II II qu. 1 a. 9; Mirbt nr. 362). Dann aber heißt es, daß dem Papst als von Christus eingesetztem Haupt der ganzen Kirche die Veröffentlichung eines Glaubensbekenntnisses u. die Einberufung einer Generalsynode zusteht (ebd. a. 10; Mirbt aO.). Die Rechte des röm. Kaisers sind auf den Papst übergegangen. So bestätigt denn Pius IV in der Bulle Benedictus Deus vom 26. 1. 1564 die Beschlüsse des Konzils von Trient als für alle treuen Christen verbindlich u. droht jedem Exkommunikation an, der es ohne päpstliche Zustimmung wagen sollte, Auslegungen, Glossen, Anmerkungen oder irgendeine andere Art von Interpretation darüber herauszugeben (Mirbt nr. 479). Es ist ein Abschluß dieser Linie, wenn das vatikanische Konzil am 18. 7. 1870 die Unfehlbarkeit des Papstes, sofern er als Amtsperson redet, anerkannte, so daß Pius IX dieses Dogma als verbindlich verkünden konnte (Mirbt nr. 606 [465]). Mit diesem Dogma ist die Möglichkeit jederzeit gegeben, Traditionen zu Glaubenssätzen zu erheben, deren Schriftgemäßheit umstritten ist. Das Prinzip des Vincenz von Lerinum ist damit ebenso aufgegeben (trotz Berufung auf ihn in Sessio III v. 24. 4. 1870; vgl. Mirbt nr. 605 [460] oben) wie der Anspruch eines Justinian geschichtlich erledigt ist. Neue ‚Dogmen' gibt es in Zukunft nur noch in der katholischen Kirche, die wohl als Erbin antiker Philosophie im weitesten Sinne gelten kann u. stets auf diese Erbschaft Wert gelegt hat. Die theologische u. juristische Unterscheidung von allerlei Arten u. Graden von Dogmen ist dabei ein Kapitel für sich (vgl. E. Koch: LThK 3, 358/60).

Harnack, DG I[4] (1909) 3/22. – G. Kittel, Art. δόγμα, δογματίζω: ThWb 2, 233/35.

E. Fascher.

Doketismus s. Scheinleib.

Dokimasia s. Scrutinium.

Dolichenus s. Baal A III 33 (Bd. 1, 1082f).

Dolmetscher.

A Allgemeines 24 – B Nichtchristlich. I Alter Orient. a Ägypten 26, b Vorderasien 29; c. Israel 31, d Griechenland 33 II Rom a Allgemeines 35, b Verwaltung 36; c Heer 38, d Handel 39 – C Christlich I. Neues Testament 40. II Mission 41. III. Liturgie 42 IV. Väteräußerungen 44. V Konzilien 46 VI. Metaphorik 48

A. Allgemeines. Die Antike kannte in den meisten Gebieten des Mittelmeerraumes u. Nahen Ostens u. zu allen Zeiten D. Ihre Notwendigkeit ergab sich zunächst dort, wo verschiedensprachige Menschengruppen oder Einzelpersonen aufeinander trafen. Der Verwendung eines mehrsprachigen Mannes geht öfters die Verständigung durch Zeichensprache voraus (vgl. K. Sittl, Die Gebärden der Griechen u. Römer [1890] 211/24; Gehman 13f. 33f). Beim sog. ‚stummen Tauschhandel' wurde nicht einmal diese angewandt; vielmehr deponierten u. tauschten dabei die Händler ohne persönliche Begegnung ihre Waren (Westafrika: Herodt. 4, 196; in Zentralasien bei den ‚Serern': Mela 3, 60; Plin. n. h. 6, 38, 88; Solin. 50, 3, 4; oben Bd. 2, 1089; allgemein P. H. J. Gierson, Silent Trade [Edinb. 1903] 41; E. E. Hoyt, Primitive Trade [Lond. 1926] 133; Gehman 14f). Außer unter den Kaufleuten gab es doppelsprachige Leute vor allem bei den Kriegsgefangenen u. Sklaven; für einfaches Dolmetschen zog die Antike diese in erster Linie heran. Motiv zur Benutzung eines sprachkundigen Mittelsmannes konnte außer der Notwendigkeit einer Verständigung im Handel u. im Krieg zB. die Furcht vor Geheimnisverrat im Lande u. der Wunsch nach Kontrolle des Auslandverkehrs sein (unten Sp. 36); auch durch das Nationalbewußtsein u. aus Prestigegründen konnten D. erforderlich werden (unten Sp. 33. 36. 47); hiermit

hängt manchmal der hohe Rang eines D. zusammen (unten Sp. 37). – Der Vorgang der Sprachvermittlung unter Händlern, Soldaten u. Beamten erfuhr im Altertum dadurch eine Überhöhung, daß die Mythologie Sprachenvielfalt u. Sprachentstehung unter den Menschen gedeutet hatte (unten Sp. 28) u. die Überbrückung der Sprachenkluft auch durch die Philosophie in göttliches Licht gerückt wurde (unten Sp. 35). Eine besondere Wertung erfuhren Sprachverwirrung u. Sprachverständigung durch die heilsgeschichtliche Erklärung des AT u. NT. Neue äußere Situationen im Bereich der jungen Kirche führten dann zu vordem unbekannten Arten von D. (unten Sp. 41/8). Neben dem praktischen Dolmetschen im engeren Sinne gab es im Altertum Sprachmittler, die Verlautbarungen der sakralen in der Profansprache deuteten, u. solche, welche die Amtssprache in der Gemeinsprache auslegten (soziologische Systematik bei Thieme 11/8). Zum Dolmetschen im weiteren Sinne gehört auch das hier nicht mitbehandelte Übersetzen fremdsprachiger literarischer Texte (*Übersetzung). – Die antiken Bezeichnungen für D. erstrecken sich auf verschiedene Seiten seines Wesens. Ἑρμηνεύς, ἑρμηνευτής ist der ‚Erklärer, Deuter' (Behm; Gächter 165 sieht im ersten Terminus mehr die spirituelle Seite des Mittlertums betont, im letzteren die konkrete Übersetzerfunktion); vielleicht hieß der D. ‚Hermeneus' zugleich als der Mann, welcher wie Gott Hermes handelt (Aristid. 10, 3: Ἑρμῆν .. λόγων ἑρμηνευτήν, Iust. apol. 21, 2: Ἑρμῆν .. λόγον τὸν ἑρμηνευτικὸν καὶ πάντων διδάσκαλον; anders Schrader-Nehring, welche auf ‚sermo, sermonari' verweisen). Umgekehrt erklärte man den Eigennamen des Hermes aus seiner Tätigkeit als ein ‚Hermeneus' (zB. Hyg. f. 143, 2 [104 Rose]). In der Bedeutung ‚Erklärer, Deuter' erscheint das Wort ἑρμηνεύς schon vor Herodt. in griechischer Dichtung (zB. Aesch. Agam. 594. 1021; Pind. Ol. 2, 93; Eurip. Iph. T. 1302; id. El. 333; vgl. ferner Ceb. tab. 33, 6 [27, 16 Praechter]). Als Bezeichnung für den Mann kommen daneben auch Wörter wie κῆρυξ u. πρόξενος mit Derivaten in Betracht (Schrader-Nehring), vgl. schließlich auch den Gebrauch von ὑποφήτης, προφήτης in ähnlichem Sinne (Belege bei Fascher 27/32 u. ö., sowie die Anwendung von ἐξηγήτης im attischen Recht: Ph. Ehrmann, De iuris sacri interpretibus Atticis [1908]). Das im Lateinischen übliche Wort ‚inter-pres' geht entweder auf inter-partes (H. Usener, Kleine Schriften 1 [1912] 253) oder interpretium zurück (Walde-Hoffmann, Wb.[3] [1938] 710f); es gibt jedenfalls den zwischen zwei Werten stehenden Mittler an, der vordringlich sprachkundig sein mußte.

B. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. Ägypten. In Ägypten nahmen D. seit der Pyramidenzeit als Karawanenführer u. Prospektoren für Auslandsunternehmungen nach den Süd- u. Südostländern eine wichtige Staatsstellung ein. Die ‚Dragomane', ‚Dragomanvorsteher' usw. entstammen im AR zumeist dem südlichen Grenzgau v. Elefantine, dem Ausgangsort mancher Expeditionen (Beispiele K. Sethe, Urkunden des AR 1[2] [1933] 120. 131; allgemein H. Kees, Ägypten [1933] 120). Sie konnten auch für Unternehmungen im Sinai u. den asiatischen Nachbarländern wie auch auf Schiffsreisen verwendet werden (Sinaiexpedition Sethe aO. 1, 113; Schiffsreise: Sahure-Relief Berlin 21833; Werftauftrag eines D. im Suezgebiet zur Herstellung eines für Rote-Meerfahrten bestimmten Schiffs: Sethe aO. 134, 13/5; vgl. H. Kees, Das alte Ägypten. Eine kleine Landeskunde [1955] 59. 176f). Eine Anzahl von Gaufürsten v. Elefantine hatten nach ihrer Titelliste einen D.rang inne (zB. Herchuf, der insbes. nach dem Lande Jam reiste = Sethe aO. 1, 127; dazu E. Edel, Die Reiseberichte des Herchuf: Ägyptolog. Studien [1955] 51/75; Pepinacht-Hekaib: Sethe aO. 1, 131f). Bei dem durch den Kehllaut Ajin gebildeten Wort ', mr-', ḫrp-' handelt es sich wahrscheinlich um die onomatopoetische Benennung des Kauderwelschredens; zum Terminus vgl. Gardiner; gegen die gelegentliche Anzweiflung der Bedeutung ‚D.' spricht u. a. die Onhurmes-Inschrift (H. Kees, Die Laufbahn des Hohenpriesters Onhurmes v. Thinis: ZÄgSpr 73 [1937] 80/2). Über das hieroglyphische Stammeszeichen für D., den groben Schurz, vgl. Hermann 29f, wo an die Verwendung eines Schurzes im ‚stummen Tauschhandel' erinnert wird. – Als außergewöhnliche Tat rühmt sich Sabni v. Elefantine, der sich auch D. nennt, die Leiche seines Vaters aus dem Sudan heimgeholt zu haben (Sethe aO. 1, 137). Ein ‚Hilfs-D.' wird in einer Felsinschrift von Tomâs genannt, wo die Wüstenstraßen von Kurkûr u. Dunkul abzweigten (ebd. 209; daß D.titel in den Graffiti des Wâdi Hammamât fehlen, dürfte Zufall sein). Das Auftreten von D. in der Residenz Memphis u. dabei zusammen mit Diplomaten-

titeln, zeigt ihre Bedeutung auch für die Zentralverwaltung (Belege bei Gardiner 125). Die Verbindung mit Arzttiteln (T. E. Peet, A Further Note on the Egyptian Word for ‚Dragoman': ProcSocBiblArch 37 [1915] 224), beruht wohl darauf, daß der Arzt mit dem Krankheitsdämon wie mit einem Ausländer redete (Beleg bei Hermann 29). – Das Fremdsprachenproblem war für die Ägypter des NR, der Epoche der Eroberungszüge u. der Weltherrschaft, noch dringlicher als in der Pyramidenzeit. Literarische Texte ignorierten es allerdings vorerst ganz: so können sich Sinuhe in Palästina u. Unamun in Byblos ohne weiteres verständigen, wie etwa bei Vergil Dido u. Aeneas (vgl. Gehman 62). Dagegen werden die Reden fremder Fürsten u. Gesandter auf den ägypt. Denkmälern des NR nicht als Übersetzung einer fremdsprachlichen Verlautbarung, sondern völlig ägyptisch konzipiert gegeben; ja man behauptet gelegentlich, die Fremden hätten ‚die Sprache der 'Menschen' im Gefolge des Pharao angenommen' (H. Grapow, Wie die alten Ägypter sich anredeten, wie sie sich grüßten u. miteinander sprachen 2 = AbhB 1940 nr. 12, 48f; vgl. Weisheit des Ani 10, 6: ‚man lehrt den Neger Ägyptisch u. den Syrer u. jeden [anderen] Ausländer ebenso' [149/51 Volten]). Von einem die Äußerungen syrischer Fürsten im Palast vermittelnden D. wird einmal in der 18. Dyn. gesprochen (K. Sethe, Urk. der 18. Dyn. [1906] 540). Auch zeigt die D.szene im Grabe des Haremhab, daß bei Audienzen am Hofe außer dem Regierungschef, der hier in der Rolle des ‚Mittlers' auftritt (Textbelege für solche ‚Mittler' [whm] zwischen König u. Volk u. zwischen Göttern u. Menschen vgl. bei E. Otto: ZÄgSpr 78 [1943] 33), auch spezielle Sprachmittler zugegen waren (Hermann 25f u. Abb. bei 8). Die Ägypter nahmen dazu nicht nur Gefangene u. Sklaven, sondern zogen seit dem MR, offenbar bewußt, auch die Söhne der fremden Fürsten heran (zum nubischen Konsularkorps der ẖrd n kȝp vgl. Ch. Desroches-Noblecourt, Les Enfants du Kep: Actes 21. Congr. Intern. Orient. 1948 [Par. 1949] 68/70; zur Ausbildung asiatischer Prinzen unter Ramses II, vgl. S. Sauneron-J. Yoyotte, Traces d'établissements Asiatiques en Moyenne-Égypte sous Ramsès II: RevÉgyptol 7 [1950] 67/70). Diese Ausländer erlernten zweifellos die ägypt. Sprache. In Amarna hat anderseits die Furcht, die eigene Sprache im Auslandsverkehr zu profanieren, gerade zur Verwendung einer fremden Diplomatensprache, des Akkadischen, geführt (W. Czermak, Akten in Keilschrift u. das Auswärtige Amt des Pharao: WienZsKM 51 [1948] 1/73, vgl. dazu unten Sp. 29f). – Von Handels-D. wird nie eigens gesprochen; nach einer Grabdarstellung aus der Zeit Amenophis III ist auswärtiger Handelsverkehr mit Hilfe bilinguer Leute ohne weiteres anzunehmen (N. de G. Davies- R. O. Faulkner, A Syrian Trading Venture to Egypt: JEA 33 [1947] 40/6, Taf. 8). – Unter den veränderten Bedingungen der Spätzeit haben D. noch für die zahlreichen Besucher Ägyptens aus Hellas u. Rom Bedeutung. So ließ sich Herodot, der griechische Ägyptenreisende par excellence, eine ägyptische Inschrift an der Cheopspyramide, wohl eine Liste von Arbeiterrationen, durch einen D. wiedergeben (2, 125), u. dem Germanicus wurde von einem dolmetschenden Priester in Theben eine Tempelinschrift erklärt (Tac. ann. 2, 60). Wenn Herodot den D.stand in Ägypten unter denen der Priester, Krieger, Kuh- u. Schweinehirten als den vorletzten anführt, gibt er offenbar die scherzhafte Selbstpersiflage eines solchen Dragomans wieder (2, 164). Historisch glaubwürdig ist dagegen seine Nachricht, Psammetich I habe den im Delta angesiedelten jonischen u. karischen Söldnern ägyptische Knaben zum Sprachunterricht übergeben. Daß jetzt die Ägypter die Fremdsprache u. nicht die Ausländer, wie noch im NR, das Ägyptische erlernen, zeigt den Wandel der weltgeschichtlichen Lage (vgl. Hermann 30/2). – Die Sprachenfrage, zu deren Lösung D. gebraucht wurden, wurde in Ägypten auf mythologischer Grundlage erörtert. Es war Hermes-Thot, Herr der Stätte der Weltentstehung Hermopolis, des Sinai u. anderer Fremdländer, dem man im NR die Schaffung der Sprachen zuschrieb (J. Černy, Thot as Creator of Languages: JEA 34 [1948] 121f; während der Amarna-Episode übernimmt vorübergehend die Sonnenscheibe Aton diese Rolle). Nach Diod. 1, 16 erschuf Hermes-Thot das Ägyptische, nachdem schon eine unartikulierte gemeinsame Ursprache existiert hatte (vgl. Lutz); wie bei den Völkern danach Zwietracht u. Sprachenverwirrung entstand, schildert Hyg. fab. 143, 2 (104 Rose). Schon im Totenbuch des NR empfängt Thot als sprachmächtiger ‚Dolmetscher der beiden Länder' die Fremden zum Totengericht des Osiris (Totenbuch c. 125); der christl. Nachfolger des Thot, Michael, heißt darum noch ‚Mittler des

Menschengeschlechts' (vgl G. Lanczkowski. ZRelGeistG 8 [1956] 27f). Hermetische Vorstellungen von der Spracherfindung haben über den Hellenismus hinaus bis in die Spätantike gewirkt (zB im Straßburger Pap. des 4. Jh., demzufolge in Hermopolis durch den ,Logos' von Hermes die Welt erschaffen wird; Keydell: Hermes 71 [1936] 465/7). Die ägypt. Grundlage der antiken Gedanken um die Sprachentstehung erklärt es dabei, daß durch das gesamte Altertum hindurch jede Art Sprachmittlerschaft als eine auf göttlicher Inspiration beruhende Fähigkeit betrachtet wurde (vgl. Hermann 33/6; anders Brunner 93f).

b. Vorderasien. In Vorderasien trafen Menschen verschiedener Zunge weitaus häufiger aufeinander als in Ägypten. Daher muß es dort schon früh ein sehr entwickeltes D.wesen gegeben haben. Um so überraschender ist es, daß bisher nur ziemlich wenige u. oft nur wenig ergiebige Zeugnisse für das D. gefunden wurden. Einer der Gründe dafür mag sein, daß die Ausdrücke für ,dolmetschen', ,übersetzen', in den einzelnen Sprachen bisher noch weithin ungeklärt geblieben sind. Für die von C. Bezold, Babylonisch-assyrisches Glossar (1926) 77a angegebene Bedeutung ,übersetzen (?)' des Verbums šutēšuru ,in Ordnung halten' fehlt bisher ein glaubwürdiger Beleg. Das einzig ganz sichere Wort für D. im Akkadischen ist targumannu(m) (einmal turgumannu geschrieben), aus dem aramäisch ta/urgemānā, arabisch turǧumān, Dragoman u. auch Dolmetscher entlehnt ist. Das Wort hängt zusammen mit hethitisch tarkummāi-, verkünden, deuten, erklären, übersetzen. Dabei ist es vorläufig nicht auszumachen, ob targumannu aus dem Hethitischen entlehnt ist oder, wahrscheinlicher, diese beiden Wörter einer dritten Sprache entlehnt sind (so J. Friedrich, Hethitisches Wörterbuch [1952] 215). Die ältesten Zeugnisse für targumannu stammen bezeichnenderweise aus dem Handelszentrum Kanesch in Kappadokien, sicher einer mehrsprachigen Stadt mit assyrischer Handelskolonie. Hier gab es vor 1800 vC. schon einen rabi targumannē, ,Chef der D.' (Babylonian Inscriptions in the Collection of J. B. Nies 6 [New Haven 1944] 193_1), also vielleicht eine Art D.zunft. Eine andere Urkunde (Cuneiform Texts from Cappadocian Tablets in the British Museum 4 [Lond. 1927] 29b 7. 30) spricht von der Entlohnung des D. In der Amarnazeit (14. Jh. vC.) mit ihrem regen Auslandsverkehr werden D. in der diplomatischen Korrespondenz erwähnt (J. A. Knudtzon, Die El Amarna-Tafeln [1915] 11, 6. 10. 16; 21, 25; E. Weidner, Keilschrifturkunden aus Boghazköi 3 [1922] 27, 6); über ihre Tätigkeit erfahren wir aber nichts. In die akkadischen Briefe sind, zT. als Glossen, Wörter aus anderen Sprachen (Ägyptisch, Churritisch, Kanaanäisch usw.) in beträchtlicher Zahl eingestreut. In den etwa gleichzeitigen akkadischen Urkunden aus Nuzi nahe Kerkuk, einer wichtigen Stadt des Mitannireichs, begegnet mehrfach ein Funktionär tarkummas(ḫ)u, von dem eine Urkunde 58 Vertreter aufzählte (E. Lacheman: Harvard Semitic Series 15 [Cambr., Mass. 1955] 64); seine Funktionen sind aber noch nicht erkennbar, jedoch ist der sprachliche Anklang an targumannu recht auffällig. Einen D. namens Gikî aus dem nordwestiranischen Lande Man nennt eine neuassyrische Urkunde (C. H. W. Johns, Assyrian Deeds and Documents 2 [Cambridge 1901] 865, 7); in einem gleichzeitigen Brief steht targumannu in zerstörtem Zusammenhang (L. Waterman, Royal Correspondence of the Assyrian Empire 1 [Ann Arbor 1930] 387 Rs. 5). Im Sumerischen entsprach wahrscheinlich i_5-bal ,Worttauscher'; dieses wird anderswo durch akkadisch nāpalû ,Beantworter' (zu apālu ,antworten') wiedergegeben, das danach wohl auch D. bedeutet; es ist außerhalb der Wortlisten bisher nur in zweisprachig sumerisch-akkadischen Hymnen nachweisbar, die einen Gott ,nāpalû der Herzensfreude' nennen (RevAssyr 11 [1914] 147, 13; ebd. 12 [1915] 83, 52 mit sumer. Entsprechung un-gi ,Wortwender'), also in metaphorischem Gebrauch (vgl. J. Lewy: HebrUnCollAnn 25 [1954] 197_0). In den spätbabylonischen Briefen u. Urkunden der Chaldäer-, Perser- u. Seleukidenzeit (nach 600 vC.) begegnet schließlich anstelle der beiden älteren Wörter das aus aramäisch sefīrā entlehnte sipiru sehr oft, das vielleicht ebenso wie reichsaramäisch sāfrā, jünger hebr. sōfēr u. γραμματικός den Schreiber bezeichnete, der fremdsprachige Texte lesen u. sogleich übersetzen konnte (Lewy aO. 195/200). Für diese aus den Texten selbst nicht zu beweisende Auffassung könnte das mit s. bisweilen wechselnde Wortzeichen A.BAL sprechen, wenn wir dieses als eine jüngere Form von sumerisch i_5-bal (s o.) auffassen dürfen (vgl. E. Ebeling: ZAssyr 50 [1954] 212). D. waren damals deswegen besonders notwendig, weil das Volk in Babylon aramäisch sprach, die Ur-

kunden aber meist babylonisch abgefaßt wurden. Dazu mußte unter den Achämeniden auch das Altpersische verdolmetscht werden. Vereinzelt hören wir von einem Versagen der D.kunst. So rühmt sich Assurbanipal von Assyrien, daß der Gott Assur ihm das Verständnis der Sprachen von Ost u. West ermöglicht habe; trotzdem verstand niemand in Nineve den Gesandten des Lyderkönigs Gyges (A. C. Piepcorn, Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal 1 [Chicago 1933] 16 V). – Das D.wesen im alten Vorderasien wurde bisher noch nie monographisch behandelt. Eine eingehende Untersuchung würde sicher wesentliche Ergänzungen zu diesen vorläufigen Bemerkungen ermöglichen. Vgl. *Übersetzung.

c. Israel. Auch Israel kannte D., vielleicht von Ägypten oder Babylon her. Wenn sich Joseph in Ägypten die Reden seiner Brüder durch einen D. wiedergeben läßt, folgt er landesüblichem Brauch (Gen. 42, 23). Am Hofe Nebukadnezars erhielten Knaben der jüd. Gefangenen chaldäischen Sprachunterricht, um später als zweisprachige Helfer zu dienen (Dan. 1, 3/5), ähnlich wie die Ägypter unter den Fremden Beamte auswählten (oben Sp. 27; persische Sitte ist nach Kautzsch, AT 2^4, 462 die angeblich dreijährige Ausbildungszeit in Babylon; anders B. Meißner, Babylonien u. Assyrien 2 [1925] 327). Der im AT für D. gebrauchte Terminus mēlīṣ (LXX: ἑρμηνευτής; Vulg. interpres), welcher zunächst ‚Wortführer, Sprecher' bedeutet (L. Koehler-W. Baumgartner, Lexicon Vet. Test. [1953] 481), wird auf die babylon. Gesandten angewandt, die sich nach einer Wunderheilung durch Jahwe erkundigen, Leute also, die nicht nur sprachkundig, sondern auch spiritueller Einsichten fähig waren (2 Chron. 32, 31). Nicht auf Fremdsprachenbeherrschung bezieht sich die Erwähnung der treulosen ‚Sprecher' Israels, d. i. der Richter u. Könige (Is. 43, 27). Für den sterbenden Menschen kann ein Engel ‚Fürsprecher' (mēlīṣ) bei Gott sein (Iob 33, 23). Ohne ausdrücklich mit diesem Terminus bezeichnet zu werden, erschließt ein als Deuter dienender Engel die Bedeutung gottgesandter Gesichte (Zach. 1, 9: malakah, LXX: ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί; Jeremias, ATAO 736 ‚D.-Engel'). – Die Sprachenverhältnisse in Palästina, welche D. erforderlich machen konnten, führten vor allem in Kriegszeiten zu besonderen Bräuchen. So will bei der Belagerung Jerusalems durch den Assyrer Sanherib iJ. 701 der Palastvorsteher Eljakim die Kapitulationsverhandlungen mit dem assyr. ‚Obermundschenk' an der Stadtmauer aramäisch führen, damit die Einwohner nichts verstehen; der Assyrer, welcher Schreiber u. Kanzler, also wohl auch D., bei sich hat, bevorzugt aber gerade hebräisch, um mit seinen Warnungen vor Hiskia u. Jahwe an das Volk zu appellieren (2 Reg. 18, 26/35). Ähnlich spricht Josephus, der jüd. Vertrauensmann im röm. Heer, bei den Übergabeverhandlungen von Gischala im Hinblick auf die kämpfende Truppe des Gegners ‚hebräisch', d. h. hier wohl syrisch (b. Iud. 4, 38), u. bei der Übergabe Jerusalems wird die Proklamation des Titus von Joseph. wegen der Unkenntnis des Griechischen in der Stadt ins Aramäische übertragen (b. Iud. 6, 96; vgl. G. Bardy, Quest. 12). ‚Hebräisch' wurde von Agrippa u. seinen Freigelassenen, wenn sie unter Griechen waren, wie eine Geheimsprache verwendet (Ios. ant. Iud. 18, 228; zum Ganzen A. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Joseph. [1932] 239). In den meisten genannten Fällen waren keine D. nötig, da die Redenden zweisprachig waren. Eine Dolmetschleistung ist aber sicherlich vorauszusetzen, wenn die missionarische Verkündigung des Judentums als ein ἑρμηνεύειν bezeichnet wird (Ign. ad Philad. 6, 1: Ἰουδαϊσμὸν ἑρμηνεύῃ ὑμῖν). – Eine besondere Rolle spielt d r D. im Synagogengottesdienst (Strack-B. 4, 153/88). Seit Esra den jüdischen Heimkehrern aus dem Exil die Thora aus dem hebr. Text ins Aramäische, die zeitgenössische Gemeinsprache in Palästina, ‚vom Blatt weg' übertragen ließ, kamen ‚targume' auf (H. Schaeder, Esra der Schreiber [1930] 51/3; W. Rudolph, Esra u. Nehemia [1949] 146/9). Im hellenisierten Palästina wurden aramäische Predigten gehalten, die für die Stadtbevölkerung teilweise ins Griechische übertragen wurden (S. Lieberman, Greek in Jewish Palestine [New York 1942] 2). In der rabbinischen Literatur werden die Eignung eines D. (meturgemān, turgemān) hinsichtlich seines Alters u. seiner Bildung, sein Verhalten zum Vorleser u. die Art seines Vortrags näher diskutiert. Eine wichtige Frage ist dabei das Verhältnis der Übersetzung zum Urtext der Thora, inwieweit sie wortwörtlich oder frei sein u. Zusätze oder Kürzungen enthalten darf (Belege bei Strack-B. 4, 161/5). Ähnliche Erwägungen werden für die Übersetzung der Propheten-Lektion (ebd. 3, 465/7) u. der Sabbat- u. Festpredigten angestellt

(ebd 1, 579; zum Ganzen vgl. auch Gächter 171/6). – Das hellenistisch-jüd. Schrifttum verlieh dem D., der in Israel im fremdsprachlichen Geschäftsverkehr sowie im Gottesdienst hauptsächlich als praktischer Helfer auftrat, den Charakter des von göttlichen Mächten inspirierten Propheten u. Weisen, im Einklang nicht nur mit platonischen Ideen (unten Sp. 35), sondern auch mit der etymologischen Verknüpfung von ἑρμηνεύς, ἑρμηνευτής mit dem Namen des Gottes Hermes (oben Sp. 25). Für Philo, in dessen Schriften dieser Gedanke dominiert (zB. v. Mos. 1, 277; leg. Gai 99; hierzu vgl. Hippol. ref. 5, 7, 29), wird das Nebeneinander von nüchternen Auslegern u. verzückten Offenbarungsmittlern ausgedrückt durch die Gestalten des Aaron u. des Moses (det. pot. ins. 39f: zu Exod. 4, 16, 7, 1; Moses als ‚Prophet' der Offenbarung auch bei Ios. ant. 3, 87). In übertragener Bedeutung ist dann auch der Logos D. (ἑρμηνεύς) göttlicher Gedanken (Philo det. pot. ins. 133; migr. Abr. 81; weitere Stellen bei Behm; zur Nachbarschaft mit dem προφήτης: Fascher 125f. 134f). Die Verbindung des D. als praktischer Handlanger u. als Erschließer höherer Werte, welche für den Alten Orient, insbesondere Ägypten, charakteristisch war, ist jedenfalls auch in Israel anzutreffen.

d. Griechenland. Die selbstbewußte Haltung der Griechen gegenüber den ‚fremdsprachigen' *Barbaren (oben Bd. 1, 1173; diesen Sinn hat ‚barbarus' noch Ov. trist 5, 10, 37) ließ sie nur ungern ein anderes Idiom erlernen; darum mußten die griech. Kolonisatoren, Reisenden, Händler u. Soldaten häufig D. gebrauchen. Sprachmächtige Leute wie der sagenhafte Urkönig Athens Kekrops, der angeblich zwei Sprachen beherrschte (διφυής; Eus. chronogr. [Karst, Reg. s v. Kekrops Diphyes]; Nonn. in Greg. Naz. 374, 30f West; vgl. PW 11, 120, 43f) u Königin Kleopatra, welche ausländischen Botschaftern in ihrer Sprache Antwort geben konnte (Plut. Ant. 27), werden darum rühmlich hervorgehoben. Einen ‚Mann mit drei Herzen' nennt Gellius lobend den griechisch, oskisch u. lateinisch sprechenden Qu. Ennius (17, 17). Anderseits wird in der Antike das Sprachenproblem, wo wir seine Erwähnung erwarten, oft gar nicht angerührt; so bleibt es offen, wie sich Pythagoras bei seinen Studien in Ägypten u. Babylon (Trog. 20, 4, 3) u. Herodot auf seiner Ägyptenreise verständigt haben. Eigene D.-Benutzung erwähnt Herodot nur einmal (2, 125); unklar bleibt auch die Sprache bei der Unterhaltung des jüd. Königs Agrippa in der Gefangenschaft mit einem wahrsagenden Germanen (Ios. ant. Iud. 18, 6, 7; zum Ganzen vgl. Gehman 59f). Dolmetschen spielt auch in der Literatur eine Rolle; so fordert bei Aeschyl. der Chor einen D. für ein Gespräch zwischen Kassandra u. Klytämnestra (Ag 1046f). Bei Aristoph wird eine Unterhaltung eines schlecht griechisch sprechenden Persers mit dem dolmetschenden Herold ins Lächerliche gezogen (Ach. 100f). Die Notwendigkeit des Sprachmittlers ist dadurch um so deutlicher dargetan. Vor allem in Schilderungen der großen Heerzüge wie der Anabasis der 10000 Griechen zum Pontus u. des Zuges Alexanders d. Gr. nach Indien finden D. zwischen Griechen u. Barbaren Erwähnung (Belege nach Xenophon, Arrian, Plut , Curtius Rufus usw. bei Gehman 33f). Der Sprachenkenner stammt dabei manchmal von mehrsprachigen Eltern ab wie der Skythenprinz Skylas, dessen skythische Mutter griechisch beherrschte (Herodt. 4, 78), oder einer der Dragomane Alexanders, welcher einen lykischen Vater u. eine persische Mutter hatte (Plut. Alex. 37; Gehman 17). Auch Barbarenkinder, die in Athen als Sklaven griechisch erlernt hatten, konnten als D. dienlich sein (Xen. anab. 4, 8, 4). Freilich reichte bloße Sprachenbeherrschung zur Verständigung dort nicht aus, wo die Gesprächspartner in einer ganz verschiedenen Vorstellungswelt lebten, u. wo der D. bildungsmäßig ihrer beider Niveau nicht erreichte. So nützten Alexander dem Gr. drei indische D. gar nichts, um den indischen Asketen Mandanis vom Wert griechischer Philosophie zu überzeugen (Strabo 15, 1, 64; vgl Gehman 34). D.ausbildung, wie Alexander sie einrichtete, indem er 3000 persischen Knaben Griechisch beibringen ließ (Plut. Al. 47, 3), geht auf altorientalische Einrichtungen zurück. Für das 7. Jh. berichtet Herodot, König Psammetich I habe ägyptische Knaben in eigens angelegten Lagern durch jonische u. karische Soldner zu D. ausbilden lassen (2, 154). Erziehung junger Ausländer, welche eine Erlernung der Gastlandsprache eingeschlossen haben muß, geht im Nilland bis ins MR zurück (Hermann 30/2; über die vielleicht aus Ägypten übernommene persische Sitte, vgl. oben Sp. 31). – In Hellas gewann das Dolmetschen dadurch einen eigenen Beiklang, daß der Terminus ἑρμηνεύς, ἑρμηνευτής Träger einer mythisch verstandenen Ideologie vom Mittlertum u. von der

göttlichen Inspiration wurde. Im Hintergrund steht hier die bei Homer u. ebenso bei den Hethitern nachgewiesene Vorstellung, daß Götter u. Menschen verschiedene Sprachen reden (vgl. J. Friedrich, Göttersprache u. Menschensprache im hethit. Schrifttum: Festschrift A. Debrunner [Bern 1954] 135/9). Plato, der diese Vorstellungen hauptsächlich pflegt, nennt die priesterlichen Wahrsager dementsprechend ,D. zwischen Göttern u. Menschen' (rep. 290C; Ion 534e). Der Rhapsode, der Dichtwerke wiedergibt, ist ihm ein ,D. von D.' (ebd. 535a: ἑρμηνέων ἑρμηνεύς). Oedipus war ähnlich D. der Sphinx (Plaut. poenul. 444f). Die ἑρμηνεία ist eine göttliche Gabe, durch welche Seher u. Seherinnen, wie zB. die Pythia, dunkle Orakelsprüche interpretieren können (Plato Tim. 72a; Xenoph. mem. 4, 3, 12; vgl. Behm 660f). In bildlicher Redeweise ist demzufolge zB. der Logos ,D. der Gesetze' (Plato leg. 10 [907 D]) oder ,ratloses Schweigen .. D. der Gedanken' (Eurip. Androm. frg. 21 [31 Matth.]). Auch konnten die Chaldäer die Planeten wegen ihrer schicksalvermittelnden Kraft D. nennen (Diod. 2, 30) u. Plut. die Musik als ἑρμηνεία bezeichnen (mus. 22. 36 [2, 1142d. 1144d/c]). Die Notwendigkeit, den Menschen die Gedanken höherer Wesen durch D. zu vermitteln, besteht nicht immer; denn sie können auf sie auch wortlos durch die Luft übergehen (vgl. W. Theiler, Die Sprache des Geistes in der Antike: Festschrift A. Debrunner [Bern 1954] 431/40).

II. Rom. a. Allgemeines. Als ein besonderes Kuriosum wird von Lukian mitgeteilt, daß ein Pontierfürst sich von Nero einen Tänzer ausbat, durch dessen Pantomimen er seinen vielsprachigen Barbarenvölkern seine Absichten ohne viele D. ausdrücken lassen wollte (Lucian. salt. 64). Der Sprachennot stehen die Fähigkeiten sprachmächtiger Männer gegenüber wie etwa des pontischen Fürsten Mithridates (Eupator), welcher 22 Sprachen beherrschte (Plin. n. h. 25, 6; 7, 88; Val. Max. 8, 7 ext. 15f; Gell. 17, 17; 50 Sprachen macht daraus PsAur. Vict. vir. ill. 76, 1; vgl. Hermann 44_{94}). Allgemein meint Plinius, der andersredende Mann aus einem fremden Lande sei gleichbedeutend mit einem solchen, der gar nicht existiere (n. h. 7, 1, 1, 7); ähnlich redet Cicero von Taubheit füreinander, wo sich einmal griech. u. röm. Philosophen nicht verständigen konnten (Tusc. 5, 40, 116). Zum Untergang einer Menschengruppe führte es, als die von Sulla in einen See gedrängten Leute des Archelaus ihr Bittflehen um Gnade nicht lateinisch ausdrücken konnten (Appian. bell. Mithr. 50). Daher zieht man bei Sprachschwierigkeiten, auch wenn sie weniger gravierend waren, einen D. immer gern heran. Zu Sullas Zeit geschah es sogar, als ein für einen leibhaftigen Satyr gehaltener Kretin eine Art Pferdegewieher u. Ziegengemecker von sich gab; dieses konnte allerdings, heißt es, kein D. übersetzen (Plut. Sulla 27, 2). Für die griech. Sprache benötigten die Römer seltener D., da es den Gebildeten geläufig war u. sie seit der späten Republik von griech. Ammen her meist zweisprachig waren (Belege bei Hermann 41). In Rom waren die D. öfters Sklaven oder Freigelassene wie zB. ein gewisser Cn. Public. Menander, bei dem umstritten war, ob er dem einheimischen oder dem römischen Bürgerrecht unterlag (Cic. pro Balb. 11, 28; Dig. 49, 15, 3; vgl. Mommsen, StR 1, 352; Gehman 57_{139}). Selbst wo wegen der Kenntnis der Fremdsprache ein D. überflüssig war, wurde manchmal ein solcher verwendet, um durch Einschaltung des Mittelmannes die Distanz zu den Barbaren zu vergrößern u. das eigene Prestige zu erhöhen (Val. Max. 2, 2, 2; Gehman 56_{137}). Sogar mit den eigenen Landsleuten wurde aus Stolz durch einen D. gesprochen, so verfuhr zB. Hannibal nach Cannae (Val. Max. 9, 5 ext. 3). Manchmal erhielten D. ein Monopol für die Sprachvermittlung; etwa, als nach dem Verrat des Suniatus zugunsten des Dionysius v. Syrakus die Erlernung des Griechischen in Karthago verboten worden war (Trog. 20, 5, 11/3; das Verbot wurde später aufgehoben; denn schon Hannibal lernte griechisch: Corn. Nep. Hann. 13, 2). Umgekehrt liefen D. Gefahr, als potentielle Verräter von Geheimnissen getötet zu werden, wie es Kaiser Caracalla im Falle einer drohenden Invasion ins Auge gefaßt hatte (Cass. Dio 78, 6). Anderseits konnten D., zumal im Privatdienst hochgebildeter Leute, ein besonderes Vertrauensverhältnis zu ihren Vorgesetzten gewinnen (Cic. ep. fam. 13, 54; vgl. Mommsen, StR 2, 2, 368; Hermann 43). Gelegentlich wird aber auch von einem gaunerhaften D. berichtet (Cic. Verr. 3, 37, 84).

b. Verwaltung. Für den Staat werden D. bei offizieller Berührung mit ausländischen Vertretern wichtig, einmal aus praktischen Gründen, dann aber auch, weil sich die Römer trotz der verbreiteten Kenntnis des Griechischen aus Prestigegründen dieses Idioms, u. natürlich auch der Barbarensprachen, be-

wußt enthielten. Beim Senatsempfang der athenischen Philosophendeputation vJ. 154 vC. mit Karneades, Diogenes u. Kritolaos dolmetschte ein römischer Senator namens C. Acilius (Gell. 6, 14, 8f; Plut. Cat. M. 22; häufige D.anforderung im Senat setzt Cic. fin. 5, 29, 89 voraus). Seit Sulla wird bei Senatsempfängen Griechisch zugelassen (Val. Max. 2, 2, 4); mit Karthagern u. Spaniern darf man aber nur durch einen D. verkehren (Cic. divin. 2, 64, 131). In der Senatsetikette des Kaisers Tiberius wurde lateinisches Antworten auf griechisches Fragen angeordnet (Suet. Tib. 71; Cass. Dio 57, 75). Unter Kaiser Claudius durfte Herodes Agrippa seinen Dank für die Übertragung hoher Machtbefugnisse im Senat ohne einen D. auf Griechisch abstatten, da hierdurch kein Prestigeverlust zu befürchten war (Cass. D. 60, 8; vgl. Mommsen, StR 3, 960). Eine Gesandtschaft aus Ceylon, die ebenfalls unter Claudius nach Rom kam (oben Bd. 2, 1082), benutzte aus praktischen Gründen aber einen römischen Freigelassenen, der auf einer Reise ceylonisch gelernt hatte (Plin. n. h. 6, 88). Bei einer Bittaudienz vor Nero wurde die Rede des vermutlich griechisch sprechenden Armenierkönig Tiridates den Anwesenden von einem Prätorianer ins Lateinische übersetzt (Suet. Nero 13). – Für das Staatsleben bedeutsam war die Auslegung der Amtssprache durch Leute, die in gewissem Sinne D. waren; vor allem mußten von ihnen Gesetze interpretiert werden. So berichtet Varro von der zunächst sprachlichen Erklärung des Zwölftafel-Gesetzes iJ. 451 (Varro l. l. 5, 22). In engerem Sinne juristisch war die Auslegung des Gesetzesinhaltes, eine Arbeit, die sich schon wegen des Zwanges zu klaren Definitionen mit der D.-Arbeit berührte (Hermann 38f). Geschichtlich bedeutsam ist die Entwicklungstendenz der Kaiserzeit, die Gesetzesinterpretation mehr u. mehr vom Einzelrichter auf den Kaiser als höchsten Richter zu übertragen, der damit in gewisser Weise D. der im Gesetz verankerten göttlichen u. menschlichen Willensbekundungen wurde (vgl. Klingmüller, Art. Interpres: PW 9, 1708f). Ebenfalls innerhalb der Verwaltung stellten in Rom die die alte Sakralsprache auslegenden ‚interpretes' eine Art D. dar. So interpretierte zB. das Zehnmänner-Kollegium die Sibyllinischen Bücher (Liv. 10, 8, 2), nachdem diese hl. Schriften schon zZ. des Tarquinius von griech. D. ins Lateinische übersetzt worden waren (Belege bei Hermann 37_{46}). Prodigien- u. Horoskop-Interpretationen erforderten erklärende D. in weiterem Sinne (ebd. 37f). – Außerhalb Roms, d. h. zunächst in den Provinzen, war Latein Amtssprache; dabei war Verkehr mit den Einheimischen mittels eines D. öfters aus Nationalstolz geboten, auch wenn die römischen Beamten die Landessprache beherrschten, wie zB. in Sizilien zZ. des Verres (Belege nach Cic. Verr. bei Gehman 56). Von Cato d. Ä. heißt es, er habe an die Athener eine griech. Rede gehalten; das Faktum ist aber umstritten (vgl. Plut. Cato M. 12, Gehman 47). Im Gespräch mit dem von ihm besiegten Perseus schaltete Aemilius Paulus aus Generosität einen D. aus; in der offiziellen Gerichtssitzung wurde die Bekanntmachung der Senatsmaßnahmen dann aber durch einen D., den Praetor Cn. Octavius, aus dem Lateinischen ins Griechische übertragen (Liv. 45, 29). Röm. Gesandte in Griechenland hatten wohl stets einen D. bei sich; dem Cic. diente zB. Cn. Publicius Menander (Cic. Balb. 11, 28). In Gallien waren sie weniger nötig, da dort als Verwaltungssprache Latein vorherrschte (J. C. Rolfe, Did Liscus speak Latin?: ClassJourn 7 [1911/2] 127). In Ägypten mußten während der Kaiserzeit griech. Verwaltungsurkunden in die lateinische Amtssprache übertragen werden (R. Calderini, De interpretibus quaedam in papyris: Aegyptus 33 [1953] 341/6). Inwieweit die hier erwähnten ἑρμηνεῖς = interpretes, Übersetzer am Schreibtisch oder D. waren, die das mündlich Vernommene in der anderen Sprache niederschrieben, ist schwer zu entscheiden. Über den D. eines röm. Prokurators in Syrien vgl. F. Cumont, L'Égypte des Astrologues (Brux. 1937) 32_4. In Rom selbst wurde für den Verkehr mit den Fremden, zunächst den Sizilianern u. Sardiniern, die Einrichtung des Fremden-Praetors geschaffen, über dessen D.eigenschaften aber nichts Näheres mitgeteilt wird (D. Daube, The Peregrine Praetor: JRS 41 [1951] 67). Zu den ‚apparitores' der Magistrate u. zum kaiserlichen Hof gehörten in der Kaiserzeit stets wirkliche D., die mit offiziellem Titel auch inschriftlich genannt sind (Orelli-Henzen 6319. 4204). Noch um 400 nC. werden für die Kanzlei des ‚magister officiorum' D. der Barbarensprachen erwähnt (Not. dign. orient. 11, 56; Hermann 42). Von einzelnen solcher D. sind Denksteine u. Grabinschriften aus Rom u. der Provinz erhalten (Belege ebd. 43).

c. Heer. Vor allem im Krieg waren D. er-

forderlich. Cicero nennt sie neben sehr hohen Unterhändlern (nuntios pacis ac belli, oratores, interpretes, bellici consilii auctores; Cic. vatin 15, 35), im allgemeinen waren aber die Heeres-D., die mit Einheimischen umzugehen hatten, Leute niederen Standes. Schon beim Marsch auf Rusellae (301 vC.) mußte dem röm. Anführer Etruskisches verdolmetscht werden (Liv. 10, 4). In einem Vielvölkerheer wie dem karthagischen entstanden durch das Sprachengewirr leicht Mißverständnisse (Liv. 23, 5, 11, Polyb. 11, 19; Gehman 25). Um dieses Völkergemisch zusammenzuhalten, ließ Hannibal zB. vor der Schlacht bei Zama (202 vC.) die verschiedenen Einheiten durch die Führer in ihrer Sprache anfeuern (Liv. 30, 33; Polyb. 15, 12; Gehman 28). Bei Begegnungen antiker Heerführer aus feindlichem Lager zu Friedensverhandlungen waren diese meist nur von ihren D. begleitet. So trafen sich nach Zama Scipio u. Hannibal (Polyb. 15, 6; Liv. 30, 30; 202 vC.). Im karthagischen Heer hatte der gallische Anführer Autaritus infolge seiner punischen Sprachkenntnisse großes Ansehen (Polyb. 1, 80). Bei einer Meuterei unter den karthagischen Soldaten war Parole des Aufstands ein einzelnes griech. Wort (βάλλε; Polyb. 1, 69f; Gehman 25/7). Auch beim Alpenübergang des Hannibal wurden D. verwendet (Polyb. 3, 44; Gehman 29). Briefe an Hannibal, welche den Boten des Hasdrubal abgenommen worden waren, wurden dem Römer Claudius Nero durch einen punischen D. übersetzt (Liv. 27, 3, 5; Gehman 50). In den gallischen Kriegen Caesars traten oft D. auf (b. Gall. 5, 36, 1: 1, 47, 4; 1, 44, 12). Wenn Caesar mit einem gallischen Römerfreund redet, wird der normale D. ausgeschaltet u. ein höherer Vertrauensmann hinzugezogen (cotidianis interpretibus remotis per C. Valerium Procillum .. cum eo [= Diviciaco] colloquitur; b. Gall. 1, 19, 3). Eine Geheimkonferenz mit einem besonders vertrauenswürdigen D. war das Treffen des Sulla mit Bocchus v. Mauretanien, in dem es um die Gefangennahme des Jugurtha ging (Sall. Iug. 109, 4). In Pannonien sind im 3. Jh. nC. ein germanischer, ein sarmatischer und ein sakischer D. nachgewiesen (vgl. Barkoczi). Weitere Belege von Heeres-D. vgl. bei Hermann 44f.

d. Handel. Sprachkenntnisse, welche den D. ausmachen, erwarb sich der Römer öfters auf Reisen. Ovid zB. lernte Getisch u. Sarmatisch im Exil (Ov. trist. 5, 12, 58f; vgl. Pont. 3, 2, 40, 4, 13, 17). Vor allem Kaufleute eigneten sich Sprachkenntnisse an. Die mangelnde Beherrschung des Spanischen behinderte zB. den Spanien-Handel (Sall. Iug. 18). Von D. unter den Kaufleuten reden die Historiker, welche ihnen wichtiger scheinende Dinge festhalten wollen, meist nur ausnahmsweise (vgl. Tac. ann. 2, 62); ihre Verwendung ist so selbstverständlich, daß die Erwähnung unterbleiben kann. Von historischer Bedeutung war es aber zB., wenn sprachkundige Kaufleute in Gallien einen Mann wie Caesar mit Nachrichten versorgten (bell. Gall. 4, 20, 4; vgl. Gehman 52).

C. Christlich. I. Neues Test. Im Bereiche des Christentums wird das D.problem durch die Frage berührt, wie sich die Sprache der Evv. zur Sprache von Jesu Verkündigung verhält. Mag Jesu Grundsprache nun ein reines Aramäisch gewesen sein (M. Black, An Aramaic approach to the Gospels and Acts² [Oxf. 1954] 206) oder ein aramäisch gefärbtes Hebräisch (H. Birkeland, The Language of Jesu [Oslo 1954] 39f), so sind die mündlich tradierten Herrenworte in den Evv. jedenfalls aus einem dieser Idiome in das Griechische übertragen worden (zur Frage der passiven oder aktiven Beherrschung des Griechischen durch Jesus selbst vgl. die Lit. bei Bardy, Quest. 4_3). Ein gewisses Dolmetschen lag bei Jesus vor, wenn er ‚Moses u. die Propheten' auslegte, wobei er Prägungen der älteren Literatur- u. Kultsprache in solche der zeitgenössischen Volkssprache umgesetzt haben muß (Lc. 24, 27). Über die Entstehung der Evv.-texte macht das bekannte Papias-Frgm. Angaben (2, 15 [Eus. h. e. 3, 39, 15]; kritische Stellungnahme zu Papias schon bei Eus. selbst: h. e. 3, 39, 11f). Papias sagt u. a.: ‚Mt. konzipierte die Herrenworte auf hebräisch (bzw. aramäisch) u. ein jeder verdolmetschte sie sich, so gut er konnte.' Für die Zeit um 130 nC. kann hieraus auf mündliche Übersetzung mündlich überlieferter Herrenworte geschlossen werden, wie sie in griechischen oder zweisprachigen Gemeinden bei liturgischen Zusammenkünften als Lesestoff verwendet wurden (vgl. J. Quasten, Patrology 1 [New York 1953] 83f). Papias teilt zur Kanonizität des Marc.-Ev. ferner mit: ‚Mc. wurde der D. des Petrus u. schrieb dessen Erinnerung an die Taten u. Worte des Herrn genau nieder. Denn er hatte den Herrn nicht selbst gehört oder ihm angehangen; sondern er folgte Petrus nach usw.' (ebd.). Die Nach-

richt von Markus als dem ,D. Petri' wird mehrfach wiederholt, so von den antimarcionitischen Evv.-Prologen (Text K. Th. Schäfer, Grundriß der Einleitung in das NT[2] [1952] 2*), von Iren. (haer. 3, 1, 1; 3, 10, 6) u. Tert. (adv. Marc. 4, 5 [CSEL 47, 431, 7]; weitere Stellen vgl. bei Gächter 161_5). Hierbei ist strittig, ob der Ausdruck ἑρμηνευτής, interpres für Mc. diesen nur ganz allgemein als ,Mittelsmann' der Überlieferung u. als ,Deuter, Ausleger', bezeichnen will (so Behm 660 mit älterer Lit.) oder im engeren Sinne als sprachlichen D. für hebräische (bzw. aramäische) Übertragungen in das Griechische bei der Verkündigung des Ev. durch Petrus (so Gächter 168/71; Clem. Al. nennt als weiteren ,D. Petri' den Glaukias, auf den Basilides seine Geheimlehre zurückführte: strom. 7, 7, 106). Den ,Lehrern' der Urgemeinde (διδάσκαλοι), welche Katechumenen-Unterricht erteilten u. die Überlieferung von Jesus mündlich u. schriftlich tradierten, mögen beide Arten von interpretatio ineinander übergegangen sein (vgl. Marrou 418f).– Dolmetschen spielte ferner bei der *Glossolalie eine Rolle. Die ,geistliche Gabe' des Zungenredens, der nach religionsgeschichtlicher Erklärung ein ekstatisches Lallen schon in heidnischen Kulten des Hellenismus zur Seite stand (C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des NT [1924] 157f), mußte nach dem Apostel Paulus durch einen διερμηνευτής verdolmetscht werden (1 Cor. 14, 28; vgl. Behm 661f; allgemein H. Rust, Das Zungenreden [1924]). Schon das NT verbindet das Zungenreden mit dem Pfingstwunder, bei dem die Gemeindemitglieder durch göttliche Inspiration unbekannte Sprachen sprachen (Act. 2, 1/11; vgl. J. C. Davies, Pentecost and Glossolalie: JournTheolStud NS 3 [1952] 228/31). Im 4. Jh., als das urchristliche Zungenreden nicht mehr als charismatischer Vorgang begriffen wird, konnte es nur noch als ein Fremdsprachenproblem des Alltags aufgefaßt werden, darum verknüpft es der Ambrosiaster mit einer Polemik gegen den Gebrauch einer anderen als der lateinischen Sprache im römischen Kult (comm. in Cor. 1, 4 [PL 17, 253/6]; vgl. Klauser 475f). Der Sinn für ,Verdolmetschung' im Sinne Platos oder Philos (oben Sp. 33. 35) scheint damit verlorengegangen zu sein.

II. Mission. Im Frühchristentum u. in der jungen Kirche trat das Sprachenproblem in den Vordergrund durch den Auftrag Jesu, den Glauben unter den Völkern zu verbreiten (Mt. 28, 10). Trotz mancher Veränderungen ist die Bedeutung des Dolmetschens in der Mission bis heute im Grunde die gleiche geblieben: jeweils die Offenbarungslehre dem Sprachgeist der neuen Umwelt zu akkommodieren (vgl. zB. H. Frick, Christl. Verkündigung u. vorchristl. Erbgut = Basl. Missionsstudien NF 18 [1938] 18). Paulus, der von Haus aus aramäisch sprechen konnte (Act. 21, 40), war hierzu durch Beherrschung des Griechischen gerüstet (Act. 21, 37ff). Als der erste bilingue christl. Prediger vor ihm kann Stephanus gelten (vgl. Bardy, Quest. 6f). Die Nachrichten über die in fremden Sprachen missionierenden ältesten Evangelisten sind legendär. So diejenige, daß unter selbstverständlicher Meisterung der Sprachenfrage der Apostel Thomas zu den Parthern u. der Apostel Andreas zu den Skythen ging (Orig. in Gen. comm. 3: Eus. h. e. 3, 1, 1). Bartholomäus soll den hebräischen Text des Ev. Mt. nach Indien gebracht haben, wo ihn nach der Legende der hl. Paternus auffand (Eus. h. e. 5, 10, 3). Von Joh. Chrysost. berichtet Theodoret glaubwürdig, bei den Skythen (Goten) habe er einheimische Priester, Diakone u. Schriftlektoren ausgebildet. ,Häufig begab er sich selbst dorthin u. predigte mit Hilfe eines D., der beide Sprachen beherrschte.' Auch veranlaßte er zweisprachige Leute, dort Missionspredigten zu halten (Theodrt. h. e. 5, 30 [330, 9f]). In Ägypten war Athanasius der griech. Kirchensprache u. der koptischen Volkssprache mächtig; in beiden hat er Predigten u. Reden gehalten (Hier. vir. ill. 87; vgl. Bardy, Quest. 44f; Nachweise koptischer Stücke aus der Feder des Athanasius bei Th. L. Lefort, St. Athanase, écrivain copte: Muséon 48 [1935] 1f. 55f). Zu Wulfila als D. u. Lektor der westgotischen, griechischen u. lateinischen Sprache vgl. K. Müller, Kirchengesch. 1, 1[3] (1941) 481.

III. Liturgie. Zu Anfang des 4. Jh. besteht für die Kirche in Palästina eine ähnliche Lage wie für die Synagoge (oben Sp. 32f). Prokop der Märtyrer soll als Vorleser u. D. in Skythopolis griechische Lesungen zum Verständnis der Judenchristen, dabei vor allem der Landbevölkerung, die Griechisch nicht verstand, ins Aramäische übertragen haben (Eus. mart. Palaest.; vgl. B. Violet: TU 14, 4 [1896] 4. 110). Beim Osterfest in der Grabeskirche zu Jerusalem erlebte im 5. Jh. die Pilgerin Egeria für Lectio u. Homilie des Bischofs griechisch-syrische u. griechisch-lateinische D. (peregr. 47, 3 [CSEL 39, 99, 13ff]). Auch Epiphanius erwähnt die liturgischen D. für

Schriftlesung u. Predigt (fid 21, 11 Holl· ἑρμηνευταὶ γλώσσης εἰς γλῶσσαν ἢ ἐν ταῖς ἀναγνώσεσιν ἢ ἐν ταῖς προσομιλίαις) Aus Thmuis in Unterägypten stammt das Euchologion des Serapion (Anf. 4. Jh), das für diesen Ort neben Subdiakonen u. Lektoren auch D. als kirchl. Funktionäre nennt (Euchol. Serap. 11 [25], 4 [2, 169f Funk]). In einer neugefundenen Osterpredigt des Melito v. Sardes aus dem 2. Jh. heißt es, die Worte des Mysteriums seien ‚deutlich gemacht' worden (διασεσάφηται); damit könnte eine Verdolmetschung des hebr. Ex.-Textes in das Griechische gemeint sein (ἡ μὲν γραφὴ τῆς Ἑβραικῆς ἀνέγνωσται καὶ τὰ ῥήματα τοῦ μυστηρίου σεσάφηται κτλ.; G. Zuntz: HarvTheolRev 36 [1943] 229; A. Wifstrand, The Homily of Melito on the Passion: VigChrist 2 [1948] 205. 217). – Bei allen diesen liturgischen D. ist es fraglich, ob sie, wie einst die D. des Esra, die Lektion ‚vom Blatt weg' frei übersetzten (oben Sp. 32), oder ob sie nur eine schriftliche Übersetzung abgelesen haben, wie sie allerdings in der Synagoge verboten war, um die Herausbildung einer neuen hl. Schrift neben der Thora zu vermeiden (oben Sp. 32). Bei Verwendung schriftlicher Übersetzungen in der Kirche brauchten die Sprachenkenntnisse u. die Bildung der D. nicht groß zu sein; denn sie mußten nur eben die Volkssprache gut lesen können. Vielleicht hängt es hiermit zusammen, daß die liturgischen D. unter den niedersten Rängen der Kirchenhierarchie aufgeführt werden (Beispiele aus Syrien bei Brightman, Lit. 578f). Wegen des erforderlichen charismatischen Charakters sind die liturgischen D. der alten Kirche aber keine Laien (so F. Wieland, Die genetische Entwicklung der sog. Ordines minores in den drei ersten Jhh. [Rom 1897] 139f. 170/2), sondern Kleriker gewesen. Die Verwendung von D. für Schriftlesung u. Predigt ist kennzeichnend für das Vorstadium der grundsätzlichen Änderung einer Liturgiesprache. Denn eine solche einschneidende Maßnahme, wie in Rom im 4. Jh. zB. der Übergang vom Griechischen zum Lateinischen, war sicherlich erst möglich, nachdem man die Untragbarkeit der älteren Kultsprache u. der Aushilfe durch Doppellesungen als Erschwerung u. Zeitverlust erkannt hatte (vgl. Klauser; Jungmann, Miss. Sollemnia 1² [1949] 65). Beim Sprachenwechsel wurden die liturgischen Texte aber nicht einfach übertragen, sondern der sprachliche Umbruch veranlaßte auch Neubildungen (H. Engberding, Der Einfluß des Ostens auf die Gestalt der röm Liturgie Ut Omnes Unum sint [1939] 61/89). Einzelne Elemente blieben auch unübersetzt. so zB. das ‚aius' (ἅγιος) in der gallikanischen Liturgie (J. Quasten, Oriental Influence in the Gallican Liturgy Traditio 1 [1943] 57) u. in allen christl. Liturgien das *‚Alleluja' u. das *‚Amen' der Synagoge (vgl. Aug. in ev. Joh. 41, 3).

IV Väteräußerungen Die Notwendigkeit des D. erfuhren die Väter manchmal selbst; zB. schon, wenn in der Laura verschiedensprachige Mönche sich nicht verständigen konnten (Cyrill Scyth. v. Euth. 18 [28, 26 Schwartz]). Die Einsiedler Ägyptens, die fast alle nur koptisch sprachen, konnten mit griechischen Brüdern nur durch D. verkehren. So schon der Vater des Mönchtums, Antonius, welcher wohl nicht einmal lesen u schreiben konnte (Athan. v. Ant. 72); er diktierte seine Briefe koptisch u. ließ sie griechisch übersetzen, wie zB. den Brief an den Abt Theodoret (Ant. ep. ad Theodrt: PG 40, 1065), vielleicht auch den an den Kaiser Konstantin (Athan. v. Ant. 81). Von den D des hl. Antonius namentlich bekannt sind Isaak (Hier. v. Hilar. 25) u. der Priester Cronius (Pallad. hist. Laus. 21, 15). Apokryph ist natürlich die Nachricht, König Abgar v. Edessa habe unter Zuhilfenahme eines syrischen D. mit Christus korrespondiert (Eus. h. e. 1, 13). In Ägypten gab es auch koptisch-lateinische D. Die Beichte mittels eines solchen bei Pachomius lehnte einmal ein Römer ab (V. Pachom 44f [PO 4 [1908], 470]) An berühmten Pilgerstätten des Ostens, wie zB. am Mosesberg des Sinai, gab es im 6. Jh. D. für verschiedene Sprachen, so u. a. drei Äbte, welche auf lateinisch, griechisch, syrisch, ägyptisch u. bessisch Erklärungen gaben (Anon. Plac. c 37/9 [CSEL 39, 183/5]; vgl B. Kötting, Peregrinatio religiosa [1950] 110). Auch in höchsten Kreisen waren D. erforderlich. So teilt Eus. mit, die Rede Kaiser Konstantins ‚An die Versammlung der Heiligen' sei von diesem lateinisch gehalten u. von D. ins Griechische übertragen worden (v. Const. 4, 32: vgl. A. Bolhuis: VigChr 10 [1956] 25/32). – Die Väter äußern sich gelegentlich auch grundsätzlich über den D., wobei der bleibende Zusammenhang des Sprachmittlers mit allgemeineren Mittlern u. Interpreten deutlich wird Tert spricht in diesem Sinne von Parabel-Interpreten (pud 8, 1 [CSEL 20, 234, 1]). Gemäß dem Zusammenhang von Ἑρμῆς u. ἑρμηνεύς erklärt Aug. den

Namen ‚Mercurius‘ als ‚medius currens‘, d. h. redenden Vermittler zwischen den Menschen (civ. D. 7, 14). Isid. versteht unter ‚interpres‘ beides: den Sprach-D. im engeren Sinne u den allgemeinen Mittler zwischen Gott u. den Menschen (et. 10, 123). Er knüpft damit an die seit Plato vielbesprochene Frage an (oben Sp. 35), ob Gott D. brauche, um zu den Menschen zu reden. Über die heidn. Auguren hatte zB. Arnob. geäußert, sie wären solche D. der göttlichen Meinungen u. Willensbekundungen (4, 35 [CSEL 4, 170, 27]). Bei Hermas herrscht die Grundvorstellung vor, die auch sonst in der Apokalyptik begegnet (etwa bei Henoch, 4 Esra, Apc. Baruch, Ascensio Jes. usw.), daß der ‚Engel‘ ein dolmetschender Mittler von Gott zu den Frommen sei (vgl. M. Dibelius, Der Hirt des Hermas [1923] 494; ders , Der Offenbarungsträger im ‚Hirten‘ des Hermas. Harnack-Ehrung [1921] 105/18; das im gleichen Text ähnlich als ‚Mittler‘ fungierende ‚Weib‘ wurde mit der ‚Sibylle‘ in Verbindung gebracht von E. Peterson, Beiträge zur Interpretation der Visionen im Pastor Hermae: OrChristPer 13 [1947] 624/35). Besonders PsDionys. Areop. baut die Mittler-Vorstellungen für seine Himmelshierarchie aus. Die Engel sind bei ihm allgemeine Mittler u. die Erzengel nehmen eine höhere Stellung von D. ein (τῆς ὑποφητικῆς τάξεως: cael. hier. 9, 2 [PG 3, 257 C]; vgl. 4, 4 [193]). Demgegenüber erklärte Clem. Al., Gott habe nicht nötig, vielsprachige Äußerungen wie von menschlichen D. abzuwarten, da er die Seelen ohne redende Vermittler erkennen könne (strom. 7, 43, 4). Auch die Frage, ob Dämonen D. zwischen Gott u. Menschen sein könnten, wird erörtert. Die Auffassung des Apul., daß die Dämonen als Mittler die menschlichen Bitten zu Gott hinauf- u. die göttliche Hilfe zu den Menschen herabbrächten, verwirft Aug.; denn die Dämonen seien ja nur Schadegeister (civ. D. 8, 21 f. 24). Die vorstehenden Textstellen über den Mittler (*Mesites), die vom Sprachen-D. scheinbar etwas wegführen, sind in unserem Zusammenhang wichtig, weil sie die theologische Bedeutung des letzteren zeigen Insofern Mittlertum, in der Weltordnung oder zwischen Menschen, wesentlich christlich zu nennen ist, befindet sich der Sprachmittler nach Auffassung der Väter in einer naturaliter christlichen Position Daß der Sprachbegabte auch Ablehnung fand, zeigt die Äußerung bei Ephrem dem Syrer, ihn übergehe Gott u. wende sich ‚dem Stummen‘ zu (hymn. Nisib. 2, 169 f).

V. Konzilien. Eine wesentliche Voraussetzung kirchlicher Zusammenkünfte wie der großen ökumenischen Synoden u. Konzilien war die sprachliche Verständigungsmöglichkeit der Teilnehmer, die aus vielen Ländern stammten u. aus hohen u. niederen geistlichen Würdenträgern ebenso wie aus Laien bestanden (zur Zusammensetzung der Synoden vgl. Hefele 1, 15/28). Da die Konzilien zunächst im Osten stattfanden, war Griechisch die Verhandlungssprache. Allerdings sprechen ältere Reste von Konzilsakten in stärkerem Umfange für lateinische Verhandlungen, als dies früher auf Grund der späten griech. Abschriften, welche latein. Elemente älterer Vorlagen ausmerzten, angenommen worden ist (E. Schwartz, Zweisprachigkeit in den Konzilsakten: Philol 88 [1933] 245/53). Während griechisch Redende in Nordafrika zZ. des Aug. nicht selten waren (B. Altaner, Aug. u. die griechische Sprache: Pisciculi [1939] 19/40, bes. 23 f), ging die Kenntnis des Griechischen im übrigen Westen aus verschiedenen Gründen, so zB. durch den Hunneneinfall (um 400), rapide zurück. So mußte schon Papst Damasus sich für seine kirchliche Ostkorrespondenz von einem Sprachenkenner wie Hieronymus Hilfe erbitten (Hier. ep. 130). Die päpstlichen Notare u. Legaten, die an Synoden im Osten teilnahmen, verlasen ihre Akten meist lateinisch; so zB. in Ephesus (431) der röm. Notar Siricius, während der röm. Legat Philippus nach Erfüllung dieses Brauchs, d. h. der Gewährleistung des röm. Prestiges, die von Arcadius für die Nichtlateiner geforderte griechische Übersetzung konzedierte (Mansi 4, 1282 f). Die Legaten beteiligten sich dann aber kaum an der Diskussion, weil sie ihrerseits nicht genug Griechisch verstanden (Steinacker 333 f). Aus den gleichen Schwierigkeiten heraus entsandte Leo I auf das Konzil v. Chalkedon (451) den Griechen Julianos v. Kos (Mansi 6, 132), der dann am Hofe v. Kpel die ständige Vertretung Roms behalten hat. Trotzdem macht der Kontakt Schwierigkeiten, so daß sich Leo beklagt, seine Schriftsätze würden von den in sprachlicher u. theologischer Hinsicht unfähigen D. des Ostens mißverstanden (imperiti et maligni interpretes; vgl Steinacker 334). Umgekehrt war es zZ. Leos in Rom unmöglich, die griech. Akten v. Chalkedon genau zu verstehen, so daß der Papst den gleichen Julianos um eine lat. Über-

setzung angehen mußte (Mansi 6, 224: gestorum synodalium, quae omnibus diebus concilii in Chalcedonensi civitate confecta sunt, parum clara propter linguae diversitatem apud nos habetur instructio). Auch Papst Coelestin beklagt sich, in Rom keinen D. zu haben, der ihm die Briefe des Nestorius v. Byzanz richtig übertragen könne (Mansi 4, 1026 D). Papst Vigilius, der vor seiner Papstwahl als Apokrisiar selbst in Kpel tätig war, hatte, wie er im Constitutum de tribus capitulis zugibt, genau so wenig Griechisch gelernt wie seine Würdenträger (nostri = die mitunterzeichnenden italischen, afrikanischen u. illyrischen Bischöfe u. einige Kleriker aus Rom Mansi 9, 98 D). Im 6. Jh. verwendet die römische Kirche erstmalig einen Nichtrömer dauernd als D. für griech.-lateinische Übertragungen: den skythischen Mönch Dionysius Exiguus, der zB. den alexandrinischen Libellus für Papst Anastasius übersetzt hat (Mansi 8, 198 A). Die für die Zeit typische Erscheinung des Dion. Exig. leitet die ,Periode des Dolmetschens' ein (Steinacker 335). Gregor d. Gr., der beiläufig die eigene Unkenntnis des Griechischen eingesteht, beklagt immer noch den Mangel an guten D. in Rom (ep. 1, 28; 3, 63; 7, 27. 29; 10, 21; 11, 55); er vermißt auch solche in Kpel, die seine Briefe dort richtig übertragen könnten (ep. 7, 27; 1, 28; Steinacker 336). Bei Gregors D.verwendung spricht übrigens auch ein Prestigebedürfnis mit; denn er verweigert einmal einer Römerin die Antwort, weil sie ihren Brief nicht in der Muttersprache, sondern griechisch geschrieben hatte (ep. 3, 63; Steinacker 337). – Weiter griff das Sprachproblem, das sich auf dem Laterankonzil vJ. 649 unter Papst Martin I erhob. Da die meisten Teilnehmer des Konzils Lateiner waren (vgl. Mansi 10, 865/8), waren D. für die Griechen erforderlich Schon die 2. Sitzung beschloß daher, die lateinisch im Stenogramm festgehaltenen Akten sofort ins Griechische übertragen zu lassen (ebd. 909/910 AB; Steinacker 337 f). Die D. des Laterankonzils bestanden aus in Rom lebenden Griechenmönchen (vgl. Mansi 10, 939/49), deren eigene Reden umgekehrt ins Lateinische übertragen werden mußten (Mansi 10, 903/4 DE: zum Ganzen Caspar, Gesch. 2 [1933] 554). Auch Papst Martin selbst war übrigens des Griechischen nicht mächtig; er mußte bei einer Vernehmung durch griech. Richter einen D. namens Innocentius zu Hilfe nehmen (Mansi 10, 856 D). Die Notwendigkeit lateinisch-griechischer Übertragungen durch D. ergab sich dann wieder auf dem 6. u. 7. ökumenischen Konzil (7./9. Jh.) Griechisch sprechende Römer wie Joh. Diaconus u. Anastasius Bibliothecarius, welche die lateinische Version des 7. u. 8. ökumenischen Konzils fertigten, bildeten als Sprachenkenner eine große Ausnahme (Steinacker 339). Obwohl Latein in Kpel bis ins 6. Jh. als eigentliche Kanzleisprache vorherrscht, ist es im 9. Jh. dort so wenig bekannt, daß es zu dem Streit zwischen Papst Nikolaus I u. Kaiser Michael über Wert u. Unwert der lat. u. der griech. Sprache kommen konnte. Überall, wo man sich angesichts der ostwestlichen Sprachensituation wohl oder übel verständigen mußte, waren D. die gerne herangezogenen Helfer. – Die vorstehend aufgeführten Fakten betreffen nicht immer das mündliche Dolmetschen, sondern beinhalten zT schriftliche Übersetzung, deren Problematik im Einzelfall wie im allgemeinen hier nicht erörtert werden kann (*Übersetzung). Wie hoch die spätere Überlieferung in der Kirche die Meisterung der Sprachschwierigkeiten auf den großen Synoden veranschlagt, zeigt die legendäre Mitteilung, Papst Leo II (682/3) sei in der griech. u. lateinischen Sprache bewandert gewesen u. habe die Akten der 6. ökumanischen Synode v. Kpel ins Lateinische übersetzt (Lib. Pont. [1, 359 Duch.]; die Angabe wurde bezeichnenderweise vom römischen Brevier übernommen: Brev. Rom., 3. VII. S. Leonis II, lectio IV).

VI. Metaphorik. Wie heidnische u. jüdische Autoren es öfters getan hatten, verwenden auch christliche die Ausdrücke für D. in metaphorischem Sprachgebrauch; dies unterstreicht die Bedeutung, welche die Vorstellung hatte. Dabei benutzt man die Metapher D sowohl zur Umschreibung von Personen wie von Sachen u. abstrakten Begriffen. Für die Irdischen bildet, nach Eus., die menschliche Fleischgestalt Jesu den ,D. des Logos' (theoph. 4, 1 [165* Gressm.]). Nach Ambr. ist Gott der ,D. von Geist u. Gemüt' (animi ac mentis interpres: Abr. 1, 7, 60 [CSEL 32, 542]): nach Greg. Naz. galt Basilius d. Gr bei seinem Bischof als ein ,D. der göttlichen (Dinge)' (or. 43, 33 [PG 36, 541 A]). Tert. spricht davon, daß der Mammon, um sich verständlich zu machen, keines D. bedürfe (adv. Marc. 4, 32 [CSEL 47, 529, 25]). In Anlehnung an Lucr. (6, 1149) nennt Lact. die Sprache ,D. des Denkens' (cogitationis interpretem ira 14, 2

[CSEL 17, 104f]) u. ‚D. des Geistes' (interpres animi: opif. Dei 10, 13 [17, 35, 13]: ins. 6, 18, 6 [CSEL 19, 546]). ‚D. des seligen Lebens' ist nach Ambr. der menschliche Verstand (mens: Jac. 1, 7, 29). – Von den Manichaern wird Jesus als der ‚dritte D.' bezeichnet: vgl. E. Waldschmidt-W. Lentz, Die Stellung Jesu im Manichäismus = AbhB 1926, 4, 38.

G. Bardy, La latinisation de l'église d'Occident: Irenikon 14 (1937) 3/20. 113/20; La culture latine dans l'Orient chrétien au IVe siècle: ebd. 313/38; La question des langues dans l'église ancienne 1 (Paris 1948). – L. Barkoczi, Ein dakischer D. in Brigetio: ArchErt 3 ser. 5/6 (1944/45) 184/92. Taf. 70,1. – J. Behm, Art. ἑρμηνεύω usw.: ThWb 2, 659/62. – A. Borst, Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung u. Vielfalt der Sprachen u. Völker 1 (1957); nicht mehr verwertet. – H. Brunner, Ägyptische Erziehung (1957). – E. Fascher, Prophetes. Eine sprach- u. religionsgeschichtliche Untersuchung (1927). – P. Gächter, Die D. der Apostel: ZKathTh 60 (1936) 161/87. – A. H. Gardiner, The Egyptian Word for ‚Dragoman': ProcSocBiblArch 37 (1915) 117/25. – H. S. Gehman, The Interpreters of Foreign Languages among the Ancients, Diss. Philadelphia 1914 (Lancaster 1914). – E. Glässer, Dolmetschen im MA: Schriften des Auslands- u. Dolmetscherinstituts der Univ. Mainz in Germersheim 1 (1956) 61/79. – A. Hermann, Dolmetschen im Altertum: Schriften des Auslands- u. Dolmetscherinstituts der Univ. Mainz in Germersheim 1 (1956) 25/59. – Th. Klauser, Der Übergang der röm. Kirche von der griech. zur lateinischen Liturgiesprache: Miscellanea G. Mercati 1 (Rom 1946) 467/82. – H. Leclercq, Art. Interprète: DACL 7, 1, 1205. – H. F. Lutz, Speech consciousness among Egyptians and Babylonians: Osiris 2 (Brügge 1936) 1/27. – H. I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité[2] (Paris 1950). – P. Peeters, Érudits et Polyglottes d'autrefois: BullAcRoyBelge 5, 21 (1935) 123/44. – H. J. Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit (1950); Theologie u. Geschichte des Judenchristentums (1949). – H. Steinacker, Die römische Kirche u. die griech. Sprachkenntnisse des FrühMA: Festschrift Th. Gompertz (Wien 1902) 324/41. – K. Thieme, Die Bedeutung des Dolmetschens für die ‚Weltgeschichte Europas': Schriften des Auslands- u. Dolmetscherinstituts der Univ. Mainz in Germersheim 1 (1956) 9/24. – ThesLL s. vv. interpretatio, interpretor (unveröffentlicht).

A. Hermann. BI b: W. von Soden.

Domäne.

A. Nichtchristlich. I. Prähistorisch 50. II. Alter Orient 51. III. Hellas u. Altitalien bis zum 4. Jh. vC. 51. IV. Von Alexander d. Gr. bis Augustus 52. V. Von Tiberius bis Carinus 53. VI. Von Diokletian bis Justinian I. 54. VII. Von Justin II. bis 1453 nC. 55. VIII. Jüdische Entwicklung bis zu Konstantin d. Gr. 55. – B. Christlich. I. Kirchenbesitz bis zur Zeit Diokletians 57. II. Von Konstantin d. Gr. bis Theodosius I. 59. III. Westkirche von Honorius bis Romulus Augustulus 66. IV. Westkirche 476 bis 604, insbes. in Italien 68. V. Ostkirche von Arkadius bis Justinian I. 80. VI. Ostkirche in Ägypten, Palästina u. Syrien von Justin II. bis Heraklius I. 84. VII. Ostkirche auf dem Balkan u. in Kleinasien nach Justinian I. 86.

Das Wort D. ist in diesem Artikel als Bezeichnung für souveränen u. suzeränen Grundbesitz verstanden. Hier sind also die antiken Stammes-, Staats- u. Krongüter, die Adelsgüter gewisser Epochen u. insbesondere der Grundbesitz der religiösen Institutionen der christl. Spätantike zu betrachten.

A. Nichtchristlich. I. Prähistorisch. Das Verhältnis zwischen Staats- u. Institutionalbesitz an Boden u. privatem Bodeneigentum ist in der Hauptsache durch die politischen, sozialen u. weltanschaulichen Sonderverhältnisse einer Region u. erst in zweiter Linie durch geographische Vorbedingungen bestimmt. Eroberung, politische Machtergreifung, Religionsänderung, gesetzliche Beschlagnahme, Kauf, Auswanderung, Entdeckungsfahrten, staatliche Flut- u. Bewässerungskontrolle spielen hier eine wesentliche Rolle. Gemeineigentum ist älter als die Anfänge des Privateigentums am Boden. Bereits im Paläolithikum hatten die kleinen Jäger- u. Pflanzensammlerstämme dieser Zeit ihr festes Territorium, das sie gegen fremde Übergriffe verteidigten. Selbst heute findet sich derartiges Kollektiveigentum am Stammesterritorium bei primitiven Jäger-, Fischer- u. Viehzuchtstämmen u. aus historischen Gründen auf ungenutztem u. unbesiedeltem Kolonialboden moderner Staaten. Seit etwa dem 5. Jtsd. vC. haben dann Semito-Hamiten, Indoeuropäer, die verschiedenen Urmongolengruppen u. andere frühe Stammesorganisationen ihr Gemeineigentum in der Regel auf Bodenbesitz an Wald, Weide, Wasserflächen, Bergwerken, Steinbrüchen u. auf Zeit auf eroberte Territorien beschränkt. Garten- u. Pflugland verblieb nur Gemeineigentum, wenn es in ‚wilder Feldgraswirtschaft' jährlich oder in längeren vorbestimmten Zeiträumen neu verteilt werden mußte. In allen anderen Fällen ging man zum Sondereigentum von Großfamilien u. später von Individuen für solchen Bodenbesitz über. Für die Aufrechterhaltung von Götterkulten u. für die Bedürfnisse der Könige u. Staatsführer gab es jedoch auch in dieser Sozialorganisation

Sonderanteile in Spezialverwaltung. Das homerische Temenos, der röm ager publicus, die germanische Allmende u Mark waren eisenzeitliche Überbleibsel dieser vorgeschichtlichen Verhältnisse.

II. Alter Orient. Die bronzezeitlichen Stadtkulturen des 3. u. 2. Jtsds. vC. von Kreta u. Ägypten bis zur Induskultur u. China waren in der Regel um kriegerische Priesterkönige zentriert, die auf Grund des Rechtes der Eroberung ein Obereigentum über fast den ganzen Staatsboden beanspruchten u. seine Bewirtschaftung in zentraler u. bürokratischer Planwirtschaft zu organisieren suchten. Für Privatwirtschaft von Teilstücken mußten Abgaben an die Staatsspitze bezahlt werden. Solche Grundstücke wurden nicht nur an Kleinbauern, Söldner u. adlige Großbesitzer, sondern vor allem auch an Tempeloiken als abgeleiteter Besitz abgetreten. Drei Gebiete sind uns aus dieser Periode besonders gut bekannt: die Keilschriftgebiete Vorderasiens, Ägypten u. China. In den Keilschriftgebieten u. in China wurde das Obereigentum der Staaten am Boden im 3. u. 2. Jtsd. vC. allmählich aufgelockert. In Ägypten dagegen wurde die im Vergleich mit dem sumerischen Mesopotamien verhältnismäßig aufgelockerte Bodenverfassung des AR u. MR in der Zeit des NR energisch durch ein Staatsspeichersystem, Produktionsdekrete vor der Aussaat u. ausgebildete Buchführungsmethoden zentralisiert, wie bereits die Josepherzählung des AT andeutet u. der im letzten Jahrzehnt veröffentlichte hieratische Wilbourpapyrus erwiesen hat. Die Eisenzeit der ersten sieben Jahrhunderte nach 1000 vC. kennt dieselben Bedingungen in allmählich fortschreitender Modifizierung u. Zersetzung nur noch in Ägypten, dem babylonischen u. assyrischen Mesopotamien u. in China, wo die Traditionen der bronzezeitlichen Stadtkulturen für fast ein volles Jahrtausend mehr oder weniger erhalten blieben.

III. Hellas u. Altitalien bis zum 4. Jh. vC. Die Hellenen, Italiker, Israeliten, Phöniker, Aramäer, Lyder, Phryger, Iranier u. die anderen staats- u. stadtgründenden neuen Völker dieser Periode teilten dagegen das eroberte Agrarland unter die Sippen ihrer Adligen u. Kleinfreien auf. Nur unbearbeitetes Land u. die Anteile der Staatsführer u. Staatsgötter verblieben Gemeineigentum. In Griechenland u. Italien verschwand der Königsanteil in der Regel, sobald das Königtum durch den Adel oder die Herrschaft des Demos eliminiert worden war. Sparta u. Mazedonien bildeten hier Ausnahmen. Nur in Vorderasien u. Ägypten verblieben reiche Königsoiken, die jedoch hinter denen der Bronzezeit zurückstanden. Ungenutztes u. erobertes Land wurde in Hellas u. Altitalien, soweit wie möglich, an Bürger u. Kolonisten aufgeteilt (Sparta des 7. u. 6., Athen des 5., Rom des 4. Jh. u. der Folgezeit) u. gegen Zahlung von Gebühren vollem Privateigentum entweder angenähert oder als solches erklärt. Nur staatlicher Hausbesitz, oft aus ehemaligem Königsbesitz stammend (Athen, Rom), Bergwerke (Laurion in Attika), Salinen (Ostia), Wald, Weiden u. halböffentliches Tempeleigentum (Athen, Delos, Delphi, Eleusis) waren von dieser Entwicklung ausgenommen.

IV. Von Alexander d. Gr. bis Augustus. Die kolonisatorischen Eroberungen dieser Periode vom Ganges u. Turkestan bis Spanien u. zur Rheinmündung, u. von Abessinien u. der Sahara bis zur Donau u. nach Südrußland hatten weittragende Verhältnisänderungen zur Folge, die zum Teil bis heute nachwirken. Der altorientalische Staatsbesitz des Ostens u. die von der röm. Republik eroberten riesigen Landgebiete wurden als wirtschaftliche Grundlage an Tausende von autonomen Griechenstädten, freien Soldatendörfern, römischen Kolonialstädten u. Munizipien aufgeteilt u. Einzelbesitzern zugänglich gemacht. Im Ostmittelmeergebiet u im Orient ist diese Entwicklung vor allem im revolutionären Sparta des Agis, Kleomenes u. Nabis, im mazedonischen u. hellenischen Machtgebiet der Antigonidendynastie u. im Seleukidenreiche bis nach Zentralasien u Indien hin prominent. Dagegen finden wir im Ptolemäerreich, in u. selbst außerhalb Ägyptens, das Bodenmonopol der Pharaonen des NR im wesentlichen wiederhergestellt. Das Nilland wurde, wie ein enormes Staatsgut, zentral u. bürokratisch auf Grund kapitalistischer Prinzipien bewirtschaftet Königsland, Tempelland, Soldatenkleroi, Weide, Buschland, Bergwerke u. Steinbrüche waren nur rechtlich u steuertechnisch, aber nicht im Wirtschaftsstil differenziert. Das 3 Jh. vC. gab zwar auch im Nilland Landkonzessionen (Doreai) auf Zeit an kapitalistische Unternehmer. Jedoch erst das chaotische 1. Jh. vC. brachte hier so etwas wie privaten Landbesitz außerhalb des Territoriums der Griechenstädte. Augustus wandelte dann weiter die ptolemäischen

Soldatenkleroi in Privatbesitz um u. gestattete den Verkauf von ungenutztem oder schlecht genutztem Staatsland, so daß sich im kaiserzeitlichen Ägypten private Großgüter entwickeln konnten. Die ptolemäischen Staats- u. Tempelländereien, vermehrt durch Konfiskationen nach der Eroberung durch die Römer, blieben jedoch kaiserliche Domänen, ähnlich wie überall von Spanien u. Britannien bis zum Euphrat umfangreiche Landgebiete des Imperium Romanum teils römischer Staatsbesitz, teils Kronbesitz einheimischer Fürsten oder Tempelbesitz blieben. Ähnliche Landplanungssysteme u. Unterteilungen nach Bodenqualitäten wie das des Ptolemäerreiches sind aus derselben Zeit für das syrakusanische Sizilien, Teilgebiete des Seleukidenreiches, das hellenistische Indien u. wohl auch für die südarabischen Fürstentümer der Minäer u. Sabäer, das Königreich Pergamon, das bosporanische Reich in Südrußland u. karthagische Teilgebiete nachzuweisen. Die Parther u. Sassaniden in Iran u. Babylonien wandelten die von den Seleukiden ererbten umfangreichen Staatsländereien seit etwa dem 2. Jh. vC. in feudalen Lehensbesitz um, der in der Theorie niemals Privateigentum wurde. Die röm. Republik derselben Periode erwarb durch Eroberungen Staatsländereien ungeheuren Umfanges vom Euphrat bis zum Atlantischen Ozean für den ager publicus. Die Kolonisationsbewegung, die mit der Gracchenrevolution von 133 vC. begann u. unter Caesar u. Augustus ihren Höhepunkt erreichte, teilte indessen nichtsdestoweniger den ganzen ager publicus von Italien auf. In den Provinzen hatte Rom ursprünglich die jeweilige Bodenverfassung der besiegten Staaten mit leichten Modifizierungen u. Auflockerungen übernommen. Später wurde der Hauptteil des staatlichen Landbesitzes auch hier dazu verwandt, städtische Kolonien u. Dörfer für Italiker u. Eingeborene aufzubauen, eine Entwicklung, die in Afrika, der iberischen Halbinsel u. in Südfrankreich im Laufe des 2. Jh. vC., im Ostmittelmeergebiet unter Pompejus u. Caesar, in Gallien u. an der Donau unter Caesar u. Augustus ihren Anfang nimmt.

V. Von Tiberius bis Carinus. In der sogenannten Prinzipatszeit wurden die umfangreichen röm. Staatsländereien zuerst vom senatorischen Aerarium, der erheblich umfangreichere kaiserliche Kronbesitz durch den kaiserlichen Fiskus verwaltet. Der kaiserliche Privatbesitz, das patrimonium principis, war seit Augustus unter Sonderverwaltung. Trotz umfangreicher Kolonisationsmaßnahmen im 1. u. 2. Jh. nC. u. der Ansiedlung von barbarischen Kriegsgefangenen (laeti inquilini) seit dem 3. Jh. nC. vermehrte sich der Kronbesitz. Vor allem die Konfiskationen unter den Kaisern Nero u. Septimius Severus brachten den Großteil der Latifundien der frühen Kaiserzeit an die Krone. Das ging so weit, daß Septimius Severus hier eine neue Finanzverwaltungseinheit für kaiserl. Grundbesitz der älteren Fiskusorganisation des Augustus und der seines patrimonium principis zur Seite stellen mußte, die res privata. Ursprünglich waren alle diese Staatsländereien an große u. kleine kapitalistische Unternehmer auf Zeit verpachtet worden. Die flavischen Kaiser u. insbesondere dann Hadrian u. seine Nachfolger gaben den Kleinpächtern (coloni) der Staatsdomänen größere kontraktliche Sicherheit, die sie gegen Übergriffe der Staatsbürokratie u. benachbarter Großgrundbesitzer schützte; aber zugleich wurden langfristige Pachtkontrakte eingeführt, die sich bereits auf die Lebenszeit des Pächters erstrecken konnten u. selbst Pächtersöhne an das betreffende Landstück wirtschaftlich banden.

VI. Von Diokletian bis Justinian I (284/565 nC.). Die katastrophischen Wirren des 3. Jh. nC. hatten es den Begründern der spätantiken halbfeudalen Großgüter, der sogenannten patrocinia, ermöglicht, umfangreiche Gebiete der Staats- u. Krondomänen des Römerreiches an sich zu bringen. Obwohl der Kleinbauer, der colonus, im Laufe des 4. u. 5. Jh. nC. allgemein an den Boden gebunden wurde u. nur noch in der Theorie frei war, war der spätrömische Staat trotz zahlreicher gesetzgeberischer Maßnahmen vom 4. bis zum 6. Jh. nC. außerstande, weitere beträchtliche Verluste von Staatsboden an die patrocinia zu verhindern. Die verbleibenden Krondomänen waren für den Unterhalt des kaiserlichen Hofstaates u. für die Versorgung der spätrömischen Armee u. Flotte unentbehrlich. Wir finden hier Bergwerke, Landgüter, die den Hofstaat direkt mit landwirtschaftlichen Produkten versorgten, Güter, auf denen sich Staatsfabriken für die Armee u. für Hofbedürfnisse befanden, Gestüte u. Güter, deren Einkünfte religiösen Stiftungen überwiesen waren. Diese Domänen wurden gewöhnlich durch Staatsbeamte bewirtschaftet. Sie konnten jedoch auch Privatunternehmern oder Siedlungsgemeinschaften

zwangsweise oder in freiwilligem Kontrakt zugeteilt werden. Gemeindeländereien von Städten u. Dörfern wurden seit dem 4 Jh. nC. zum Kronbesitz erklärt u. wurden als solcher verwaltet. Die Stellung der Kleinbauern wurde dann im Laufe des 6 Jh. infolge von Staats- u. Kirchenmaßnahmen wieder freier.

VII. Von Justin II bis 1453 nC. Der große byzantinische Kaiser Heraklius I begann eine Politik, die die Macht des Großgrundbesitzes im röm. Ostreich für über ein halbes Jahrtausend brach u. den Byzantinerstaat trotz des islamischen Vormarsches als Großstaat erhielt. Die sogenannte Themenverfassung des Heraklius I begründete auf Kirchen- u. Staatsboden Gemeinschaftsdörfer freier Soldatenbauern in Kleinasien u. Griechenland, die gegen die adligen Großgrundbesitzer mit ihren theoretisch fast hörigen, aber seit dem 6 Jh. oft in der Praxis recht selbständigen Bauern u. die Kirchengüter der Zeit rechtlich abgegrenzt u. vor Beschlagnahme durch sie geschützt wurden. Die mazedonische Dynastie setzte diese Kleinbauernpolitik vom Balkan bis Syrien mit beträchtlichem Erfolge fort, die sich noch in von den Kaisern Romanus Lecapenus u. Nicephorus Phocas erlassenen Gesetzen niederschlägt. Erst mit der Komnenendynastie der Zeit der Kreuzzüge machten die byzantinischen Großgrundbesitzer wieder unaufhaltsame Fortschritte u. schwächten das Reich derart, daß es weder gegen die westlichen Kreuzfahrer des 4. Kreuzzuges noch gegen Venedig oder die osmanischen Türken sich behaupten konnte.

VIII. Jüdische Entwicklung bis zu Konstantin d. Gr. Die israelitischen Stämme (vgl. III) teilten nach der Landnahme in Palästina nicht allen Boden auf. Dieses Stammeseigentum wurde unter den Königen von Israel u. Juda zusammen mit eroberten Territorien Krondomäne, zu der auch das Bodengebiet des salomonischen Tempels gehörte. Nach der Rückkehr aus dem Exil wurde eine allmählich wachsende suzeräne Domäne von den Perserkönigen dem neuen jüd Tempelstaat zurückgegeben. Alexander d. Gr., Ptolemaios I, Antiochus III u. ihre Rechtsnachfolger bis auf Antiochus IV erkannten diesen Tempelbesitz an. Mit der makkabäischen Revolution des 2. Jh. vC. gingen die ehemaligen seleukidischen Krondomänen im neuen jüd. Staatsgebiete u. dazu viele eroberte Landgüter in den direkten Besitz der Makkabäer- u. Herodäerkönige über, um mit der Auflösung des jüd. Staates als röm. Domänen des Fiskus oder des patrimonium principis zu enden. Die berühmteste dieser Domänen produzierte Balsam im Westjordantal der Gegend von Jericho (Plin. n h. 12, 111/123). Möglicherweise ist das im NT genannte ‚Haus David' (οἶκος Δαουΐδ) auch eine solche altisraelitische u. makkabäische Königsdomäne (vgl. Heichelheim. Frank, Survey 4, 161 ff). Der jüd. Synagogenbesitz von Spanien bis Babylonien u. Persien blieb auch nach der Zerstörung von Jerusalem iJ. 70 nC. im wesentlichen intakt. Im röm. Reichsgebiet waren freilich diese Synagogengebäude, Gemeindegrundstücke, Katakomben, Friedhöfe u. anderen von den jüd. Gemeinden genutzten Baulichkeiten selten römisch-rechtlich als Gesellschaftsbesitz fixiert. Das röm. Recht macht bekanntlich im Eigentumsrecht für alle Gesellschaften beträchtliche Schwierigkeiten, deren Individualmitgliedschaft sich ständig ändert, wie das bei Religionsgemeinden unvermeidbar ist, u. die darum nicht klar von Person zu Person als zur Gesellschaft gehörig definiert werden können. Wie eine Synagogeninschrift von Stobi in Südslawien (CIJ 694) u. eine erst durch diese Inschrift verständlich gewordene Mischnastelle beweisen (Nedarim 5, 2), wurde darum in den späteren Jahrhunderten der Prinzipatszeit gerne der jüd. Patriarch als Individualeigentümer eingetragen. Im 1. Jh. vC. oder im frühen 1. Jh. nC. hatte die jüd. Sekte der *Essener eine andere Lösung von welthistorischer Bedeutung gefunden. Wie wir jetzt aus dem essenischen ‚Manual of Discipline' ersehen, das in einer Höhle in der Nähe des Toten Meeres mit anderen Lederrollen gefunden worden ist, war hier alles Gemeindeeigentum der Essenersiedlungen unter völliger Beseitigung des Privateigentums der Mitglieder einem speziellen, gewählten Gemeindebeamten zur Verwaltung unterstellt. Wo immer röm Rechtsorganisation berücksichtigt werden mußte, zB. nachdem der Herodäerstaat provinzialisiert worden war, muß dieser essenische Gemeindebeamte als verwaltender Inhaber des Gemeindebesitzes in Rechtsfiktion zitiert worden sein. Nach jüdischem Recht war dagegen wohl bereits damals die Gemeinde voller gesellschaftsrechtlicher Eigentümer, wie wir mit großer Wahrscheinlichkeit aus charakteristischen Stellen der Mischna (2. Jh. nC.) u. der beiden Talmude entnehmen können. Der wirtschaftliche Verwaltungsbeamte der Essenergemeinschaft

vom Toten Meer war vielleicht auch in seiner ökonomischen Betätigung bereits einem anderen Beamten untergeordnet, der für die religiösen, theologischen u. rituellen Bedürfnisse der Gemeinde verantwortlich war.

B. Christlich. I. Kirchenbesitz bis zur Zeit Diokletians. In der frühesten christl. Gemeindeorganisation, die in ihren Anfängen deutlich vom Essenertum des ‚Manual of Discipline' institutionell beeinflußt ist, ist diese Eigentumsübertragung an gewählte Gemeindebeamte ebenfalls quellenmäßig sichergestellt. Der vollständige Eigentumsverzicht der Gemeindemitglieder ist aber hier nicht Vorbedingung der Aufnahme, sondern wird nur als wünschenswert betrachtet (Act. 2, 42f; 4, 32f). In der Urgemeinde finden wir die Apostel, die *Presbyter u. die in ihrer Urbedeutung stark umstrittenen u. wahrscheinlich dem eben genannten essenischen Verwaltungsbeamten nachgeahmten ‚*Diakonen' mit der Verwaltung von Gemeindeeigentum betraut. Der Episkopos dieser Frühzeit ist ähnlich noch mit dem seelsorgerischen Wahlbeamten des ‚Manual of Discipline' in seinen Funktionen fast identisch. Die urchristliche Gemeindeorganisation verbreitete sich als Folge der Missionswirksamkeit des Paulus weithin u. wurde gleichzeitig regional modifiziert u. aufgelockert. Nero hat diese frühchristliche Kirche im Jahre 64 nC. wohl nicht auf Grund der Lex de maiestate, noch wegen sacrilegium oder wegen Brandstiftung in Rom verfolgt. Die Verurteilungen u. Prozeßritualien der Folgezeit müßten auf Grund einer solchen Rechtsgrundlage in unseren Quellen mehr als die Feststellung des nomen Christianum verlangen, römische Bürger u. peregrini durchaus verschieden behandeln u. auch die nahen Verwandten der Verurteilten bestrafen, was, soweit wir sehen, nicht in charakteristischer Weise der Fall war. Statt dessen hat vermutlich Nero oder vielleicht für Rom bereits der Kaiser Claudius durch ein Senatuskonsult die Christen zu hostes publici populi Romani erklärt. Für Nero spricht Tac. ann. 15, 44: odio humani generis convicti sunt u. vielleicht Act. 24,5: λοιμὸν καὶ κινοῦντα στάσεις ... κατὰ τὴν οἰκουμένην. Für Claudius könnten die schwierigen Stellen Suet. v. Claud. 25 (Iudaeos impulsore Chresto assiduo tumultuantes Roma expulit) u. die an Act. 24, 5 erinnernde Drohung an die jüdische Gemeinde von Alexandria PLond 1912 (κοινήν τινα τῆς οἰκουμένης νόσον ἐξεγείροντας) herangezogen werden. In dieser Rechtslage konnten die einzelnen Christen u. die Beauftragten der Gesellschaftsorganisationen der christlichen Kirchen Eigentum bis zu dem Zeitpunkt besitzen u. verwalten, an dem sie individuell als Christen gerichtsnotorisch gemacht wurden u. wegen des Staatsverbrechens der Zugehörigkeit zum Christentum verurteilt worden waren. Die Kirchen, Friedhöfe, zB. das coemeterium Domitillae u. das coemeterium Priscillae im Rom der Flavierkaiser (?), der Friedhof des Hippolytus u. die etwa 18 Titelkirchen im Rom des 3. Jh. nC. (Caspar 1, 52f) u. aller anderer Gemeindegrundbesitz der Zeit bis 260 nC. war in der Regel, vielleicht öfters auf Grund einer im Vereinswesen dieser Zeit auch sonst auftretenden erweiterten Auslegung der tutela mulierum des röm. Rechtes, dem jeweiligen Gemeindediakon (*Diaconus) als tutor zur Verwaltung übergeben. Im Jahre 251/2 nC. hatte der röm. Papst traditionsgemäß 7 ihm unterstellte regionale Diakone u. 7 Subdiakone (regionarii; Euseb. h. e. 6, 43). Der Reichtum der röm. Kirchengemeinde war schon vorher bekannt (Euseb. h. e. 4, 23, 9/12). Unter Alexander Severus scheint die röm. Gemeinde einen Grundstücksprozeß gewonnen zu haben (Hist. Aug. Alex. Sev. 40). Zuverlässige Verzeichnisse von Kirchenbesitz wurden dagegen erst allmählich üblich. Das älteste mir bekannte Zeugnis hierfür kommt aus dem Karthago der frühen Donatistenwirren von 311 nC., u. selbst hier handelte es sich nur um eine unter Sonderverhältnissen angelegte Liste (Optat. Mil. schism. Don. 1, 17 [CSEL 26, 19]). Erst die Christenverfolgung unter Kaiser Valerian nahm von der Rechtstatsache offiziell Kenntnis, daß die christlichen Kirchen Eigentum besaßen, u. beschlagnahmte Kirchen- wie Individualbesitz ausdrücklich (Caspar 1, 71. 575f). Das verlorene Toleranzedikt des Kaisers Gallienus von 260/1 nC. machte dann anscheinend das Christentum zur religio licita im Sinne des röm. Rechtes, gab die Kirchen- u. Friedhofgrundstücke zurück u. erkannte dadurch indirekt ein Recht der christlichen Gemeinden auf Grundeigentum u. anderen Besitz an (Euseb. h. e. 7, 13; 21, 4). Im Falle von Besitzstreitigkeiten konnten christl. Institutionen in Zukunft an den Kaiser als höchste Gerichtsinstanz des Reiches appellieren. Wir hören von einem derartigen Rechtstreit unter Kaiser Aurelian, der wohl im Jahr 273 nC. bald nach Zenobias Gefangennahme ange-

rufen wurde. Die Gemeinde von Antiochia in Syrien legte hier dem Kaiser die Frage vor, wem in der damaligen, mit Paulus v. Samosata zusammenhängenden Gemeindespaltung das Verwaltungsrecht des antiochenischen Kircheneigentums zustand, insbesondere eines strittigen, von Paulus okkupierten Hauses (Euseb. h. e. 7, 30, 19). Aurelians Antwort, daß nur der von den Bischöfen von Rom u. Italien anerkannte Bischof von Antiochia dieses Recht besaß (Euseb. h. e. 7, 30, 19), ist wohl der gesetzliche Abschluß einer seit dem 1. Jh. nC. beginnenden Entwicklung, die die Oberverwaltung des christlichen Gemeindeeigentums vom Diakon auf den Bischof übergehen ließ. Das christl. Recht auf Gemeindeeigentum wurde in der großen Verfolgung unter Diokletian u. Galerius (vgl. oben Bd. 2, 1194f; 3, 1045f) mit Diokletians Edikt von 303 nC. (Lact. mort. 13; Euseb. h. e. 8, 2, 4) wieder revoziert, aber durch das Edikt des Galerius von 311 (Lact. mort. 33, 11, 34; Euseb. h. e. 8, 17, 1/11), ein wohl etwas späteres Edikt des Maxentius für Rom (Aug. brev. coll. cum Donat. 3, 34), das Edikt Konstantins für Afrika von 312/3 nC. (Euseb. h. e. 10, 5, 15f) u. schließlich die Edikte von Mailand u. des Licinius von 313 nC. (Lact. mort. 48; Euseb. h. e. 10, 5, 2/14; Caspar 1, 581f) zusammen mit allen wesentlichen beschlagnahmten Besitztümern endgültig zurückgegeben. Private Erwerber waren durch den Staat zu entschädigen. Die christlichen Kirchengemeinden wurden durch das Edikt von Mailand außerdem ausdrücklich als Korporationen (corpus) anerkannt, die direkt Eigentum besitzen konnten. In Zukunft war die Übertragung von Kirchenbesitz auf Individualnamen nicht mehr notwendig.

II. Von Konstantin d. Gr. bis Theodosius I (313/395 nC.). Mit Konstantin d. Gr. beginnen Besitzprobleme für die Kirchenverwaltung von großer Bedeutung zu werden, insbesondere seit ein Gesetz vJ. 321 nC. (Cod. Theod. 16, 2, 4) den Kirchen das Recht verliehen hatte, Erbschaften anzunehmen. Im Falle fehlender Leibeserben von Märtyrern der diokletianischen Verfolgung wurde dazu ihr vom Staat herauszugebender Besitz seit 323 nC. den lokalen Kirchengemeinden überwiesen (Euseb. v. Const. 2, 24/42). Außerdem fügte der spätantike Staat eine ständig wachsende Zahl von berühmten Kirchenbauten u. Stiftungen dem älteren Kircheneigentum hinzu (s. u.). Kanon 17 des Konzils von Nicaea vJ. 325 nC. mußte sich bereits gegen Zinsgeschäfte in der Verwaltung von Kirchenbesitz wenden, u. Kaiser Konstantius II die von einer Synode von Rimini geforderte Befreiung der Kirchendomänen u. der Privatdomänen von Geistlichen von der capitatio, iugatio u. anderen Grundsteuern im Jahre 360 nC. ablehnen (Cod. Theod. 16, 2, 15). Ausgrabungen von Britannien bis zum Euphrat zeigen außerdem, daß spätrömische Kirchenbauten fast in der Regel in der unmittelbaren Nähe oder sogar über den Resten heidnischer Tempelbauten errichtet wurden (vgl. oben Bd. 1, 747; 2, 1228/37, 3, 495f). In allen diesen Fällen muß der ehemalige Tempelgrundbesitz im wesentlichen an die regionale Kirchengemeinde übergegangen sein, wirtschaftlich bedeutsame Transaktionen, über die wir auch in unseren Schriftstellern hören, vor allem in Fällen, in denen ein direkter Missionsangriff gegen einen heidn. Tempel stattgefunden hatte. Steuerfreiheit von Kirchenbesitz wurde freilich durch Konstantius II mit Energie als Generalpraxis beiseite geschoben (Cod. Theod. 16, 2, 15). Die meisten ehemaligen Tempelgrundstücke, die von der Kirche erworben waren, u. dazu gelegentlich anderes Grundeigentum gingen der christl. Kirche unter Julianus Apostata auf Grund einer Constitutio vom 13. März 362 nC. (Cod. Theod. 10, 3, 1) wieder verloren, die nicht nur Rückgabe an die Voreigentümer, sondern auch die Wiederherstellung der zerstörten oder umgebauten Tempelgebäude auf Kirchenkosten verlangte (vgl. zB. Iulian. ep. 115 p. 196; Amm. Marc. 22, 5, 2; Liban. or. 18, 126; Sozom. 5, 3, 1/2; 5, 5, 5; 5, 5, 10; 5, 10, 9; 6, 1, 1; Socr. 3, 1, 48). Jovianus, der Nachfolger Julians auf dem Kaiserthron, stellte gegen Ende des J. 363 nC. den status quo auf diesem Gebiete mit Bestimmungen wieder her, die im einzelnen noch nicht geklärt sind (vgl. Athan. hist. aceph. 12, 76 Fromen; Socr. 3, 24, 5; Sozom. 6, 3, 3/4; Kaibel nr. 1060). Valentinian I u. Valens beschlagnahmten am 4. Febr. 364 Julians verbleibende heidn. Tempelstiftung für den Staat (Cod. Theod. 10, 1, 8). Die Rechtsfrage, ob Kaiser Kirchengut als abgeleitete Krondomäne gegen das theologisch begründete Veto eines rechtgläubigen Bischofs zurücknehmen konnten, wurde 385 durch Bischof Ambrosius v. Mailand in einem Konflikt mit der Kaiserinmutter Justina für die westliche Kirche im negativen Sinn entschieden (Ambros. ep. 20, 8/10). Im

christl. Osten wurde dagegen die Kirchenposition des Kaisers als Isapostolos seit Konstantin d. Gr. nicht ernsthaft bestritten u. der Kaiser darum als kirchenrechtlich berechtigt angesehen auch Bischöfen u. Patriarchen Befehle in weltlichen u. selbst theologischen Angelegenheiten zu geben. Alle mit regionalen Kirchendomanen zusammenhängenden Fragen sind vor allem für die um das Patriarchat Alexandria zentrierte ägyptische Kirche von Konstantin d. Gr. bis zur islamischen Eroberung von 641 nC. gründlich erforscht worden, u. die literarischen, nichtliterarischen u. archäologischen Quellen sind leicht zugänglich gemacht. Ein in Ägypten gefundenes Papyrusfragment des Joh.-Ev., das, wie nichtliterarische Notizen auf seiner Rückseite beweisen, um 100 nC. kopiert wurde u. damit das älteste zur Zeit bekannte Manuskriptfragment des NT darstellt, zeigt an, daß die spätere ägyptische Kirchentradition nicht grundsätzlich zu früh datiert, wenn sie den Anfang des Bischofstuhls in Alexandria dem späten 1. Jh. nC. zuschreibt (C. H. Roberts, An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the J. Rylands Library [Manchester 1935]). Wie reich u. einflußreich der alexandrinische Bischof bereits zur Zeit Konstantins d. Gr. war, geht daraus hervor, daß der Kirchenvater Athanasius zweimal angeklagt werden konnte, durch Befehle u. Maßnahmen die Getreideversorgung Ägyptens u. Kpels gefährdet (Socr. 2, 13, 5; Athan. apol. 87, 3/19; Sozom. 3, 2, 8) u. außerdem die Leinwandversorgung Ägyptens behindert zu haben (Athan. apol. 60). Georgios, arianischer Gegenpatriarch des Athanasius 357/361, scheint mehr für Geschäftsdinge als theologische Orthodoxie geeignet gewesen zu sein. Er kaufte Natronwerke, Salinen, Papyrus- u. Schilfrohrpflanzungen für die alexandrinische Kirche auf u. errichtete ein Monopol für auszuleihende Begräbnisgerätschaften (Epiph. haer. 76, 1, 4/6 [3, 341 H.]). Auch Papyri bezeugen Grundeigentum der ägyptischen Kirchen unserer Periode (BGU 311; PLond 1832). – Die wichtigste Neuerung des Jahrhunderts Konstantins d. Gr. u. des Athanasius war jedoch in Ägypten u. bald darauf überall in der christl. Welt der Aufbau von Klostergemeinden als echter Zentralpunkte der Wirtschaftsbetätigung kleinerer Landschaften, eine Wirtschaftsstiländerung von welthistorischer Bedeutung. Die Entwicklung zum christl. Mönchtum, die in Ägypten, seit der Christenverfolgung des Kaisers Decius, mit Eremiten ihren Anfang nahm, führte jetzt zu Klostergemeinschaften, die seit etwa 310/320 nach der Regel des bedeutenden koptischen Klostergründers Pachomius lebten. Hier war dem im übrigen weiterbestehenden u. sich weiter entwickelnden Eremitentum eine wirkliche wirtschaftliche Gruppeneinheit in zuerst neun Männer- u. zwei Frauenklöstern, die Pachomius in Oberägypten selber gründete, zur Seite gestellt. Ein Wall schloß zahlreiche Klosterbaulichkeiten von der Welt ab. Wer Mönch werden wollte, hatte nicht nur religiöse Bindungen, sondern auch strikte handwerkliche Arbeitsverpflichtungen zu übernehmen. Die Klöster des Pachomius u. seiner zahlreichen Nachfolger u. Nachahmer waren in landwirtschaftliche u. in zweiter Linie in zahlreiche handwerkliche Untergruppen untergeteilt. Die verschiedenen Unterabteilungen eines jeden Klosters wechselten darin ab, das ganze Kloster mit Essen u. allen anderen Notwendigkeiten zu versorgen. Das Sozialprodukt der einzelnen Mönche oder Nonnen wurde nicht nur für individuelle Almosen verwandt. Ein gewisser Teil des Individualertrages wurde in der Regel einem Unterbeamten des hauptsächlich mit religiösen u. seelsorgerischen Fragen beschäftigten Klosterabtes, dem Oikonomos, übergeben u. für die Bedürfnisse der Klostergemeinschaft, die Nöte der gesamtkirchlichen Armen- u. Krankenpflege, Kindererziehung u. zur Kapitalinvestierung in den Klosterbesitz verwandt. Die meisten Klöster verkauften ihre Überproduktion an die Laienwelt. Vereinzelte Gemeinschaften beschränkten sich jedoch in Selbstversorgung auf ihren Mauerumkreis. Von Anfang an wurde niemand in diese Klöster aufgenommen, der nicht spätestens als Novize lesen u. schreiben lernte. Daß der Grundbesitz u. die technische Ausstattung dieser neuen Wirtschafts- u. Kulturzentren, mit Einschluß der den Klöstern gehörenden Nilboote, sich schnell ausbreitete, ist nicht erstaunlich. Der Eintritt zahlreicher Proletarier ins Kloster ersetzte dazu die seit Pharaonenzeiten in Ägypten endemische Landflucht durch produktive Formen der Weltabgewandtheit, eine Ausweichmöglichkeit, die die abhängigen Kurialen u. Dörfler oft genug als Untergrunddrohung gegen übergroßen Druck von seiten des Staates (trotz des Kurialengesetzes des Valens, Cod. Theod. 12, 1, 63) oder von seiten ihrer Grundherren geschützt haben wird. Wirt-

schaftende Gemeinschaften, die die griech.-röm. ergasteria u. fabricae an Arbeiterzahl u. im Produktionspotential weit übertrafen, wurden hier geschaffen. Einheiten von bis zu 7000 handwerklich u. landwirtschaftlich sich betätigenden Mönchen sind bereits für unsere Periode bezeugt. Die Ideen hinter dieser das geistige u. wirtschaftliche Leben der Spätantike revolutionierenden Entwicklung, daß völliger Verzicht auf weltlichen Besitz, Gebet u. Arbeit zu christlicher Vollkommenheit führen können, sind von den essenischen Einflüssen auf die christl. Urgemeinde (A VIII; B I), wie sie im NT erscheinen, ohne Schwierigkeit abzuleiten. Wie weit außerdem Zusammenhänge mit den wohlbekannten heidn. Asketen der ägyptischen Tempel, zB. den Katochoi der Serapistempel, aufgezeigt werden können, ist vorläufig unsicher. Eine gewisse Assimilation aus Opposition an die altägyptischen Gegner, vor allem, aber nicht ausschließlich, in der Architektur der Klosterbauten, ist jedoch für die ägyptischen Klöster des 4. Jh. nC. u. der Folgezeit durchaus anzunehmen. Daß das alexandrinische Patriarchat mehr als einmal eine Stellung im griech. Osten während des 4. u. 5. Jh. einnehmen konnte, die der des römischen Papstes im Westen vergleichbar war, verdankte es der Verbindung ungewöhnlicher Führerpersönlichkeiten auf dem Patriarchenthron mit den Massen von ägyptischen Mönchen u. Nonnen, die diesen alexandrinischen Kirchenfürsten unbedingt gehorchten. Die früheste Papyrusevidenz für Klöster von der Art, wie sie durch Pachomius organisiert wurden, ist zur Zeit auf etwa 335 nC. zu datieren, was ausgezeichnet zur Chronologie der Klosterrevolution unserer Periode in Kirchenautoren paßt (vgl. H. I. Bell, Jews and Christians in Egypt [Lond. 1924] 81 f u. PLond 1917, 6, 19). – Die ägyptische Klosterreform des Pachomius wurde im griechisch u. lateinisch sprechenden übrigen Römerreich zuerst nur in unbestimmten Formen weithin nachgeahmt. Im Ostmittelmeergebiet behielten jedoch das alteingewurzelte Eremitentum u. eine neue Form von Klostergemeinschaften schließlich die Oberhand, die auf Basilius d. Gr. zurückgeht u. bis heute für die griechisch-slawische Welt bestimmend geblieben ist. Für diesen Artikel wichtig ist, daß Basilius, der am 1. Jan. 379 als Erzbischof von Caesarea in Kappadokien starb, die ägyptische Idee einer Arbeitspflicht der Mönche u. Nonnen abschwächte, die von ihm als außerordentlich wichtig angesehene Ausübung der Nächstenliebe weitgehend auf die Innenwelt der Klöster beschränkte (Stein 1, 228 f) u. damit diese zahlreichen u. oft sehr begüterten östlichen Klöster aus dem Kampf um Kulturerhaltung u. Kulturintensivierung für die Zukunft fast ausschloß. – Im übrigen wuchs der Kirchengrundbesitz überall im Imperium Romanum ähnlich an wie im Ägypten unserer Periode. Am 25. Aug. 325 wurden dem Bischof von Jerusalem die heiligen Stätten dieses Stadtgebietes u. von Palästina überhaupt durch Konstantin d. Gr. als Gemeindedomänen übergeben u. berühmte Kirchenbauten wurden hier überall in den Jahrhunderten zwischen Konstantin d. Gr. u. Heraklius I errichtet (vgl. oben Bd. 3, 368 f; Euseb. v. Const. 3, 25). In der Folgezeit gingen die meisten heidn. Tempeldomänen von Palästina allmählich ebenfalls an die Kirche über, u. fromme Christen aus aller Welt gründeten christliche Stiftungen u. Klöster im Hl. Lande (Abel 2, 288; Lietzmann 4, 163 f). In Antiochia (vgl. oben Bd. 3, 369) wurde die von Diokletian zerstörte älteste Kirche dieser Stadt, die Palaia, von Konstantin d. Gr. wieder aufgebaut, vielleicht indessen nicht genau an der ursprünglichen Stelle. Diese Kathedrale wurde erst 341 durch Konstantius II eingeweiht. Der radikale Arianer Aetios v. Antiochia war einer der wenigen Christen, die von Kaiser Julianus Grundbesitz für ihre Kirchenorganisationen als Schenkung erhielten (Iulian. ep. 46 p. 65 f; Philostorg. 9, 4 [117 Bidez], 7, 6 [84]). Zahlreiche Kirchengrundstücke unterstanden in Zukunft den Patriarchen von Antiochia, die ursprünglich Syrien, Kilikien, Palästina, Mesopotamien u. Arabien als Kirchenprovinz beherrschten (vgl. oben Bd. 1, 462). Die Kirchenverhältnisse unserer Periode auf dem Ost- u. Südbalkan, soweit diese Gebiete nicht Rom unterstanden, u. in Kleinasien sind, soweit Eigentumsverhältnisse in Frage kommen, aus unseren Quellen nur mit Schwierigkeit zu erschließen u. vielleicht deshalb ungenügend erforscht. Wir hören von großen Stiftungen Konstantins d. Gr. u. seiner Nachfolger u. etwas später über Klosterstiftungen auch in diesem Gebiete (vgl. oben Bd. 3, 369 f, DACL 2, 2375 f) einschließlich Kpels, dessen Bischof aber erst durch den 3. Kanon des Reichskonzils von Kpel vJ. 381 eine Ehrenstellung erhielt, die nur der des Papstes nachstand (Caspar 1, 234; Kidd 2, 287 f). Das Kirchendomänenwesen

des benachbarten Kleinasiens (vgl. oben Bd. 2, 883f) ist ähnlich ungenügend erforscht. Kaiser Valens vermehrte die Kirchendomänen des Erzbischofs u. Klosterstifters Basilius v. Caesarea in Kappadokien, der u. a. in seinen Anfängen ein Kloster auf einer Familiendomäne gegründet u. diese dem Kirchengut hinzugefügt hatte (Theodrt. h. e. 4, 19, 13; vgl. oben Bd. 2, 886f). In Rom wurden die Lateranbasilika, die Basilika Hierusalem oder Heleniana (jetzt S. Croce in Gerusalemme) St. Peter, S. Paolo fuori le mura, S. Lorenzo fuori u. S. Agnese fuori entweder von Konstantin d. Gr. oder seiner Mutter Helena errichtet u. später prächtig ausgebaut (vgl. oben Bd. 3, 368f; Caspar 1, 224f. 584). Viele kleinere Titelkirchen (tituli) gingen auf frühere u. spätere Päpste zurück (Kidd 3, 383f; Caspar 1, 53f. 131; Lib. Pont. passim). Papst Damasus I verschönerte auch die Katakombenanlagen (Kidd 2, 319f). Das episcopium des röm. Bischofs befand sich vorläufig im Lateran, wo die Kirchenverwaltung des päpstlichen Stuhles ebenfalls im wesentlichen konzentriert war. Für die Unterbringung des päpstlichen Archivs, das in seinen Anfängen wohl ins zweite Jh. nC. zurückgeht, erweiterte Damasus I die Kirche S. Lorenzo in Damaso, wie eine Inschrift uns anzeigt (Caspar 1, 253; ILCV 970). Über päpstliche landwirtschaftliche Kirchendomänen (Lib. Pont. v. Silv. 1, 174ff Duch.; dazu A. Piganiol, L'empereur Constantin [Paris 1932] 111f; Caspar 1, 126f; Gentili, Johnson-West 41, 66f) hören wir für Ägypten, Sardinien, die afrikanischen Provinzen, Kreta, Sizilien, Malta (?), Syrien, Kilikien u. vor allem für Italien, wo überall Kirchenstiftungen mit reichen Einkünften von Konstantin d. Gr. zur Verfügung gestellt wurden. Valentinian I veröffentlichte 370 ein sehr bezeichnendes Reskript, das an Papst Damasus I gerichtet war u. in allen Kirchen Roms verlesen werden sollte. Um Erbschleicherei für die Kirche zu verhindern, wurde hier allen Priestern verboten, die Häuser von Witwen u. Erbtöchtern zu besuchen. Außerdem wurde damals verboten, daß Seelsorger Geschenke oder testamentarische Stiftungen annehmen durften. Solche Kirchenstiftungen, die widerrechtlich erlangt worden waren, waren in Zukunft für den Fiskus einzuziehen, u. Testamentsklauseln dieser Art wurden für ungültig erklärt (Cod. Theod. 16, 2, 20). Hieronymus, der einige Jahrzehnte später schrieb, fand bezeichnenderweise dieses Gesetz durchaus angebracht (Hieron. ep. 52, 6), u. die Luziferianer unserer Periode protestierten ähnlich u. mit Energie gegen die prächtigen, aber für diese Rigoristen widerchristlichen Kirchenbauten u. landwirtschaftlichen Kirchendomänen der neuen Zeit (Caspar 1, 202).

III. Westkirche von Honorius bis Romulus Augustulus. Eine Konstitution vJ. 407, die unter Stilicho herauskam, konfiszierte alle heidn. Tempel im röm. Gebiet für den Staat, der dann solchen Grundbesitz oft an die lokalen Kirchen weitergab (Cod. Theod. 16, 10, 19). Wo nicht Kirchendemonstrationen die Übergabe erzwangen, blieben jedoch heidnische Lokaltempel noch bis in die folgende Periode hinein bestehen (s. u. IV. V. VI). Rom hatte während unserer Periode fünf Hauptkirchen, St. Peter, S. Paolo fuori, von Kaiser Honorius ausgebaut u. neugegründet, S. Maria Maggiore, eine Gründung des Papstes Liberius im 4. Jh. u. im 5. Jh. erweitert u. neu geweiht, S. Lorenzo fuori u. die Lateranbasilika, weiter 25 kleinere Titelkirchen (Lib. Pont. v. Marcelli; Kidd 3, 383f). Papst Sixtus III (432/440) u. der Kaiser Valentinian III (425/455) statteten Rom mit berühmten Kirchenbauten u. Kirchenstiftungen aus (Kidd 3, 278. 384; Lib. Pont. passim). Der titulus Vestinae (Lib. Pont. v. Innoc.) u. der titulus Equitii (Lib. Pont. v. Silv.) wurden unter Papst Innozenz I (401/417) mit reichem Grundbesitz in Italien ausgestattet (Caspar 1, 132). Für Kircheneinkünfte aus dem Grundbesitz der römischen Matrone Proba in Asien mußte Papst Caelestin I sich an Kaiser Theodosius II wenden (Caspar 1, 419; 2, 327). Während der Plünderung Roms durch Alarich wurde der Kirchenbesitz bewußt, obwohl nicht vollständig geschont (Sozom. h. e. 9, 10; Caspar 1, 298f. 602), u. selbst der Vandalenkönig Geiserich, als er Rom von neuem plünderte, nahm auf Kirchenbesitz in einem gewissen Grade Rücksicht (Caspar 1, 556f). Die Einnahmen von Kirchenbesitz wurden seit Papst Simplicius (468/483) überall im Bereich der röm. Kirche in vier Teile geschieden, die dem jeweiligen Bischof der Diözese, allen ihm untergeordneten Klerikern, der bischöflichen Kirchenorganisation u. der Armenpflege des Gebietes zuzuführen waren (Caspar 2, 77). Das Mönchtum des Ostens wurde jetzt im lateinischen Westen allmählich assimiliert. Zuerst finden wir hier ein Experimentierstadium, für das die Versuche des Hieronymus in Italien u. Palä-

stina, des Augustinus in Afrika, des Martinus v. Tours in Gallien u. des Priscillianus in Spanien welthistorisch besonders bezeichnend sind. Dann folgte Joh. Cassianus von Marseille, der die beiden Mönchs- u.Nonnenklöster von St. Victor in dieser Stadt im Jahre 404 nC. gründete, nachdem er vorher längere Zeit in Klostergründungen des Pachomius in Ägypten gelebt hatte. Cassianus starb etwa 435 u. war der erste westliche Klostergründer, der die Arbeitsideen des Pachomius den westlichen Sonderbedingungen anzupassen imstande war (Kidd 3, 142f; Geoghegan 214f). Sein Werk wurde durch Benedikt von Nursia u. Cassiodorus vollendet (IV). In Gallien war etwa in derselben Periode das Kloster Lerins von großer Bedeutung geworden. Kloster Marmoutier bei Tours wurde vom hl. Martin bald nach 372 angelegt. Der regionale Kirchenbesitz im lateinischen Westen war überall beträchtlich. Die Ausweitung von Kirchen- u. Klosterbesitz in Gallien beginnt seit etwa unserer Zeit, oft auf ehemaligem Tempelbesitz (Iulian. 8, 314). Testamentarische Schenkungen an die Kirche wurden ermutigt (Gennad. avarit. 2, 9, 41). Über Kirchenverwaltung in Gallien hören wir wenigstens etwas aus den Schriften des *Apollinaris Sidonius, Bischof von Clermont Ferrand. Arles, Vienne, Narbonne u. Marseille waren Bischofssitze von besonderer Bedeutung u. ungewöhnlichem Reichtum (Caspar 1, 346f. 607f). Die Kirchendomäne des Bistums von Hippo in Afrika war unter Augustinus mehr als 20mal umfangreicher als das Landgut, das Augustinus von seinem Vater ererbt hatte (Aug. ep. 126, 7). Die Verwaltung war hier einem Archidiakon anvertraut, dem mehrere oeconomi oder praepositi domus unterstanden (Kidd 2, 390). Viel heidnischer Tempelbesitz u. donatistischer Kirchenbesitz gingen in dieser Zeit an die afrikanischen Kirchen über (Kidd 2, 416; 3, 17. 19. 24), ebenso reiche Privatstiftungen wie die der durch die zeitgenössischen christlichen Literaten berühmten Demetrias (Kidd 3, 76f). Die Vandalen konfiszierten dann freilich fast den ganzen katholischen Kirchenbesitz in Afrika seit etwa 435 (Kidd 3, 375f). Karthago verlor alle Kirchen innerhalb der Stadtwälle an die Arianer (Victor. Vit. 1, 5). Wichtige nichtliterarische Dokumente sind aus dieser Vandalenzeit kürzlich ans Licht gekommen, u. Ausgrabungen geben uns außerdem über die Entwicklung der afrikanischen Kirchendomänen in unserer Periode einige Auskünfte (H. Leclercq, Art. Domaine: DACL 4, 1289/1346; Diehl; Courtois usw., Tabl. Albert., Berger).

IV. Westkirche 476 bis 604 nC., insbes. in Italien. Zu Anfang unserer Periode, die mit dem Ende des weströmischen Reiches beginnt, legte Papst Gelasius I (492/6) die Grundlagen päpstlicher Wirtschaftsrechnung für die nächsten Jahrhunderte. Er führte ein großes Wirtschaftsbuch ein (polypticum), das die Verzeichnung aller Einkünfte von Patrimonien u. anderen Kirchengütern in Naturalien, die Pachtzinsen von solchen Besitzungen in Gold u. Silber u. die regulären Kirchenausgaben enthielt. Die Form des polypticum war den Methoden antiker Bankbuchführung u. röm. staatlicher Budgetberechnungen angepaßt. Bereits der Kaiser Augustus hatte nach dem Muster des codex rationum, des Hauptbuches der spätrepublikanischen röm. Privatbankiers seiner Zeit, ein ähnliches Verzeichnis für die Finanzverwaltung des römischen Kaiserreiches der Prinzipatszeit angelegt. Im 9. Jh., wie wir hören, war das polypticum des Gelasius I noch im päpstlichen Archiv vorhanden. Spätere Päpste, vor allem Gregor d. Gr., hatten es ständig durchkorrigiert u. verbessert (Caspar 2, 327f). Für Zahlungen an die päpstliche Zentralkasse stellten die Päpste zumindest seit der Zeit des Gelasius I regelmäßig Quittungen aus, von denen einige noch im Wortlaut erhalten sind (Caspar 2, 289. 372). Der Konflikt mit kaiserlichem Recht, den das Papsttum unserer Periode aus den vergangenen Jahrhunderten geerbt hatte, stärkte die Stellung der Kirchendomänen in Italien u. allen anderen Einflußsphären der westlichen Kirche. Seit spätestens 502 (Caspar 2, 326) begegnet der Ausdruck patrimonium, der vorher nur für Staatsdomänen gebraucht worden war, auch für das patrimonium ecclesiasticum. Der östliche Kaiser Zeno hatte im Jahre 470 eine Konstitution erlassen, auf Grund derer es für Kirchenvertreter verboten war, ekklesiastische Besitztümer zu verkaufen (Cod. Just. 1, 2, 14). Ein Edikt des Basilius, des Prätorianerpräfekten des Westens zur Zeit Odoakers, hatte dieses Verbot iJ. 483 auf Rom ausgedehnt, insbesondere um Unregelmäßigkeiten bei Papstwahlen zu verhüten (Acta Syn.: MG A. A. 12, 445, 21f). Bereits Papst Gelasius I hatte demgemäß die Überlassung des Nießbrauches von Kirchendomänen an Kleriker von Volterra verboten (Caspar 2, 113_3). Während des Schismas zwi-

schen den Päpsten Symmachus u. Laurentianus hielt der erstere am 6. Nov. 502 eine Synode in der Petersbasilika ab (Acta Syn. 438f) Die Anklage, daß Symmachus Kirchengut gegen das Edikt des Basilius verkauft habe, wurde hier mit der folgenschweren Begründung verworfen, daß das Edikt eines Laien ohne die Mitunterschrift eines Papstes oder Metropolitanbischofs keinen röm. Bischof binden könne (Acta Syn. 448, 10f). Unmittelbar danach verkündete Symmachus seinerseits ein päpstliches Dekret, das die wesentlichen Bestimmungen der Konstitution Zenos u. des Edikts des Basilius einschließlich eines Verbotes langfristiger Emphyteusen für die Zukunft unabhängig von den Staatsgesetzen zum geltenden kirchlichen Recht für die Bischöfe u. Presbyter des Westens machte. Als Strafe war ein Anathema ausgesprochen, u. alle diesbezüglichen Urkunden waren für die Zukunft zu vernichten. Nur städtischer Hausbesitz der Kirche in allzu baufälligem Zustand konnte zu angemessenen Preisen auch ohne Sonderzustimmung des Papstes u. des Regionalklerus unverändert veräußert werden (Acta Syn. 449, 10f; Caspar 2, 112f). Der röm. Senat, dessen Gesetzgebungsrecht hier unter anderem eingeschränkt worden war, wandte sich im Winter 506/7 an den ebenfalls betroffenen ostgotischen König Theoderich d. Gr. Am 11. März 507 bestätigte dieser die Rechtsverbindlichkeit des neuen päpstlichen Verbots der Veräußerung von Kirchengut. Er gab in dieser Antwort weder sein eigenes Einspruchsrecht als Vertreter des röm. Kaisers in Kpel noch das des Senats für diese Spezialentscheidung auf. Seine Zustimmung bedeutete freilich nichtsdestoweniger die vorläufige theoretische Abdankung beider weltlicher Gewalten in der Frage der Kirchendomänen, eine Rechtsänderung, die während der byzantinischen Jahrhunderte Italiens höchstens theoretisch beachtet wurde, aber in der Folgezeit des italienischen MA für die ganze westliche Kirche von großer Bedeutung werden sollte. – Die Rückeroberung des ostgotischen Italiens unter Justinian I, der nach dem Endsiege über Totila u. Teja allen katholischen Kirchenbesitz grundsätzlich wieder herstellte u. der den Besitz der gotisch-arianischen Kirchen von Ravenna u. überall sonst in Italien u. Sizilien auf die lokalen katholischen Kirchen übertrug (Iust. Nov. 3; Stein 2, 621/2; Caspar 2, 286. 326), führte zu völlig geänderten Grundbedingungen im spätrömischen Italien. Alle Reichsgesetze Justinians I wurden auch in Italien gültig (Iust. Nov. 3 vJ. 454; vgl. auch V). Papst Pelagius I (556/61) scheint versucht zu haben, in dem von der Pest u. ständigen Kriegen verwüsteten Italien (Caspar 2, 323. 327) die Kircheneinnahmen nach Möglichkeit zu vermehren u. das Kirchengut zusammenzuhalten (Caspar 2, 304). Wir hören, daß dieser Papst einem Bischof verweigerte, Kirchengut zu verkaufen (Caspar 2, 113_3), u. sich gegen ,verschleierte Rechnungsführung nach Art der Griechen' aussprach (Caspar 2, 328). Bereits vor ihm hatte Papst Agapet I (555/6) Zahlungen an die Armenkasse des Metropolitanbischofs Caesarius v. Arles in Gallien mit derselben Sachbegründung verweigert (Caspar 2, 205/6). Pelagius I fand es unmöglich, die Geldbeträge, die von den päpstlichen Domänen in Gallien einkamen, nach Italien mit seiner andersartigen byzantinischen Währung zu transferieren. Stattdessen ließ er Lebensmittel u. andere Materialien in Gallien einkaufen u. nach Italien herübertransportieren (Caspar 2, 327). Auch für Italien mußte er u. a. einen Gutsverwalter, einen Subdiakonen, wegen seit längerer Zeit ausgebliebener Rechnungslegung zur Rede stellen (Caspar 2, 328). Bereits für Pelagius I erfahren wir, daß die an u. für sich seit dem späteren 4. Jh. bezeugten defensores ecclesiae jetzt nicht nur mit juristischen Aufgaben, sondern auch direkt mit der Verwaltung von Kirchendomänen betraut wurden (Caspar 1, 198; 2, 328. 335; vgl. oben Bd. 3, 657). Für die päpstliche Kassenverwaltung bediente sich Pelagius I noch eines Bankiers griech.-röm. Wirtschaftsstils, der den Titel arcarius ecclesiae Romanae trug. Papst Gregor I übertrug dann die päpstliche Kassenverwaltung stattdessen einem Diakon, der mit dem Titel dispensator ecclesiae in unseren Quellen erscheint, eine Änderung, die in alexandrinischen Amtsverhältnissen, wie so oft unter Gregor d. Gr., ihre Analogie findet. Hier scheint das Amt des Oberoikonomos des alexandrinischen Patriarchen schöpferisch auf den Westen übertragen worden zu sein (Caspar 2, 336. 776). Die Kirchen von Afrika erhielten etwas früher als die von Italien als Folge des Sieges Justinians I über die Vandalen allen verlorenen Grund- u. Gebäudebesitz zurück (Iust. Nov. 37) u. alle Reichsgesetze wurden auf die zurückeroberte afrikanische Provinz ausgedehnt. Zahlreiche Kirchenbauten wurden mit Staatshilfe neu angelegt oder wieder

aufgebaut (Diehl 420f). Der arianische u. der donatistische Kirchenbesitz der Vandalenperiode gingen im wesentlichen ebenfalls auf die katholische Kirche über, obwohl die Donatisten unter Kaiser Maurikios sich wieder ausbreiteten u. ihren Besitz vermehrten (Diehl 504. 508). Seit der islamischen Eroberung von Nordafrika wurden dann zahlreiche Kirchen in allmählicher Entwicklung in Moscheen umgewandelt, u. die christl. Kirchendomänen fielen den mohammedanischen Eroberern zu. – In der Periode Justinians I, die Italien, Nordafrika u. selbst Teile von Spanien wieder unter direkte spätrömische Reichsverwaltung brachte, gründete Cassiodorus, der gealterte Minister Theoderichs d. Gr., bald nach 550 ein Kloster auf seinem bisherigen Privatgut Vivarium bei Squillace in Italien, das für die Zukunft des geistigen Europas von größter Bedeutung werden sollte. Vivarium war die erste Klosterstiftung des Westens, die es als eine Hauptaufgabe betrachtete, die lateinischen vorchristlichen Schriftstellerausgaben der großen röm. Vergangenheit des schrecklich zerstörten Italiens durch Kopieren für eine bessere Zukunft der lateinischen Westkultur zu erhalten. Monte Cassino, das erste Benediktinerkloster (vgl. oben Bd. 2, 130f), das etwa 530 gegründet wurde, paßte die gesunden Arbeitsprinzipien der gallischen Mönchsregeln des Joh. Cassianus u. der ägyptischen Klöster des Pachomius u. den frühchristlichen Mönchsverzicht auf Individualeigentum den westlichen Verhältnissen in selbständigen Formen endgültig an. Die späteren Benediktinerklöster der Spätantike u. des MA verwendeten die Ideen von Vivarium zur Interpretation der berühmten ursprünglichen Arbeitsregeln des Benedikt v. Nursia, eine bleibende Folge der letzten spätantiken Renaissance lateinischer Literatur u. Zivilisation unter Theoderich d. Gr. (Stein 2, 619f, Greg. dial. 2). Auf Grund der Benediktinerregeln mußte weiter jedes Einzelkloster seine eigene Bäckerei, Mühle, Garten u. Brunnen u. eine Anzahl handwerklicher Werkstätten haben (Howorth 78), was eine wirtschaftlich balancierte Ausnutzung von Klosterdomänen erst möglich machte. Eine Umorganisation des umfangreichen Kirchenbesitzes, der dem Papsttum unterstand, fand dann nach dem Amtsantritt Gregors d. Gr. (590/604) statt u. leitete bereits zum MA über. Wo immer möglich, wurden die bisherigen Laienbeamten der päpstlichen Wirtschaftsverwaltung durch Priester u. Mönche ersetzt. Die Organisation, die uns hier entgegentritt, ist einerseits der der Privat- u. Staatsdomänen des spätrömischen Westens, aber auch andererseits neu der gleichzeitigen melkitischen Kirchenorganisation Ägyptens u. des chalkedonischen Patriarchats von Kpel nachgebildet, zu denen Gregor I in der Tat mancherlei Beziehungen als Nuntius u. Papst hatte. Die Finanzverwaltung der verschiedenen kirchlichen Diözesen des Westens war unverändert (B III) je einem Archidiakon anvertraut, der für alle Vermögensverluste persönlich verantwortlich war. Ein oeconomus unterstand dem Archidiakon u. war mit Kirchenbauten, Baureparaturen, der Auszahlung von Priesteremolumenten u. Almosen, mit der gerichtlichen Vertretung der Kircheninteressen, mit der finanziellen u. vor allem der landwirtschaftlichen Verwaltung der Kirchendomänen u. des Vermögens unbesetzter Stellen betraut. Nach wie vor wurden die Kircheneinnahmen weiter grundsätzlich in vier Teile geteilt (B III). Die gerechte Aufteilung des zweiten Viertels an alle beteiligten Kleriker wurde mit Hilfe von Individualschlüsseln versucht, deren Aufstellung oft Schwierigkeiten machte. In vielen Fällen veröffentlichte der Bischof, damit alles von vornherein gerecht erscheinen konnte, jährlich eine Abrechnung u. erlaubte auch gelegentlich seinen Geistlichen, Wein u. andere Produkte der Kirchendomänen billig einzukaufen (Greg. ep. 11, 22; 13, 46). Das für die Armenpflege zu verwendende Viertel der Kircheneinnahmen war unter Gregor d. Gr. nicht nur für das Kirchen- u. Laienproletariat Italiens lebenswichtig. Die Getreidespeicher u. Lebensmittelverteilungen der Kirche erhielten geradezu Neapel, Ravenna, Pesaro u. selbst Rom als antike Stadtzentren noch eine Zeitlang am Leben (vgl. oben), ähnlich wie das nur wenig später mit Alexandria unter dem melkitischen Patriarchen Johannes dem Barmherzigen der Fall sein sollte (Caspar 2, 337f. 417f; vgl. B VI). Kircheneigentum konnte jetzt unter Gregor nicht mehr durch Bischöfe verkauft werden, außer wenn nicht nur der Papst selber, sondern auch die Geistlichkeit der betreffenden Diözese ihre Zustimmung zu einer solchen Transaktion gegeben hatte, ein Fall, der nur selten eintraf. Der Besitz, der Bischöfen vor ihrer Wahl gehört hatte, konnte beliebig durch Testament vererbt werden. Später erworbener Besitz von Bischöfen kam an die Kirche u. ähnlich aller

Besitz von Bischöfen, die kein Testament hinterließen. Eine Synode vom 5. Juli 595 in Rom verbot den Verwaltern von Kirchendomänen, Grundbesitz ohne sorgfältige Vorlegung rechtsgültiger Titel für die Kirche in Anspruch zu nehmen, u. befahl ihnen, sich in allen anderen Fällen von Eigentumsansprüchen zu enthalten. Gräbergrundstücke mußten nach einer Verordnung Gregors der leidtragenden Familie umsonst zur Verfügung gestellt werden u. durften unter keinen Umständen für Geld verkauft werden. Die Klosterfinanzen des Westens wurden durch eine Verordnung Gregors auf eine gesichertere Basis gestellt, nach der jedes Kloster einen bezahlten Prokurator anstellen mußte, der dem Laienstand angehörte u. von Wirtschaft etwas verstand (Howorth 84). Klosterdomänen standen unter bischöflicher Oberaufsicht u. Oberverwaltung außer in den Fällen, in denen der Papst dem Kloster eine autonome Sonderverwaltung unter direkter päpstlicher Aufsicht zugestand. Gregor I gab u. a. ein solches Privileg dem Nonnenkloster St. Cassian bei Marseille (Howorth 161). Weiter gründete derselbe Papst sechs Klöster in Sizilien u. St. Andreas in Rom auf ererbtem, ihm gehörenden Privatbesitz. Er schenkte reichen Grundbesitz an Nonnenklöster in Rom (Howorth 200; Greg. ep. 2, 10; 3, 174) u. an die römische Basilika von St. Paul (Caspar 2, 342f; Howorth 207; Greg. ep. 14, 14; 9, 96). Der literarische Nachlaß des Papstes Gregors d. Gr. erlaubt uns weiter, den päpstlichen Domänenbesitz dieser Zeit in seiner Ausdehnung u. Organisation zu beschreiben. Zwischen etwa 2000 u. 2500 qkm gehörten zu dem damaligen patrimonium des römischen Stuhles. Kirchengüter in Sizilien gehörten dazu den Bischöfen von Mailand u. Ravenna derselben Periode (Greg. ep. 1, 80; 11, 6, 8). Selbst gegen die Lombarden angelegte Festungen, castra, gehörten öfters zum päpstlichen patrimonium (Caspar 2, 333; Haussig: Altheim-Stiehl 104f). In Afrika finden wir vor allem päpstliche Besitzungen bei Germanicia in der Nähe von Hippo (Greg. ep. 1, 73; 10, 16; Caspar 2, 442f; Diehl 509; Howorth 185). Umfangreich waren die päpstlichen Besitzungen in Sizilien, die vor allem in der Nähe von Syrakus u. Palermo lagen (Howorth 185. 189). Andere Kirchendomänen existierten auf Sardinien u. Korsika (Caspar 2, 446f; Howorth 185), in Dalmatien, wo wir über die verhältnismäßig kleine Domäne S. Petri inter Dalmatias hören (Dudden 1, 298f; Howorth 185), in Illyricum auf dem Balkan (Howorth 185), in Frankreich (ebd. 154). Aus dem letzteren Gebiet hören wir über conductores massarum sive fundorum, die dem päpstlichen Rektor Candidus neu unterstellt wurden (Caspar 2, 329_7) u. die zum größeren Teil in der Nähe von Arles u. Marseille (Greg. ep. 3, 23; 5, 31; 6, 5. 6. 10. 51. 53; 11, 43; Howorth 154) u. zum kleineren Teil in Austrasien westlich des Rheines wirtschafteten (Howorth 157f). Der Hauptteil des päpstlichen Grundbesitzes lag indessen in Italien, in der Nähe von Ravenna (Howorth 184; Greg. ep. 5, 25), in Ligurien (Greg. ep. 11, 6; Howorth 184), im kottischen Südalpengebiet (Howorth 184), in Samnium (Greg. ep. 9, 43. 94) u. bei Nursia in der Nähe von Tivoli (Greg. ep. 3, 21; 13, 38; Howorth 184). Die päpstlichen Besitzungen im nichtbyzantinischen Italien waren durch die Lombarden konfisziert worden (Paul. Diac. h. L. 6, 28; Lib. Pont. v. Joh. VII). Das Patrimonium Appiae lag zwischen der Via Appia u. der Via Latina (Greg. ep. 14, 14; Howorth 184). Die größte aller damaligen Kirchendomänen, das Patrimonium Tusciae, lag auf dem linken Tiberufer (Greg. ep. 9, 96; Howorth 184), das Patrimonium Labicanae zwischen der Via Labicana u. dem Arno, das Patrimonium Tiburtinum zwischen dem Tiber u. der Via Tiburtina (Howorth 184f). Weitere Kirchendomänen lagen bei Minturnae (Greg. ep. 9, 87), Otranto u. Gallipoli (Greg. ep. 9, 200. 205. 206) in Süditalien. Forstgüter in Bruttium u. Lukanien, deren Holz gelegentlich bis nach Ägypten exportiert wurde (Greg. ep. 6, 58; 9, 124/27), die Inseln von Ponza (Greg. ep. 2, 40) an der italischen Küste, beträchtlicher Garten- u. Hausgrundbesitz im Weichbild von Rom (Greg. ep. 2, 10; 3, 17; Caspar 2, 329; Howorth 185) rundeten diese enorme Kirchendomäne ab. Von den Inseln von Ponza u. den päpstlichen Domänen in Dalmatien hören wir bereits aus der Zeit des Papstes Vigilius (Caspar 2, 233. 257). Die päpstlichen Hauptkirchen in Rom waren jetzt sieben: St. Peter, die Lateranbasilika, S. Paolo fuori, S. Maria Maggiore, S. Lorenzo, S. Sebastiano u. S. Croce in Gerusalemme. Für das Jahr 499 nC. werden 28 tituli aufgezählt (Syn. Rom. vJ. 499). Die Akten einer unter Gregor I abgehaltenen Synode vJ. 594 übergehen jedoch 5 der 499 erwähnten römischen Unterkirchen, fügen aber 3 weitere Namen hinzu (Dudden 1, 56_2). Der Liber Pontificalis be-

richtet weiter über reiche Stiftungen für Kirchenbauten im Rom unserer Periode. Die päpstlichen Kirchendomänen der Zeit Konstantins d. Gr., die im Ostmittelmeergebiet, Ägypten u. Spanien gelegen waren, waren, soweit wir sehen, in der Zwischenzeit wieder verloren gegangen. Indessen war Gregor d. Gr. wenigstens imstande, ein Gästehaus für Pilger in Jerusalem zu begründen (Dudden 1, 318; Howorth 200; Joh. Diac. 2, 52). Genau wie in Ägypten (B V. VI) wurde ein Großteil der päpstlichen Kirchendomänen langfristig in Emphyteusis verpachtet, entweder in Erbpacht für 19 oder 29 Jahre oder für Lebenszeit u. die Lebenszeit von 2 speziell genannten Nacherben (Howorth 185; Hartmann, Gesch. 379), so daß den von der Kirche anerkannten kaiserlichen Gesetzen (B V) Genüge getan war. Ein beträchtlicher Teil der päpstlichen Landgüter verblieb freilich unter unmittelbarer Kirchenverwaltung. Hier waren Laienbeamte tätig, die Gregor I wohl von seinen Vorgängern bereits übernommen hatte u. die rectores patrimonii hießen (Caspar 2, 329f. 411f). Die Stellen der italischen rectores wurden neu von Gregor I, der auch hier wieder dem Beispiel des alexandrinischen Patriarchats mit seinen klerikalen Oikonomoi, Nomikoi, ἡγούμενοι u. προεστῶτες (C V. VI) gefolgt zu sein scheint, nach Möglichkeit mit Diakonen, Subdiakonen u. in entlegenen Gebieten u. außerhalb Italiens selbst mit Bischöfen besetzt, um religiöse Grundsätze auch in der päpstlichen Vermögensverwaltung stärker in den Vordergrund treten zu lassen. In Gallien wurden die weltlichen conductores gleichzeitig aus denselben Gründen einem Geistlichen als rector unterstellt. Den rectores patrimonii Italiens waren juristisch vorgebildete defensores ecclesiae unterstellt, die seit 367 bezeugt sind (Caspar 1, 198; oben Bd. 3, 656) u. u. a. bereits damals die Eigentumsrechte der Kirchen zu schützen hatten. Die beiden Ämter konnten in Einzelfällen seit spätestens der Zeit des Pelagius I vereinigt werden (Caspar 1, 198; 2, 328f. 335). In der Stadt Rom wurden 7 defensores regionarii von Gregor I neu eingesetzt. Den rectores u. defensores, die beide jetzt scholae, amtlich organisierte Zwangsvereinigungen bildeten, von denen die der defensores erst durch Gregor I geschaffen worden war, waren noch Schreiber, actores oder actionarii, unterstellt (Caspar 2, 334f). Für schwierigere Schreibarbeiten konnten auch notarii oder chartularii ernannt u. angestellt werden, deren Posten wie die der defensores ebenfalls mit kleineren Rektorenstellen vereinigt werden konnten (Caspar 2, 329). Alle diese päpstlichen Angestellten hatten sorgfältig geführte Abrechnungsbücher (libri rationum) zu führen u. in der Regel mehrmals im Jahre zu präsentieren (Caspar 2, 331). Jeder rector wurde am Grabe des hl. Petrus feierlich eingesetzt. Er erhielt eine schriftliche Bestallungsurkunde u. eine in Kapitel untergeteilte Dienstanweisung. Wichtige Wirtschaftsprobleme, wie der Verkauf von Grundbesitz u. Sklaven u. wahrscheinlich auch der Abschluß neuer Pachtverträge, mußten der päpstlichen Entscheidung unterbreitet werden. Das sizilische Getreide wurde von dem zuständigen Rektor im September oder Oktober nach Rom verschifft. Geld mußte der Rektor gegen Quittung persönlich in Rom abliefern (Caspar 2, 330f). Unter Gregor I waren nicht nur die rectores geistliche Würdenträger. Auch ihre defensores, notarii u. actionarii mußten durch die Tonsur in den geistlichen Stand eingetreten sein, ehe ihnen ihr Bestallungsschreiben übergeben werden konnte (Caspar 2, 331). Jede päpstliche Domäne (massa, praedium) unterstand einem conductor, der dem gleichzeitigen ägyptischen u. östlichen Pronoetes in seiner Rechts- u. Wirtschaftsstellung entsprach u die verschiedenen in jeder massa zusammengefaßten Einzelgüter (fundi) in Oberverwaltung hatte. Gregor I entnahm seine conductores gerne dem Stande der coloni (Caspar 2, 332). Jeder fundus unterstand entweder einem colonus oder einem rusticus. Der colonus war ein durch Staatsgesetz an die Scholle gebundener, aber sonst rechtlich als frei behandelter Bauer. Der rusticus oder servus war ein völlig unfreier Höriger. Auch in den Schriften des Cassiodorus werden diese coloni u. servi mit ihren Abgaben für die Zeit der Gotenkönige erwähnt u. es wird von ihrer Unterdrückung u. Ausbeutung abgeraten. Servi dienten vor allem als Schäfer u. Knechte, konnten aber auch einen fundus erhalten. Die Rechte u. Pflichten eines jeden colonus wurden jetzt neu auf Grund einer Verordnung Gregors I regelmäßig in einem speziellen Register, dem libellus securitatis, genau festgelegt, das durch den zuständigen rector unterzeichnet werden mußte u. in Abschrift dem jeweiligen colonus zuzustellen war. In der Regel hatten die päpstlichen coloni außer den Domänenäckern noch Privatgrundbesitz,

der aber oft als Pfand für die nach der nächsten Ernte fälligen Zahlungen behandelt wurde. Ein Naturalzins war jährlich an die päpstliche Verwaltung u. eine staatliche Geldsteuer, die burdatio, außerdem noch an dieselbe Verwaltung als Treuhänder der Staatskasse abzuführen. Wo Privatgrundbesitz als Pfand diente, konnte er nur mit Zustimmung der päpstlichen Verwaltung verkauft werden. In Gerichtsverhandlungen mußte der colonus sich von der Kirchenverwaltung vertreten lassen; die Gerichtsprivilegien des Papstes u. der anderen westlichen kirchlichen Würdenträger erlaubten diesen, coloni nach Ermessen für Übertretungen zu bestrafen. Der Briefwechsel Gregors mit seinem rector für Sizilien, dem Subdiakon Petrus, zeigt, wie dieses menschlich nicht sehr erfreuliche Feudalsystem der spätrömischen Zeit, das Gregor d. Gr. vorgefunden hatte u. das seit dem 3. u. 4. Jh. für allen staatlichen u. privaten Landbesitz des röm. Reiches in der Regel charakteristisch geworden war (B VI), unter dem Einfluß dieses Papstes humanisiert u. ethisiert wurde, soweit die Gesellschaftssituation der Periode dies erlaubte. Bisher hatten die conductores, Nachfolger der publicani u. anderer Pächterunternehmer der röm. Republik u. Prinzipatszeit, eine feste Summe jährlich an die Kirche abzuführen gehabt. Wie weit sie außerdem die abhängigen Bauern in ihrem eigenen Geldinteresse enteigneten, betrogen u. bedrückten, wurde selten untersucht. Geldsteuern wie die bereits erwähnte burdatio oder die den conductores zustehende Heiratsgebühr (nuptiale commodum) im Falle von Heiraten der abhängigen Bauern mit Mädchen, die nicht auf dem Gute ansässig waren, zwangen die coloni, Anleihen in Geld gegen drückende Zinsen aufzunehmen. Unter Gregor I wurde den conductores auf die Finger gesehen u. die Rückzahlung von Geldern an die wirklichen Eigentümer selbst durch Zwangsverkauf des Konduktoreneigentums herbeigeführt, falls die coloni widerrechtlich mehr zu zahlen gehabt hatten, als dem conductor zustand. Darüber hinaus streckte jetzt die päpstliche Verwaltung die für Geldsteuern u. Geldgebühren benötigten Summen ihren coloni zinslos vor u. erhielt solche Darlehen in Teilzahlungen zurück. Wo Strafen nötig wurden, wurden Geldstrafen möglichst vermieden, um nicht die Finanzen einer ganzen unschuldigen Familie zu untergraben. Die Heiratsgebühr wurde für reiche coloni auf einen Goldsolidus reduziert, für ärmere coloni auf noch weniger. In Todesfällen von conductores oder coloni wurde deren verpfändetes Privateigentum nicht mehr konfisziert, wie das bisher so oft der Fall gewesen war, u. für unmündige Kinder wurden Kirchenvormunde eingesetzt. Abgaben für Verluste der päpstlichen Verwaltung waren nicht durch coloni zu zahlen, falls die Kirchenbeamten selber etwas vernachlässigt hatten. Für Adärierungen u. für Geldumwechslung wurden feste Kurse stabilisiert u. aufrecht erhalten. Wo nötig, wurde Vieh als Kirchenalmosen an bedürftige Bauern verteilt. Gregor I zeigt außerdem in diesem geschäftlichen Briefwechsel, daß er etwas von rationaler Gutsverwaltung verstand. Alte Kühe u. Bullen waren zu verkaufen. Das päpstliche Gestüt in Sizilien wurde auf 400 junge Stuten reduziert u. die übrigen Pferde u. alle landwirtschaftlichen Geräte im Kirchenbesitz an coloni verkauft (Greg. ep. 2, 38; Caspar 2, 411). Im großen ganzen wurden in der Wirtschaftsorganisation Gregors d. Gr. die Ideale mönchischer Ethik dazu benutzt, die Kirchenverwaltung des Hl. Stuhles zu humanisieren. Der Ausbeutung der an den Boden gefesselten Kolonen u. Sklaven, wie sie für jedes feudale System charakteristisch ist, wurde in der Theorie Einhalt geboten. Das Kircheneinkommen wurde dazu benutzt, die Proletarisierung der italischen Stadt- u. Landbevölkerung zu verlangsamen, die durch Pest, Gotenkriege u. den Lombardeneinfall unvermeidbar geworden war. Ehe Gregor I Papst wurde, hatte er im Geschäftsleben der Zeit gestanden, war praefectus urbi gewesen u. hatte in Kpel als päpstlicher Nuntius auch die östliche zivilisierte Welt kennengelernt. Aus diesem Grunde konnten die italischen Kirchenreformen des großen Papstes die letzten u. besten Wirtschaftserfahrungen der Periode berücksichtigen, u. es ist kein Zufall, daß die Neuerungen Gregors I alteingewurzelte Formen der ägyptischen Kirchenökonomie oft schöpferisch nachahmen. Daß das Patriarchat von Kpel zur Zeit Gregors I die Wirtschaftsorganisation des Patriarchats von Alexandria ebenfalls übernommen hatte u. Ägypten darum nur als ein indirecktes Vorbild für die Reformen des letzten großen spätantiken Papstes anzusehen ist, ist durchaus möglich, aber freilich aus unseren Quellen nicht mit irgendwelcher Sicherheit nachzuweisen. Eine der Tendenzen, die für Kleinasien u. den Balkan

des späten 6. u. des 7. Jh., aber nicht für das gleichzeitige Ägypten u. Syrien wirtschaftsgeschichtlich u. sozialgeschichtlich charakteristisch sind, hat auf jeden Fall Gregor d. Gr. beeinflußt, die wohlbekannte Entwicklung, die im Bereich des Patriarchats Kpels auf Staats-, Privat- u. Kirchengrundbesitz einen neuen mehr oder weniger freien u. gesunden Bauernstand erstehen ließ (B VII). Auch Gregor I versuchte, die Stellung der päpstlichen Kolonen freier zu gestalten, insbesondere ihre Rechte u. Pflichten, wie im gleichzeitigen Ägypten u. vermutlich in anderen Ostmittelmeerdiözesen, von vornherein schriftlich zu fixieren, eine probyzantinische Tendenz des großen päpstlichen Verwaltungsreformers, die von den meisten seiner unmittelbaren Nachfolger zugunsten des allmählich erwachenden westlich-mittelalterlichen Feudalismus wieder aufgegeben wurde. Die Schwächung der conductores der bisherigen päpstlichen Verwaltung unter Gregor I gehört ähnlich mit dem gleichzeitig im Ostmittelmeergebiet einsetzenden Kampf gegen den spätrömischen Semifeudalismus zusammen. Gregor d. Gr. ist hier, genau wie in seiner Kirchenpolitik, weitgehend der byzantinische ‚Patriarch des Westens'. Ob freilich alle segensreichen Anweisungen Gregors I in der Weise durchgeführt werden konnten, wie der Papst selber sie geplant hatte, ist mehr als fraglich. Der rector Petrus zB. u. andere päpstliche Beamte waren oft nachlässig (Greg. ep. 1, 37; 2, 38; Caspar 2, 415. 804 s. v. Petrus; Howorth 195f). Die päpstlichen Domänen wurden unter Gregor I menschlicher, aber mit weniger Profit verwaltet als vor ihm u. nach ihm. Gregor I, dieser charakteristische Vertreter der spätantiken Mönchsethik, war sicher stolz darauf, daß er Gottes Wort höher einschätzte als weltliche Sicherheit u. weltlichen Gewinn, u. daß die Überschüsse, die er gelegentlich machte, den notleidenden Armen zugeführt wurden. Ähnlich wie der nur wenig jüngere melkitische Patriarch von Alexandria, Johannes der Barmherzige (B VII), muß Gregor auf jedes solche Defizit stolz gewesen sein. Der Nachfolger Gregors d. Gr., Papst Sabinianus, hatte bereits mit wirtschaftlichen Schwierigkeiten zu kämpfen, die die ethische Verwaltung der päpstlichen Domänen unter seinem Vorgänger erzeugt hatte. Er verkaufte Getreide aus den päpstlichen Speichern für Geld, anstatt es umsonst zu verteilen, u. mußte seines Vorgängers Almosen an die Armen u. an kirchliche Institutionen beträchtlich einschränken (Caspar 2. 516f). Nichtsdestoweniger, die Grundlagen für die mittelalterliche Kirchendomänenorganisation von Italien u. Gallien waren seit Gregor d. Gr. im wesentlichen gelegt, obwohl diese Domänenorganisation in Zukunft oft genug Profitzwecken diente, die der große Papst als unethisch betrachtet haben würde. Alle westlichen Zivilisationsgebiete von Spanien bis Polen u. von Britannien bis Kroatien assimilierten sich während der mittelalterlichen Jahrhunderte an dieses System.

V. Ostkirche von Arkadius bis Justinian I. Die oströmischen Kaiser dieser Periode stärkten die Bischofs- u. Kirchengewalt durch zahlreiche Gesetze. Wir erwähnen hier eine Konstitution des Kaisers Zeno, die iJ. 470 den Verkauf von Kirchengut (Cod. Iust 1, 2, 14), u. eine etwas frühere des Kaisers Leo I, die den Verkauf von Kirchengut für das Kirchengebiet von Kpel verboten hatte. Justinian I verstärkte Leos I Gesetzesbestimmungen über den Verkauf von Kirchengut iJ. 530 (Cod. Iust. 1, 2, 24 § 4f). Im J. 535 dehnte er weiter ihre Geltungskraft auf das ganze Reich aus u. verbot dazu, Klosterbesitz abzustoßen (Iust. Nov. 7). Nov. 46 vJ. 537 setzte dann Nov. 7 wieder grundsätzlich außer Kraft. Für Kpel blieb das Gesetz indessen für den Abschluß von Emphyteusen von 30 u. mehr Jahren gültig (Iust. Nov. 120, 3). Besitztitel der Kirche, auf die sich diese u. andere beschränkende Gesetze erstreckten, mußten zuerst ein Jahrhundert zurückliegen (Cod. Iust. 1, 2, 23; Iust. Nov. 9; Procop. anecd. 28, 9, par. 1/8), ein Zeitraum, der iJ. 541 auf 40 Jahre reduziert wurde (Iust. Nov. 111; Procop. anecd. 28, 9, par. 10/15). Pachtverträge, die sich auf längere Zeiträume als 20 u. für Sonderfälle auf 30 Jahre erstreckten, wurden überhaupt in dieser Gesetzgebung als verschleierter Versuch der Entfremdung von Kirchengut behandelt u. verboten (Stein 2, 398). Das Patriarchat von Alexandria u. Ägypten erreichte zu Anfang unserer Periode den Höhepunkt seiner staatspolitischen, theologischen u. wirtschaftlichen Macht, wurde aber danach durch die monophysitischen Wirren seit der Zeit Justins I u. Justinians I geschwächt u. vom Parteienkampf zerrissen. Der Papst Leo I konnte noch den Patriarchen Dioskoros einen neuen Pharao nennen (Socr. 7, 7, 11, 13). Ein Gesetz des Kaisers Theodosius II von

415 nC. (Cod. Theod. 11, 24, 6) erkannte den weitgespannten Domänenbesitz des Patriarchats von Alexandria unter der Bedingung als juristisch einwandfrei an, daß alle Steuerverpflichtungen u. die anderen Rechtsverpflichtungen gegen den Staat voll erfüllt würden. Renten, Stiftungen u. Vermächtnisse flossen der ägyptischen Kirche in einem beständigen Strome zu, u. der Streit, ob der Erlös aus einer solchen Stiftung vJ. 399 für Bauzwecke oder für das Kirchenhospital von Alexandria verwendet werden sollte, hatte auf den Ausgang des Origenistenkonfliktes dieser Periode einen gewissen Einfluß (Pallad. v. patr. 6; Socr. 6, 9, 9; Sozom. 8, 12, 2f). Die Bestechungen von Hofwürdenträgern in Kpel in dem kirchenpolitischen u. theologischen Konflikt des ägyptischen Patriarchen Kyrillos mit Nestorius hatten eine beträchtliche Geldverschuldung des alexandrinischen Stuhles zur Folge (Kidd 3, 259). Der alexandrinische Patriarchenstuhl hatte nicht nur Grundbesitz überall in Ägypten, sondern auch in Libyen u. in der Kyrenaika (Leont. v. Ioh. 12; Sozom. 7, 15). Auch über die Verwaltung des Grundbesitzes der Regionalkirche von Hermopolis sind wir informiert (Pap. klein. Form. 271; PLond 1782/1785), ebenso über die einer anderen Kirche von wahrscheinlich Arsinoe im Fayum (Pap. klein. Form. 898/945. 1074/1076). In manchen Fällen übten Staatsbeamte, wie später im byzantinischen Kleinasien u. Balkangebiet (B VII), eine gewisse Kontrolle über die Kirchendomänen aus (PBad 94; Pap. klein. Form. 302; PGrenf 2, 11). Die Kirchen von Alexandria, zB. das Caesareum u. die Kirche St. Monika, hatten besondere Oikonomoi, die den Befehlen des Patriarchen von Alexandria unterstanden (Leont. 3. 10; Paneg. Macarii M. M. F. 4. S. 156; Ioh. Mosch. prat. spir. 193 [PG 87, 3, 3072]). Die Stelle des Oberoikonomos von Alexandria, von dem eine sorgfältige Buchführung verlangt wurde, war so staatswichtig, daß Kaiser Justinian I sie unter die Kontrolle seiner Bürokratie zu stellen suchte (Theophan.: PG 108, 408 B). Der Besitz der monophysitischen Mehrheitskirche von Ägypten war unter den Kaisern Justinus I u. Justinian I hier u. dort an die von diesen Kaisern geförderten ‚melkitischen‘ Anhänger des Konzils von Chalkedon übergegangen. Vom J. 537 an ging fast aller monophysitischer Kirchenbesitz außerhalb von Oberägypten an die melkitischen Patriarchen u. ihre Unterkirchen verloren, obwohl die Kaiserin Theodora in Sachen des in der Gefangenschaft getöteten monophysitischen Oberoikonomos von Alexandria, Psois, energisch eingriff (Procop. anecd 27; Liberatus Michael Syr 2, 207). Ein späterer chalkedonischer u. melkitischer Oberoikonomos von Alexandria, Eustochios, mußte wegen falscher Rechnungsführung abgesetzt werden, fiel aber freilich später die Treppe hinauf u. endete als Patriarch von Jerusalem (Eutych.: PG 111, 1069; Hist. Patr.: PO 1, 469/70; Anecd. Graeca Paris. 2, 110, 24/29; Theophan.: PG 108, 528 A). Zahlreiche Papyruszeugnisse informieren uns über Kirchen- u. Klostergrundbesitz in der ägyptischen Chora, der oft aus testamentarischen Stiftungen herrührt u. öfters, ähnlich wie im gleichen Italien (B IV), an Laiengrundbesitzer zur Bewirtschaftung vermietet wurde (vgl. zB. PCairo Masp 67003. 67006. 67101. 67151. 67170. 67298/99. 67307. 67312; POxy 136; PLond 483. 1686; Pap. klein. Form. 47. 272. 314. 324). Spezielle Wirtschaftsbeamte der regionalen ägyptischen Kirchen, die Pronoetai, sind öfters erwähnt, von denen jeder, ähnlich wie der westliche conductor (B IV), einer Einzeldomäne vorstand (Preisigke, Wb. s. v.; POxy 1894; PCairo Masp 67170). Dieser Verwaltungsbeamte verschiedenartiger Landgüter des Ostmittelmeergebietes war grundsätzlich auf Zeit angestellt. Erst sehr viel später entwickelte sich aus dem Pronoetes der ägyptischen Staats-, Kirchen- u. Privatdomänen (Johnson-West s. v. pronoesia, pronoetes) u. insbesondere seinen Analogien im übrigen Ostmittelmeergebiet die byzantinische Pronoia als feudale Institution (B VII). Die Klöster wuchsen ähnlich wie der Besitz des ägyptischen Patriarchats während unserer Periode zu einer gewaltigen Wirtschaftsmacht heran, insbesondere unter dem großen Schenute, dem etwa 451 verstorbenen koptischen Abt ‚des weißen Klosters‘ bei Atripis auf der Panopolis gegenüberliegenden Nilseite. Hier konnte man 20000 Mönche für 3 Monate aus normalen Klostereinnahmen verpflegen. Nicht weniger als 2200 Mönche u. 1800 Nonnen sollen Schenute normal unterstanden haben. Das Klosteramt u. Kirchenamt des Oikonomos erscheint jetzt auch in den Papyri (PLond 483. 686. 1028. 1690; PFlor 285; PGrenf 2, 111; POxy 1907 fol. 2; PCairo Masp 67096. 67170/71. 67298/99. 67151, 146/7). Mitunter finden wir auch stattdessen einen ἡγούμενος oder προεστώς (= rec-

tor). Die Kirche von Oxhyrhynchos hatte einen Oikonomos u. zahlreiche ihm unterstellte Kirchenbeamte (POxy 1894. 1900). Der Oikonomos als Klosterbeamter war freilich nicht immer so wirtschaftstüchtig wie er hätte sein sollen (PFouad 87). Der Landbesitz der ägypt. Klöster wurde oft langfristig in der sog. Emphyteuse für so viele Jahrzehnte u. Generationen, wie die Gesetze erlaubten, an landwirtschaftliche Unternehmer verpachtet. Zahlreiche auf solche Kontrakte bezüglichen Papyrusdokumente zeigen dies an (PSoc 1, 176; PGiss 56; PRoss Georg. 5, 42), nicht nur für Kloster- sondern auch für sonstige Kirchendomänen (POxy 2020 u. andere Texte). Gelegentlich ging Kirchenbesitz bereits jetzt auf die Dauer verloren. Das altberühmte Kloster Sketis wurde zB. während eines Barbareneinfalles iJ. 411 zerstört u. nie wieder aufgebaut. In Palästina u. Syrien gingen während derselben Zeit so gut wie alle verbleibenden heidn. Tempelbesitzungen an die Kirchengemeinden u. Klöster über. Der Aufenthalt der Kaiserin Eudokia in Palästina zwischen 444 u. 460, u. die Regierungsperiode Justinians I vergrößerten die Kirchendomänen u. die Zahl der Kirchenbauten im Hl. Lande beträchtlich. Im J. 451 wurde Erzbischof Juvenalis durch das Konzil von Chalkedon als Patriarch von Jerusalem anerkannt. Das Vordringen u. die Bekehrung arabischer Einwandererstämme führte zur Gründung neuer Kirchen in Transjordanien. Chalkedonische u. monophysitische Klöster wurden in Palästina als Folge der religiösen Wirren unserer Periode in großer Zahl begründet u. wechselnd ausgestattet. Die Nov. 40 des Kaisers Justinian I vJ. 536 setzte Nov. 7 für eine einmalige Verkaufstransaktion von Kirchenbesitz der Auferstehungskirche in Jerusalem außer Kraft; dieser Besitz erscheint hier als recht umfangreich; er sollte an Dauerpilgrime als Wohnraum verkauft oder vermietet werden. Die Finanzverwaltung der Erlöserkirche unterstand damals, wie die der ägyptischen u. vermutlich der meisten übrigen östlichen u. westlichen Kirche, klerikalen Oikonomoi. In Antiochia am Orontes wurde der Tempel der Stadtgöttin Tyche auf Veranlassung der Kaiserin Eudokia in eine Kirche des hl. Ignatius umgewandelt. Der monophysitische Patriarch Severus v. Antiochia wurde angeklagt, Kirchengut seiner Patriarchatskirchen verkauft zu haben, um sich Anhänger zu gewinnen (Maspéro 86). Nach der Eroberung von Antiochia durch Chosroes II iJ. 540 wurden die niedergebrannten Kirchenbauten von Justinian I in großzügiger Bautätigkeit wiederhergestellt. Die Blütezeit von Antiochia u. des durch den Monophysitenstreit weiter geschwächten Patriarchats war indessen vorüber. Schwerste Erdbeben iJ. 526 u. 528 hatten bereits die Perser u. ihre Zerstörungswut fast übertroffen. Für das Patriarchat Kpel derselben Periode hören wir, daß Johannes Chrys. mit größter Sorgfalt die Abrechnungen des Oikonomos seines Patriarchats u. des bischöflichen Haushalts überprüfte (Pallad. v. Ioh. 5). Über den Oikonomos von Kpel hören wir auch aus der Zeit des Kaisers Anastasius I (Theoph. chron. 155; Charanis, Anastas. 40). Johannes Chrys. wurde u. a. auch angeklagt, Kircheneigentum unberechtigterweise verkauft zu haben. Für das J. 415 sind Domänen in Ägypten bezeugt, die dem Patriarchat von Kpel gehörten (Cod. Theod. 11, 27, 6). Berühmte Klostergründungen waren das der Akoimetai in der Nähe von St. Menas, dessen Belegschaft von Ägyptern zu Kleinasiaten wechselte, weiter Gomon, Irenaion u. Studios. Über die Wirtschaftsorganisation der Kirchendomänen des spätrömischen Ostens während der in B V u. VI betrachteten Jahrhunderte wissen wir mit Ausnahme von Ägypten fast nichts, u. um so weniger als die auf diesem Forschungsgebiet arbeitenden Orientalisten, Byzantinisten u. Theologen an solchen spezialen Wirtschaftsfragen so gut wie nie interessiert gewesen sind.

VI. Ostkirche in Ägypten, Palästina u. Syrien von Justin II bis Heraklios I. Die Wirren dieser Periode brachten in Ägypten ein gesundes u. zeitweiliges Anwachsen des Kloster- u. Kirchenbesitzes auf Kosten der Staatsdomänen. Der Großteil der damaligen Kirchendomänen war unverändert in der Hand der melkitischen Kirchenorganisation. Seit etwa 578 breiteten sich die Monophysiten jedoch wieder offen aus. Während der persischen Eroberung von Ägypten (618/629) sollen nicht weniger als 600 Klöster allein in der Nähe von Alexandria zerstört worden sein (PO 1, 472. 485). Zur Zeit des Kaisers Heraklios I besaßen viele Kirchen von Alexandria unter dem 612 eingesetzten Patriarchen Johannes dem Barmherzigen mehrere Seeschiffe mit bis zu 20000 Artaben Ladungskapazität für regelmäßigen Fernhandelsverkehr bis nach Britannien, Sizilien u. zur Adria.

Die ägyptische Kirchenorganisation der Melkiten erbaute u. unterhielt zahlreiche Hospitäler, Armenhäuser, Herbergen u. Lebensmittelspeicher (Leont. v. Joh. El. 3; 10, 13; 10, 28; 20; 27; 28; PLond 995. 996. 1152). Eine Kirche von Hermopolis hatte einen besonderen Pronoetes für Gold (PLond 1782). Ein Kloster bei Bawitt hatte 5000 Mönche u. eine unbekannte Anzahl von Nonnen in einem zugehörigen Konvent. Familien, die Klöster gestiftet hatten, behielten einige Spezialrechte für die Zukunft (Greg. ep. 10, 55). Ein Abt erbaute eine Schmiedewerkstatt für Bronze wohl während der Perserzeit (F. M. Heichelheim: JEgArch 30 [1945] 76f; Chalmers). Grundbesitz von Kirchen u. Klöstern ist unverändert bezeugt (PLond 113; S. B. 7480) u. bestand auch während der islamischen Periode in verkleinertem Maßstabe weiter (Baola). Der Patriarch Johannes der Barmherzige hatte zahlreiche ihm unterstehende Oikonomoi, die er insbesondere für die Armenpflege einsetzte (Leont. v. Ioh. 2. 3 30). Außerdem finden wir unter Johannes dem Barmherzigen Nomikoi, regionale Wirtschaftsbeamte des Patriarchats, die noch schlagender als die ἡγούμενοι u προεστῶτες der ägyptischen Klöster den rectores patrimonii der etwa gleichzeitigen Kirchenverwaltung des Papstes Gregor d. Gr. entsprechen. Ein Spezialarchiv zentralisierte den Geschäftsverkehr des alexandrinischen Patriarchats. Hier wurden alle Urkunden aufbewahrt, die sich auf das umfangreiche Geschäft der ägypt. Patriarchen in Grundbesitz, Fernhandel, bankmäßigen Transitaktionen u. handwerklicher Produktion bezogen (Leont. 46). Die Zahl der Kirchen in Palästina, Transjordanien, Syrien u. Kleinasien vermehrte sich in unserer Periode ebenfalls ständig, wie zahlreiche Ausgrabungen erweisen. Die noch nicht veröffentlichten griech. nichtliterarischen Papyri von Nessana, dem jetzigen Al Audja im Negeb an der ägypt. Grenze, informieren uns gelegentlich über die Verwaltung von Kirchengrundbesitz. Die Perserherrschaft in Palästina u. Syrien schwächte die christliche Zivilisation des Hl. Landes u. seiner Nachbargebiete zwischen 611 u. 629, insbesondere da Zehntausende von Angehörigen der Ober- u. Mittelklasse von Syrien, Palästina u. Ägypten nach Iran in die Gefangenschaft verschickt wurden u. dort starben. Jerusalem wurde iJ. 614 erobert. Ein Teil der anfänglich konfiszierten Kirchendomänen Palästinas wurde iJ. 622 bereits durch einen Erlaß des Perserkönigs Chosroes II zurückgegeben u. nach dem Siege des Kaisers Heraklios I über die Perser voll wiederhergestellt. Der arabische Angriff ließ freilich nicht lange auf sich warten. Bereits 630, in dem Jahre, in dem das ‚wahre Kreuz‘ aus dem Perserschatz nach Jerusalem zurückgebracht wurde, mußte ein erster Angriff mohammedanischer Araber auf Transjordanien zurückgeschlagen werden. Im J. 634 begannen die entscheidenden Kriegsoperationen. Der Hauptteil von Transjordanien ging 635, fast ganz Syrien mit Einschluß von Antiochia 636 verloren. Eine Gegenoffensive vJ. 638 hatte nur zeitweisen Erfolg, Jerusalem ergab sich im J. 638, Alexandria im J. 641. Erdbeben von 581 u. 590 hatten bereits Antiochia in eine nur teilweise wieder aufgebaute Ruinenstätte verwandelt.

VII. Ostkirche auf dem Balkan u. in Kleinasien nach Justinian I. Nach dieser Katastrophe waren nur noch im byzantinischen Rumpfreiche auf dem Balkan, Zypern (vgl. oben Bd. 3, 497f) u. in Kleinasien reiche Kirchendomänen zu finden. Im späteren 6. u. im 7. Jh. nC. gehörte hier nicht weniger als ein Drittel des agrarisch genutzten Bodens nach einer wohlüberlegten Schätzung von Professor V. G. Vasilievski der Kirche u. den Klöstern (Charanis, Monastic Prop. 54). Kaiser Justinian II gab zB. damals eine Saline ohne Steuerverpflichtung an die Kirche H. Demetrios in Saloniki (Charanis, Mon. Prop. 66_{35}). Ein Kirchenkonzil vJ. 691 verbot, Kirchenländereien zur Nutznießung an Laien zu überlassen (ebd. 74f). In der Folgezeit versuchten die Kaiser, auch diesen Großgrundbesitz zurückzudrängen (B VII). Im J. 935 wurde die Umwandlung von Freibauernland in Kirchenbesitz selbst dann unmöglich gemacht, wenn der Freibauer in ein Kloster eintrat, eine Bestimmung, die 947 von neuem eingeschärft werden mußte (Charanis, Mon. Prop. 55). Im J. 964 wurden die alten Gesetze gegen den Verkauf von Kirchengut (B V) aufgehoben u. es Kirchen u. Klöstern verboten, Stiftungen in Land ohne kaiserliche Spezialgenehmigung anzunehmen, Land zu kaufen oder neue Kirchen zu errichten. Nur einfache Klostergebäude konnten ohne kaiserliche Zustimmung neu gebaut werden (ebd. 56f). Klöster, die Bodenbesitz abwesender Soldaten übernommen hatten, hatten diesen selbst noch 30 Jahre nach der Übernahme an die rechtmäßigen Besitzer

oder ihre Erben zurückzugeben (ebd. 59f). Im J. 988 wurden diese radikalen Bestimmungen zwar aufgehoben, aber bald danach im J. 996 durch ähnliche obwohl etwas weniger radikale Restriktionen ersetzt (ebd 61f). Seit spätestens dem 11. Jh. konnten Klöster u. Kirchen durch das sog. Privileg der ἐξκουσσεία (vgl. lat. excusare) vor Eingriffen der Bürokratie, die in solchen Fällen Klosterboden selbst nicht betreten durfte, völlig geschützt werden (Charanis, Mon. Prop. 65f; Setton 243f). Alles weitere Kircheneigentum wurde jedoch durch bürokratische Eingriffe u. Maßnahmen der Kaiser weiter vermindert. Isaak I Komnenos (1057/59) u. Alexios I (1081/1118) konfiszierten zB. einen Großteil der zeitgenössischen Klosterdomänen, eine Wirtschaftspolitik, die von ihren unmittelbaren Nachfolgern jeweils wieder abgemildert wurde (Charanis, Mon. Prop. 67f; Setton 246f). Viele Kirchendomänen fielen jetzt auch an feudale Herren, die noch dazu mit der Verwaltung von theoretisch verbleibendem Klosterbesitz betraut werden konnten (χαριστικίον). Klostergründer u. Patriarchen verbieten seit etwa 900 öfters diese Praxis für die Zukunft (Charanis, Mon. Prop. 76f; Setton 245f). Kaiser Manuel verbot dann iJ. 1158 den Klöstern auf beiden Seiten des Bosporus, weiteren Grundbesitz zu erwerben (Charanis, Mon. Prop. 82f. 91f). Das Athoskloster Laura besaß im frühen 12. Jh. nichtsdestoweniger 50000 modii Land (ebd. 84). Große Konzessionen auf Zeit von Staatsland (πρόνοια) kamen ebenfalls gelegentlich an Kirchen u. Klöster (ebd. 87f; Setton 257f). Die Eroberung des Hauptteiles des Byzantinerstaates durch den 4. Kreuzzug iJ. 1204 bedeutete dann schwerste, aber wechselnde Verluste für den Domänenbesitz der griechisch-orthodoxen Kirche (Charanis, Mon. Prop. 94f), der von den zurückkehrenden byzantinischen Kaisern dann mit großem Aufwand im wesentlichen wiederhergestellt wurde (ebd. 97f). Als die Türkengefahr ernsthaft wurde, wurde iJ. 1371 die Hälfte aller Kirchendomänen im Interesse der Soldatenversorgung vom Staate konfisziert, aber teilweise später noch einmal zurückgegeben. Unmittelbar nach dem türkischen Endsieg scheint die Hälfte der eroberten landwirtschaftlich genutzten Territorien des Byzantinerreiches Kirchen- u. Klosterdomäne gewesen zu sein (ebd. 118). – Die Entwicklung der spätantiken Kirchendomänen war von größter welthistorischer Bedeutung. Das Agrarwesen des westlichen MA wurde durch die Organisation der päpstlichen Domänen unter Gregor d. Gr., das der arabisch u. türkisch sprechenden Islamgebiete, der Balkanterritorien, des mittelalterlichen Rußlands u. selbst Abessiniens durch die spätantike Domänenorganisation der Ostkirche entscheidend beeinflußt. Die von uns skizzierte Entwicklung von Konstantin d. Gr. zu Papst Gregor I u. Kaiser Heraklios I wurde im Westen, in Rußland, auf dem Balkan u. in der Türkei durch zahlreiche Agrarreformen u. Agrarrevolutionen der letzten Jahrhunderte, die die Kirchendomänen im wesentlichen konfiszierten, zu einem endgültigen Abschluß gebracht. In Italien, Spanien, Nordafrika, Abessinien u. den arabisch sprechenden Islamstaaten unserer Zeit ist ein solcher Endpunkt bis jetzt nicht erreicht.

F. M. Abel, Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe 1/2 (Paris 1952). – A. Alföldi, Zu den Christenverfolgungen in der Mitte des 3. Jh.: Klio 31 (1938) 322f. – F. Altheim-R. Stiehl, Finanzgeschichte der Spätantike (1957) 82f. 104f. – A. M. Andreades, Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Δημοσίας Οἰκονομίας (Athen 1918. ²1928). – E. Bach, Les lois agraires byzantines du Xe siècle: Classica et Med. 5 (1943) 70f. – B. Baola, Ricerche sui monasteri dell'Egitto bizantino e arabo secondo i documenti dei papiri greci: Aegyptus 18 (1938) 29f. – S. W. Baron, A Social and Religious History of the Jews 1². 2². 3 (New York 1937. 1952). – A. Basten, Athanasius, Phil. Diss. Gießen (1928). – N. H. Baynes, The Byzantine Empire² (London 1952) Kp. 5/6; CAH 12 (1939) 646/99. – N. H. Baynes-H. M. St. B. Moss, Byzantium (Oxford 1948). – A. Berger, Actes de vente latins de l'époque vandale découverts en Algérie: Latomus 12 (1953) 192f; Encyclopedic Dictionary of Roman Law = Transact. Amer. Philos. Soc. NS 43, 2 (1953) Art. adscripticii, Christiani, collegia usw., colonatus, coloni usw., conductores, ecclesia, episcopus, fundus usw., latifundia, oeconomus ecclesiae, patrimonium usw.. patrocinium vicorum. – A. Boon, Pachomiana Latina (Louvain 1932). – E. S. Bouchier, A Short History of Antioch (Oxford 1921). – G. J. Bratianu, Les études byzantines de l'histoire économique et sociale: Byzant 14 (1939) 197f. – L. Bréhier, Les populations rurales au IXe siècle d'après l'hagiographie byzantine: Byzant 1 (1924) 177f. – W. H. Brownley, The Dead Sea Manual of Discipline. Translation and Notes: BullAmSchOrRes Suppl. 10/2 (1951). – C. D. Burns, The First Europe. A Study of the Establishment of Medieval Christendom A. D. 400/800 (London 1947). – E. Caspar, Geschichte des Papsttums

1/2 (1930/3). – W. R. CHALMERS, A Note: JEgArch 42 (1956) 122f. – P. CHARANIS, Church and State in the Late Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius I = Univ. Wisconsin Studies in Soc. Sc. and Hist. 26 (1939); On the Social Structure of the Later Roman Empire: Byzant 17 (1944/5) 39f; Monastic Property and the State in the Byzantine Empire: Dumbarton Oaks Papers 4 (1948) 51f. – A. C. COOPER-MARSDIN, The History of the Islands of the Lerins (Cambridge 1913). – CH. COURTOIS-L. LESCHI-CH. PERAT-CH. SAUMAGNE, Tablettes Albertini. Actes privés de l'époque vandale 1/2 (Paris 1952). – J. DANSTRUP, The State and Landed Property in Byzantium to c. 1250: Classica et Med. 8 (1947) 222f. – CH. DIEHL, L'Afrique byzantine 533/709 (Paris 1896). – S. DILL, Roman Society in the Last Century of the Western Empire² (London 1899). – F. DÖLGER, Die Frage des Grundeigentums in Byzanz: Bull. Internat. Comm. Hist. Sciences 5 (1933) 5f; Sechs byzantinische Praktika des 14. Jh. für das Athoskloster Iberon: AbhM NF 20 (1949). – H. F. DUDDEN, Gregory the Great 1/2 (London 1905). – W. ENSSLIN, Theoderich d. Gr. (1947). – T. FRANK, An Economic History of Rome² (Baltimore 1927); An Economic Survey of Ancient Rome 1/5 (Baltimore 1933/1940). – P. GAUCKLER, Le Domaine des Laberii à Uthina = Monum. et Mém. Ac. Inscr. 3, 2 (Paris 1897). – H. GEISS, Geld- u. naturalwirtschaftliche Erscheinungsformen im staatlichen Aufbau Italiens während der Gotenzeit: Vierteljahrsschr. f. Soz. u. Wirtschaftsgesch. Beih. 27 (1931). – G. V. GENTILI, I mosaici della villa romana del Casale di Piazza Armerina: Bolletino d'Arte 37 (1952) 33f. – A. T. GEOGHEGAN, The Attitude towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture, Theol. Diss. Washington (1945). – H. GRÉGOIRE, Les persécutions dans l'Empire Romain (Brüssel 1951). – V. GRUMEL, Les Régestes des Actes du Patriarchat de Constantinople 1/3 (Kpel 1932ff). – R. HARDY, The Large Estates of byzantine Egypt (New York 1931). – L. M. HARTMANN, Untersuchungen zur Geschichte der byzantinischen Verwaltung in Italien (1889); Geschichte Italiens im MA 1²; 2, 1; 2, 2 (1928. 1900/3). – R. E. HAUCK, Wohltätigkeitsanstalten: HERZOG-H. 21, 435f. – F. M. HEICHELHEIM, Art. Land Tenure, Public Domain: Encyclopedia of the Social Sciences (1930/1); Wirtschaftsgeschichte des Altertums 1/2 (Leiden 1939, 2. Auflage im Druck); The Wilbour Papyrus: Historia 2, 2 (1953) 129f; An Early Synagogue Inscription: Jewish Standard (May 14, 1953) 7, 16; Ineditum Campioneum Nottinghamense: JEgArch 30 (1945) 76f; Man's Role in Changing the Face of the Earth in Antiquity: Kyklos 9 (1956) 318f; Römische Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte: Historia Mundi 4 (1956) 397f. 455f. – K. HEUSSI, Der Ursprung des Mönchtums (1936). – H. H. HOWORTH, St. Gregory the Great (London 1912). – A. HOFMEISTER, Zur Geschichte Amalfis in der byzantin. Zeit: ByzNeugrJb 1 (1920) 94f. – A. CH. JOHNSON-L. C. WEST, Byzantine Egypt: Princet. Univ. Studies in Papyr. 6 (1949). – E. J. JONKERS, Economische en sociale toestanden in het Romeinsche Rijk blijkende uit het Corpus Juris, Phil. Diss. Utrecht (1933). – N. JORGA, Histoire de la vie byzantine 1/3 (Bukarest 1933); Byzance après Byzance (ebd. 1934). – C. JULLIAN, Histoire de la Gaule 7/8 (Paris 1926). – A. KALSBACH, Die Umwandlung des heidnischen in das christliche röm. Stadtbild: Scientia Sacra, Festschrift Kard. Schulte (1935) 71/84. – J. KIDD, A History of the Church to A. D. 461 1/3 (Oxford 1922). – J. F. KIRSCH, Die röm. Titelkirchen im Altertum (1918). – TH. KLAUSER, Vivarium: Rob. Boehringer Freundesgabe (1957) 337/44. – H. LARMANN, Christliche Wirtschaftsethik in der spätrömischen Antike (1935). – J. LESTOCQUOY, Administration de Rome et diaconies du VIIe au IXe siècle: RivAC 7 (1930) 261f. – H. LIETZMANN, Geschichte der Alten Kirche 1/4²/³ (1953). – W. H. MACKEAN, Christian Monasticism in Egypt to the Close of the Fourth Century (London 1920). – A. MARMORSTEIN-F. M. HEICHELHEIM, The Synagogue of Claudius Tiberius Polycharmus in Stobi: JewQuartRev 27 (1937) 373f. – J. MASPÉRO, Histoire des Patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la reconciliation des églises jacobites = Bibl. Écol. Hautes Études 237 (Par. 1923). – J. A. MCGEACHY, Symmachus, Phil. Diss. Chicago (1942). – ED. MEYER, Ursprung u. Anfänge des Christentums 1/3 (1921/3). – H. MICHELL, The Economics of Ancient Greece² (Cambridge 1957). – G. MICKWITZ, Geld u. Wirtschaft im röm. Reiche des 4. Jh. = Soc. Scient. Fenn. Comment. Hum. Litt. 4, 2 (Hels. 1932). – G. R. MONKS, The Church of Alexandria in the City's Economic Life in the Sixth Century: Speculum 28 (1953) 349f. – G. OSTROGORSKY, Die landliche Steuergemeinde des byzantinischen Reiches im 10. Jh.: Vierteljahrsschr. f. Soz. u. Wirtschaftsgeschichte 20 (1928) 1f; Die wirtschaftlichen u. sozialen Entwicklungsgrundlagen des byzantin. Reiches: ebd. 22 (1929) 124f; Geschichte des byzant. Staates² (1952). – G. PFEILSCHIFTER, Oxyrhynchos, seine Kirchen u. Klöster auf Grund der Papyrusfunde: Festschrift A. Knoepfler (1917) 248f. – M. ROSTOVTZEW, A Social and Economic History of the Hellenistic World 1/3 (Oxford 1941); The Social and Economic History of the Roman Empire (ebd. 1926; in deutscher Revision 1929; in italienischer Revision Florenz 1933). – G. ROUILLARD, L'administration civile de l'Égypte byzantine (Paris 1928); La vie rurale dans l'Empire byzantin (Paris 1953). – ST. RUNCIMAN,

Byzantine Civilization (London 1933). - A. L. Schmitz, Die Welt der ägyptischen Einsiedler u. Mönche auf Grund des archäologischen Befundes: RQS 37 (1929) 189f. - K. M. Setton, On the Importance of Land Tenure and Agrarian Texts in the Byzantine Empire: AmJPhil 74 (1953) 225f. - E. Stein, Paysannerie et grands domaines dans l'Empire Romain: Recueil de la Soc. J. Bodin (1937) 123f; Geschichte des spätrömischen Reiches 1/2 (1928; Paris 1949). - A. Steinwenter, Kinderschenkungen an koptische Klöster: SavZRom 42 (1921) 175f. - K. F. Strohecker, Senatoren bei Gregor v. Tours: Klio 34 (1942) 293f; Der senatorische Adel im spätantiken Gallien (1948). - J. Sundwall, Weströmische Studien (1915); Abhandlungen zur Geschichte des ausgehenden Römertums (Helsingfors 1919). - C. H. Turner, Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima 1/2 (Oxford 1899/1939). - G. Vernadsky, Sur les origines de la loi agraire byzantine: Byzant 2 (1920) 169f. - R. Vielliard, Recherches sur les origines de la Rome chrétienne (Mâcon 1941). *F. M. Heichelheim.*

Dominat s. Kaiser.

Dominica s. Sonntag.

Dominicum s. Kultgebäude.

Dominus s. Kyrios.

Domitianus.

A. Quellen. Die Überlieferung der Quellen für D. ist aus mehreren Gründen ausgesprochen ungünstig. Einmal sind die Denkmale u. Inschriften des Kaisers, besonders sämtliche stadtrömische, nach seinem Tod der Vernichtung anheimgefallen, weil sein Andenken durch Senatsbeschluß getilgt wurde. Selbst auf die Münzen wurde teilweise die sog. damnatio memoriae ausgedehnt (A. v. Sallet: ZNum 2 [1875] 85). Dann fehlen gerade die Bücher der Historien des Tacitus, die bei aller Parteilichkeit des Geschichtsschreibers eine zeitgenössische Berichterstattung boten. Schließlich trägt, was noch auf uns gekommen ist, irgendwie den Stempel der Voreingenommenheit an sich. Es ist entweder von Abneigung gegen D. diktiert, die letzthin auf Tacitus zurückgeht (vgl. H. Nesselhauf, Tac. u. D.: Hermes 80 [1952] 222/45), wie bei Dio C. (im Auszug des Xiphilinos Buch 67) u. bei Plinius paneg., oder von Schmeichelei, wie bei den Hofdichtern Statius u. Martialis. Das objektivste Bild vermittelt immer noch die Biographie des Sueton, dessen Jugend noch in die Zeit des D. fällt (vgl. Steidle). Für die Beziehung zum Christentum ist die Kirchengeschichte u. Chronik des Eusebius, letztere in der Bearbeitung des Hieronymus, am wichtigsten. Die Reichsprägung bieten H. Mattingly - E. A. Sydenham, The Roman Imperial Coinage 2 (1926) u. H. Mattingly, Coins of the Roman Empire in the Brit. Mus. (= BMC) 2 (1930), Teile der Provinzialprägung J. Vogt, Die alexandrinischen Kaisermünzen (1924), u. W. Wruck, Die syrische Provinzialprägung (1931). Zu den von Bernoulli, Röm. Ikonographie 2, 2 (1891) 52/62, angeführten Monumenten kommen in neuer Zeit einige wichtige Funde: Teile der Kolossalstatue vom Kaisertempel in Ephesus (J. Keil: JhÖInst 27 [1932] Beibl. 54/9); ein Kopf von Littoria (NotScav 1934, 106/8); ein Kopf von Minturno (aO. 1938, 211f); zwei jugendliche Köpfe, die L. Curtius u. G. Kaschnitz-Weinberg (= Schriften Königsb. G. Ges. 14 [1938] 83/6) auf D. deuten. Bedenken zu den drei letztgenannten Zuweisungen äußert F. Matz in einer Untersuchung über eine Gemme im Domschatz zu Minden (RM 54 [1939] 145/60). Unter Beiziehung der Münzen wird hier eine Klassifizierung der Bildnisse des D. festgelegt: 1. die Münzbilder zeigen seit 84 einen höfisch-repräsentativen Zug; hierher gehört der Kopf von Littoria; 2. die anderen Rundplastiken mit Ausnahme des Kopfes von Ephesus spiegeln mehr den Charakter des Kaisers; 3. der Kameo von Minden bietet eine Mischung zwischen den beiden Typen. - Die zunächst, wenn auch nicht ohne Widerspruch, auf D. gedeuteten historischen Reliefs, die 1937 beim Palazzo della Cancelleria gefunden wurden, gehören Nerva an (K. Schefold, Orient, Hellas u. Rom in der archäol. Forsch. seit 1939 [1949] 188/90).

B. Persönlichkeit u. Innenpolitik. T. Flavius D., röm. Kaiser vom 14. Sept. 81 bis 18. Sept. 96, wurde am 24. Okt. 51 als Sohn des späteren Kaisers Vespasianus u. seiner Gemahlin Flavia Domitilla, 12 Jahre nach seinem Bruder Titus, in Rom geboren. Der frühe Tod seiner Mutter u. die Abwesenheit des Vaters waren wohl schuld an einer verwahrlosten Jugend. Als sich Vitellius Ende 69 in Rom gegen die Truppen Vespasians zu behaupten

suchte, entkam D., der in der Stadt weilte, den Wirren u. übernahm bis zur Ankunft des Vaters aus dem jüd. Krieg als praetor das Regiment in der Stadt. Das Ungestüme seines Wesens offenbart sein Versuch, sich noch vor dem Eintreffen Vespasians in Rom an der gallisch-germanischen Front Lorbeeren zu holen. Bis zu seinem Regierungsantritt belkeidete er häufig das Konsulat, allerdings meist als consul suffectus; ferner war er sacerdos collegiorum omnium u. nach dem Tod Vespasians von Titus als Nachfolger u., wenigstens faktisch, als Mitregent anerkannt. Die eifersüchtige Haltung gegen Titus gab Anlaß zum Gerücht, er habe seinen Bruder durch Gift (nach Philostr. v. Apoll. 6, 32 das Gift eines Fisches; vgl. Dölger, Ichth. 2, 327_3) aus dem Weg geräumt oder den Tod des Fieberkranken beschleunigt (Dio C. 66, 26, 2). – Seine Regierung zeigte von Anfang an einen sehr selbstherrlichen u. willkürlichen Zug (Häufung der Konsulate, censor perpetuus, Pochen auf Amtstitel), der den Senat bald zur Opposition rief, zumal der Kaiser hohe Posten an Freigelassene u. Ritter vergab (Suet. 7, 2). Zunächst ‚wogen seine Fehler u. Tugenden einander auf, bis sich dann seine Tugenden auch zu Lastern verkehrten; soweit man vermuten kann, war er neben seiner natürlichen Anlage auch aus Not raubgierig, aus Furcht grausam‘ (Suet. 3, 2). Als Fehler werden also besonders Habsucht u. Grausamkeit angegeben (vgl. auch Suet. Vesp. 1, 1), wobei freilich auch ein Zug zu den entgegengesetzten Anlagen, Milde u. Uneigennützigkeit, in einer merkwürdigen Mischung nicht gefehlt haben (Suet. 9, 1; Steidle 95). Eigens hervorgehoben wird von Suet. (8, 2) sein Gerechtigkeitssinn, mit dem er die Behörden in Rom u. in den Provinzen in Ordnung hielt. In einer Gewaltkur suchte er den Absatz der italischen Landwirtschaft zu sichern, indem er die Vernichtung der Hälfte der Weinberge in den Provinzen befahl (Suet. 7, 2; Rostovtzeff, Ges. 1, 166). Selbst die jüd. Sibylle (12, 124/42; PW 2 A, 2156) erkennt die Sorge des Kaisers für die Provinzen an. Freilich lassen auch diese Maßnahmen sein schroffes Wesen erkennen. – Das mit den Jahren sich steigernde Schreckensregiment beseitigte in mehreren Wellen mißliebige Männer u. Frauen der senatorischen Familien, teils durch Hinrichtung, teils durch Verbannung. So waren schon iJ. 83 sehr viele Senatoren in die Verbannung geschickt worden (Dio C. 67, 3, 3; Eus.-Hieron. 190). Nach der Entdeckung einer Senatsverschwörung iJ. 87, ersichtlich aus dem Opfer der Arvalbrüder ‚ob detecta scelera nefariorum‘ (PW 6, 2565), wurde die mißlungene Verschwörung des L. Antonius Saturninus iJ. 88/89, der als Statthalter von Obergermanien aus eine Wiederherstellung der Freiheit versuchte, der Anlaß zu grausamem Vorgehen gegen die Schuldigen in Rom u. im übrigen Reich (Dio C. 67, 11; Suet. 10, 5; Eus.-Hieron. aO.). Die Ausweisung der Mathematiker (= Astrologen) u. Philosophen aus Rom iJ. 89 wiederholte sich später: nach Eus.-Hieron. (192) iJ. 94/5, wofür sich W. Otto: SbM 1919, 10, 48f entscheidet; für den Ansatz der armenischen Übersetzung der Eus.-Chronik iJ. 92/3 spricht sich nach Mommsen Weynand aus: PW 6, 2578 u., in Widerlegung Ottos, W. A. Baehrens: Hermes 58 (1923) 109/12. Jedenfalls war D. in den letzten Lebensjahren so zum Tyrannen geworden, daß er ‚nicht mehr bloß in Zwischenräumen u. Pausen, sondern andauernd u. wie mit einem Schlag die Stadt aufrieb‘ (Tac. Agr. 44). Selbst die nächsten Verwandten fielen dem Mißtrauen D. zum Opfer, wie seine beiden Vettern, von denen der eine, T. Flavius Sabinus, Konsul iJ. 82, um das Jahr 90 hingerichtet wurde (PW 6, 2614f), während dessen Bruder, Flavius Clemens, Konsul 95, nach seinem Konsulat den Tod fand (s. u. D). Doch wurde gerade dieses hemmungslose Vorgehen gegen die eigenen Verwandten der Anlaß zur Beseitigung des D. am 18. Sept. 96 durch seine nächste Umgebung (quo maxime facto maturavit sibi exitium: Suet. 15, 1). Philostr. v. Apoll. 8, 26 erzählt, Apollonius v. Tyana habe von Ephesus aus, wo er gerade im Gymnasium während einer Disputation weilte, die Ermordung in einem Ferngesicht geschaut (vgl. dazu J. Keil: JhÖInst 28 [1933] Beibl. 22). Während das Andenken des D. der Verdammung anheimfiel (Suet. 23, 1; Plin. paneg. 52), blieb das seiner Gemahlin Domitia, die Mitwisserin der Verschwörung war (Dio C. 67, 15, 2), in Ehren. Noch iJ. 140 errichteten Angehörige der gens Domitia ihr einen Tempel in Gabii (Dessau 272); zwei Grabsteine ihrer Diener mit ihrem Namen veröffentlichte A. Oxé: RM 57 (1942) 21f.

C. Kaiserkult. Nichts ist für den Absolutismus des D. so bezeichnend, wie der von ihm geforderte Kaiserkult. Wohl hatten schon Caligula u. Nero die Möglichkeiten, die dafür im

Prinzipat u. in der religiösen Lage der beginnenden Kaiserzeit gegeben waren, mehr als die anderen Herrscher verwirklicht; keiner aber hat die kultische Verehrung mit einer zwei Jahrhunderte vorwegnehmenden Kühnheit so gefordert wie D. (vgl. den Überblick über das Werden der Machtvergötterung im röm. Bereich bis D. bei Enßlin 18/31). Verglichen mit dem nüchternen Charakter seines Vaters, der den Herrscherkult nur zur Begründung der Machtstellung u. Dynastie in den Bahnen des Augustus duldete (Scott 37f), fällt diese religiöse Steigerung seiner Autokratie um so mehr auf.

1. Epitheta. Am augenfälligsten erscheint der Kaiserkult in der für Rom und den Westen unerhörten Forderung der Anrede ‚Herr u. Gott'. Diese Formel ließ D. nicht nur an den Eingang der kaiserlichen Schriftstücke setzen, sie war auch die Begrüßung im mündlichen u. schriftlichen Verkehr (Suet. 13, 2). Das Volk jubelte ihm u. seiner Gemahlin bei einer Volksspeisung im Amphitheater zu: ‚Heil dem Herrn u. der Herrin!' (aO. 13, 1). Eus.-Hieron. (190) setzt diese Anrede für das Jahr 85/6 fest, was Scott (109) mit der Schwenkung des D. zum Absolutismus für wahrscheinlich hält. Dagegen möchte Sauter (36) mit Friedländer das Jahr 89 vorschlagen, weil Martial (5, 8, 1) gelegentlich eines Theatererlasses zum erstenmal diese Formel bringt, das 5. Buch der Epigramme aber in diesem Jahr veröffentlicht wurde. Dominus als Übersetzung von κύριος hebt sich hier wesentlich von dem gewöhnlichen Gebrauch des Wortes ab, das in der griech. Welt besonders bei Datierungen die Stellung des Prinzeps kurz zusammenzufassen pflegte u. mit dem röm. Kaiserkult zunächst nichts zu tun hat. So ist denn von den unmittelbaren Nachfolgern des D., die von seiner Anmaßung deutlich abrückten, „Herr' in der Kaisertitulatur ebenso häufig gebraucht worden wie vor ihm (W. Foerster: ThWb 3, 1053). Doch waren in dem Wort auch noch andere Akzente zu hören. Wenn Augustus (Suet. Aug. 53, 1) u. Tiberius (id. Tib. 27) die Anrede mit Dominus sich verbaten, dann doch deswegen, weil sich darin die Vorstellung des hellenist. Königtums ausdrücken konnte, das über Untertanen gebot. Daß aber auch die religiöse Sphäre darin mit anklang, lehrt der Bericht des Tacitus (ann. 2, 87), wonach Tiberius unwillig war, daß Leute seine Amtsführung göttlich u. ihn Herrn nannten. ‚Dominus et deus' ist also nicht nur ein bloßes Hendiadyoin, vielmehr liegt das erste Wort als göttliches Prädikat dem zweiten zugrunde, weil es die Stellung des Kaisers als Herrsein über Untertanen in politischer u. religiöser Abhängigkeit umschreiben will (ThWb 3, 1055). Die Besonderheit des Terminus dominus bei D. erhellt auch daraus, daß kein Dichter vor Martial u. Statius den Kaiser so angeredet hat (Sauter 34; ‚dominus et deus' ist nur bei Martial belegt, ebd. 36). Diese eben genannten Hofpoeten geben auch sonst einen reichen Einblick in die Sprache des Kaiserkultes unter D. Wohl triefen ihre Werke von Schmeichelei, sie wären aber nicht in dieses Pathos verfallen, wenn es nicht gern am Hof gehört worden wäre. Nur einige der bei Sauter u. Weinreich behandelten Epitheta seien als besonders kennzeichnend herausgestellt. Martial (2, 91, 1; Sauter 4/16) preist den Kaiser als ‚sichtbar erschienenes, einziges Heil der Welt', mit dessen Erhaltung der Bestand des Universums gesichert sei. Er ist principum princeps (Mart. 6, 4, 1), praeses mundi (ebd. 5, 3, 3; vgl. Stat. silv. 1, 2, 175), pater oder parens orbis (Mart. 7, 7, 5; Stat. silv. 4, 1, 17; Sauter 30f). Seine Person, sein Leib, alle Dinge, die mit ihm zusammenhängen, werden mit den Adjektiven magnus, sanctus, sacer, aeternus, invictus bedacht. Die göttliche Hand des Kaisers zB. ist ‚das Gewaltigste, was es auf Erden gibt' (Mart. 4, 30, 5); selbst die Fische spüren ihre Macht u. kommen von selbst, um sie zu lecken (Weinreich 143/5). Auch andere Tiere fühlen sich zum göttlichen numen des Kaisers hingezogen (Mart. l. spect. 29, 7; Sauter 45; F. Pfister: PW 17, 1283f).

2. Gleichsetzungen mit Göttern. Als neuer Juppiter führt D. ein besseres Zeitalter herauf als der Olympier (Stat. 1, 6, 39/42; Scott 133/40), er ist sogar als praesens dominus den Menschen näher als die himmlischen Götter (Stat. 5, 1, 74). Seine Gemahlin ist folgerichtig die Romana Iuno (id. 3, 4, 18). Zur literarischen Überlieferung treten die Münzen, die D. häufig mit dem Blitzbündel des Juppiter zeigen, sein Brustbild mit der Ägis geschmückt, zB. auf allen syrischen Silbermunzen (Wruck 136); Münzen mit der Legende Iovi Conservatori tragen die Züge des Kaisers (Alföldi: RM 50 [1935] 103). Ebenso ließ sich der Kaiser als neuer Herakles feiern (Scott 141/6), dessen Kultbild in dem iJ. 93/4 geweihten Tempel an der Via Appia die Züge D. erkennen ließ. Hier darf auch seine be-

sondere Beziehung zu seiner Beschützerin Minerva angereiht werden, der zu Ehren er neben der Anlage des später nach Nerva benannten Forums die Festspiele der Quinquatren in Alba weihte, ja als deren Sohn er sich sogar ausgab (Philostr. v. Apoll. 7, 24; allgemein z. Minervakult des D. Dio C. 67, 1, 2; Suet. 4, 4, 15, 3. Scott 166/88). Die Gestalt der Göttin ist das Lieblingsthema der Münzen (BMC 2, LXXXV), auch der frühesten Medaillons der nachaugusteischen Zeit (J. M. C. Toynbee, Roman medallions [New Y. 1944] 127). Gewiß war ihre Verehrung besonders auch durch den Glauben an die Ewigkeit des Reiches gefördert, die durch den Besitz des Palladions verbürgt war. Seit den Flaviern gewinnen die Münzdarstellungen mit dem Palladion als Attribut der Vesta, deren Kult sich der Kaiser ebenfalls sehr angelegen sein ließ (Bestrafung untreuer Vestalinnen: Suet. 8, 3), an Bedeutung (K. Groß, Die Unterpfänder der röm. Herrschaft [1935] 90/2; Scott 184/8).

3. Ehrungen. Eine Menge von goldenen u. silbernen Statuen u. Triumphbogen in Rom u. im Reich erinnerten an den Herrn der Welt (Dio C. 67, 8, 1; Suet. 13, 2; Plin. paneg. 52, 3). Berühmt war besonders die Kolossalstatue des equus maximus auf dem Forum, errichtet iJ. 90/91, die den reitenden Kaiser als unbesiegten Weltherrscher darstellte (vgl. das Festgedicht des Stat. zur Einweihung 1, 1). Dieses Denkmal hat wohl die Darstellung des Herrschers als Aion auf alexandrinischen Münzen beeinflußt, wo Agathodaimon, die Stadtgottheit von Alexandrien (= Aion), im gleichen Jahr als reitende Schlange auf galoppierendem Roß erscheint (Vogt 52f). Die göttliche Erhabenheit des Kaisers prägt sich auch im höfischen Zeremoniell aus, das bei D. eine Steigerung erfährt: Unnahbarkeit seiner Person, Adoration, Lobpreis des Kaisers bei seinem Erscheinen bei den Spielen, Erhöhung der ihn begleitenden Liktoren auf 24 (Belege bei Alföldi. RM 49 [1934] 35. 55. 83. 102). Er erhielt ferner das Recht, bei allen Senatssitzungen im Triumphalgewand zu erscheinen (Alföldi: RM 50 [1935] 26). Der Titel sanctissimus blieb dem Kaiser vorbehalten. Weil Iunius Priscus die Freiheitshelden Paetus Thrasea u. Helvidius Priscus als sanctissimi viri gepriesen hatte, wurde er hingerichtet (Suet. 10, 3; Dio C. 67, 13, 2; Enßlin 50). Auf die Heiligkeit des kaiserlichen Thrones als Göttersitz spielen Plinius (paneg. 52, 1) u. Suet. (13, 1) an. Eine thronende Statue des D. in einer aedicula, von zwei Soldaten bewacht, gehört in die Sphäre des Götterkultes (Alföldi aO. 128f). Auf den späteren Porträts erscheint er im Stil des hellenist. Gottkönigtums idealisiert, die Augen nach oben gerichtet (H. P. L'Orange, Apotheosis in ancient Portraiture [Oslo 1947] 63), ebenso auf Münzen (BMC 2, LXXXVIIf). Hierher gehört auch die Namensänderung zweier Monate zu seinen Ehren. Den September nannte er nach seinem Beinamen Germanicus, den Oktober, seinen Geburtsmonat, Domitianus (Dio C. 67, 4, 4; Suet. 13, 3; Eus.-Hieron. 86/7 [190]; dazu u. zur Benennung des ägypt. Monats Payni mit Σωτήριος vgl. Scott 158/65). Über eigentliche Kulthandlungen zu Ehren des Kaisergottes in Rom hören wir nur von Plinius (paneg. 52, 1. 7), der von Opfern, Altären u. Opfertieren spricht. Wenngleich die rhetorische Färbung der Stelle nicht zu verkennen ist, brauchen wir die Tatsache als solche nicht zu bezweifeln. Ein eigenes Priesterkolleg dagegen wird uns in Rom nicht genannt. In Kleinasien aber, dem klassischen Land des Kaiserkultes, haben die Ausgrabungen 1930 in Ephesus den Kaisertempel mit dem Kultbild D. u. Inschriftenmaterial zutage gefördert (vorläufiger Bericht: JhÖInst 27 [1932] Beibl.; Schütz 18/20). Wie man sich hier den Verlauf der Liturgie vorzustellen hat, versucht Stauffer (182/8) in einem farbenreichen Bild festzuhalten. Trotz der hohen Ansprüche des Kaisers auf die göttliche Verehrung seiner Person, kann man nicht von einem offiziellen Staatskult sprechen. In der Titulatur auf den Monumenten erscheint er niemals ausdrücklich als Gott (Homo 91f. 109), obwohl im hellenist. Osten θεός gelegentlich auch früher in amtlichen Texten für den lebenden Kaiser verwendet wurde, zB. für Claudius (PLond 1912, 8f).

4. Kult der Flavischen Familie. Anders stand es mit dem Kult der konsekrierten Verwandten des D., den er angelegentlich förderte. Schon Plinius aber (paneg. 11, 1) macht zur Konsekration des Titus, die bald nach dessen Tod erfolgte (Dio C. 67, 2, 6; Suet. 2, 3), die Bemerkung, D. habe dabei mehr an seine Ehre, nämlich Bruder eines Gottes zu werden, als an die des Verstorbenen gedacht. Schon als Prinz hieß er übrigens Divi filius, was wie bei Augustus u. Nero ein Bestandteil der kaiserlichen Namengebung blieb. Da es sich

hier mehr um ein erstarrtes Attribut handelt, ist der Versuch, die Ichthys-Formel als christliche Entgegnung dazu aufzufassen, abzulehnen (Dölger, Ichth. 1, 352. 402). Unter der reichen Bautätigkeit des D. (aufgezählt bei Jordan-Huelsen, Topogr. 2, 31f) nehmen die Denkmale für das Flavische Haus eine besondere Stellung ein. So der Tempel für Vespasian u. Titus auf dem Forum, von dem heute noch drei Säulen beim Tabularium stehen, ferner die sog. Porticus divorum auf dem Marsfeld mit zwei Tempeln für Vater u. Bruder (ebd. 1, 3, 564/6; Platner-Ashby 152), das von den Hofdichtern viel besungene Templum gentis Flaviae, das an der Stelle des Geburtshauses des D. auf dem Quirinal errichtet wurde u. als Mausoleum des Kaiserhauses gedacht war (Jordan-Huelsen aO. 425; Scott 64/6). Im letztgenannten Heiligtum amtierten vermutlich die Sodales Flaviales-Titiales, ein Priesterkolleg zu Ehren des Vespasian u. Titus (Wissowa, Rel. 347 f. 565), das auch in anderen Städten Italiens u. der Provinzen bezeugt ist (Scott 62f. 79/82). Auf ihren Diademen trugen sie das Bild des D. (Suet. 4, 4). In einigen Munizipien sind inschriftlich belegt Seviri Flaviales (zusammengestellt bei Scott 81f). Der Sohn des D. von seiner Gattin Domitia wurde nach seinem frühen Tod (iJ. 73/74?) ebenfalls göttlicher Ehren teilhaftig. So wird die Mutter zB. auf Münzen als Concordia (BMC 2, 413 nr. 503) oder als Pietas (ebd. 413 nr. 501) abgebildet u. als Mutter Divi Caesaris gepriesen. Goldmünzen (ebd. 311 nr. 61/3) zeigen das Kind auf einem Globus, die Hände nach 7 Sternen ausgestreckt, mit der Legende: Divus Caesar imp. D. F. Im Jahre 90 u. 92 erscheinen die Konsekrationsmünzen der Julia, der Tochter des Titus (ebd. 405f. nr. 471/3), an deren Tod freilich D. schuld war (Suet. 22). Statius läßt in einem kühnen Bild (1, 1, 94/8; dazu Sauter 149/52) die Verwandten des D., die nach der Apotheose als Sterne am Himmel glänzen (Julia ist noch nicht dabei, weil des Gedicht schon iJ. 89 verfaßt wurde), des Nachts auf dem Nacken des equus maximus zusammenkommen u. mit dem Reiter Küsse austauschen: ‚Ibit in amplexus natus fraterque paterque et soror.‘ Mit letzterer ist Flavia Domitilla gemeint (PW 6, 2732 nr. 226), die noch Vespasian konsekriert hat (vgl. E. Bikkermann, Die röm. Kaiserapotheose: ARW 27 [1929] 3_6).

5. Ursprung des Kaiserkultes des D. Fragen wir nun noch, wo die Wurzeln des von D. maßlos gesteigerten Kaiserkultes liegen, so zeigt uns Martial mit einem Epigramm (10, 72), das nach dem Tod des Kaisers verfaßt ist, den Weg, indem er seine früheren Huldigungen u. gerade die Bezeichnung ‚dominus et deus‘ nach dem Orient verweist, da sie in Rom unter Trajan nicht mehr am Platz seien. Zu der Bereitschaft des D., Formen des orientalisch-hellenistischen Königskultes sich zu eigen zu machen, paßt die Beobachtung Cumonts (Rel. 35), daß die Kaiser, die am meisten auf ihr autokratisches Regiment pochten, auch am offenkundigsten die orientalischen Kulte begünstigten; D. förderte besonders den Isis- u. Serapiskult u. den syrischen Adoniskult (aO. 78. 80. 252_{23}).

6. Widerstand gegen den Gottkaiser. Der Abscheu, den die unrömische Form der Kaiserverehrung gerade in Senatorenkreisen hervorgerufen hat, wird uns am besten noch im Panegyricus des Plinius greifbar, wo der Idealherrscher Trajan dem ‚Scheusal‘ D. gegenübergestellt wird: Nusquam ut deo, nusquam ut numini blandiamur; non enim de tyranno, sed de cive, non de domino, sed de parente loquimur (2, 3). Der Philosoph Dion v. Prusa aber hatte im Zusammenhang mit dem Sturz eines von D. hingerichteten Freundes (wohl Flavius Sabinus, der Vetter des D.: PW 6, 2614f nr. 169) Rom verlassen u. in die Verbannung gehen müssen (vgl. W. Schmid, Gesch. d. griech. Lit. 2, 1 [1920] 361). Aus seinen späteren Reden ist noch zu entnehmen, daß auch seine Kritik an der religiösen Hybris des Kaisers daran schuld war. In seiner ersten Königsrede vor Trajan iJ. 100 spielt er öfters auf die Vergangenheit an u. preist sich glücklich, daß ihm die Verbannung das Erleben so vielen Unrechts erspart habe (50). Das Prooemium spricht einem Unbeherrschten die Fähigkeit ab zu regieren, selbst wenn neben der Bewunderung aller Menschen ‚auch die Vögel u. die Tiere in den Bergen ihm nicht minder willfahren u. vollbringen, was ihnen aufgetragen wird‘. Das ist offenbar eine Anspielung auf D. (Weinreich 125/32). Ferner: ‚Er hat sich von allen Griechen u. Barbaren Herr u. Gott nennen lassen, wahrend er in Wirklichkeit der schlimmste Dämon war‘ (or. 45, 1; ähnlich 28, 1). Vielleicht spielt auch Plut. (ad princ. iner. 3, 780F) auf D. an, wenn er sagt, die Gottheit zürne denen, die ihren Blitz u. Donner, den Dreizack u. die Strahlen als Attribute annähmen. Aber

auch der Volkswitz machte seine Rechte geltend, so wenn ein Spötter auf einen der vielen Triumphbogen, die zu Ehren des Kaisers errichtet wurden, das griechische Wort schrieb: ἀρκεῖ, ein Wortspiel mit arcus (Suet. 13, 2). Zum geistigen Widerstand gegen den Kaiserkult muß aber vor allem die Haltung der christl. Kirche gerechnet werden.

D. Christenverfolgung. 1. Allgemeines. Als erster Zeuge für die *Christenverfolgung unter D. wird gewöhnlich Tert. apol. 5, 4 angeführt, wo sie mit der Neros zusammengestellt u. als zweite gezählt wird. Eus. h. e. 3, 17 sieht in diesem ‚Haß u. Kampf gegen die Gottheit' die letzte Steigerung der grausamen Tyrannis des Kaisers. In seiner Chronik stellt er zJ. 93/4 (192) die Christenverfolgung zwischen das Vorgehen D. gegen die senatorischen Kreise u. die zweite Philosophenausweisung. Diese Nachricht wird u.a. auch von Lact. mort. pers. 3; Sulp. Sev. chron. 2, 31, 1; Oros. hist. 7, 10 überliefert, so daß D. als zweiter Christenverfolger im Kanon der 10 Verfolgungen bei Oros. hist. 7, 27 erscheint (vgl. J. Vogt, Die Zählung der Christenverfolgungen im röm. Reich: Parola del Passato 34 [1954] 5/15). Wegen dieser späten Bezeugung u. einiger sachlichen Unstimmigkeiten haben L. H. Canfield (The Early Persecutions of the Christians: Studies in History, Economics and Public Law 45, 2 [New Y. 1913]) u. Moreau die Geschichtlichkeit der Verfolgung des D. abgelehnt. In dem auch sonst feststellbaren Bestreben der christl. Apologeten, schlechte röm. Kaiser auch zu Feinden der christl. Religion zu machen, habe zuerst Tert. diese Nachricht aufgebracht. Er sei dabei vielleicht von der Erzählung des Hegesipp ausgegangen, daß D. Angehörige des Davidischen Königshauses zur Hinrichtung aufspüren ließ, sie aber nach Einsichtnahme in ihre bescheidenen Verhältnisse in die Heimat zurückschickte (bei Eus. h. e. 3, 19/20, 6; Moreau [126] betrachtet allerdings die Nachricht Hegesipps als Legende, ebenso wie das ähnliche Vorgehen Vespasians gegen die Davididen, bei Eus. h. e. 3, 12; Schürer [1, 661] hält die Begebenheit immerhin für möglich). Schließlich habe Eus. die von Tert. umgedeutete Szene mit den Verurteilungen der röm. Senatoren in Verbindung gebracht u. so zu einer Christenverfolgung ausgeweitet. Demgegenüber ist doch festzustellen, daß die der christl. Apologetik eigene Tendenz, aus schlechten Kaisern Christenverfolger zu machen, doch nicht so unbesehen als Ausgangspunkt für die Ungeschichtlichkeit der Verfolgung D. angesehen werden kann. Zugestanden, daß es den Apologeten nicht in erster Linie um die Geschichte ging, so ist doch der Schluß daraus, daß ihre Nachrichten völlig ungeschichtlich sind, nicht zwingend. Es gibt ferner zu denken, daß in den Kanon auch sog. gute Kaiser, Trajan u. Marcus Aurelius, Aufnahme fanden, unter denen, wie unter allen genannten, tatsächlich Martyrien vorgekommen sind. Was aber mehr wiegt: von Moreau sind doch andere wichtige Zeugnisse nicht beachtet worden, so Melito v. Sardes (bei Eus. h. e. 4, 26, 9), der schon vor Tert. in seiner Apologie (an Kaiser Marcus) Nero u. Domitian als Gegner des christl. Glaubens nennt u. sie den sogenannten guten Kaisern gegenüberstellt. Ferner werden die ‚Fährlichkeiten u. Drangsale, die uns plötzlich u. rasch hintereinander betroffen haben', von denen der Eingang des 1. Klemensbriefes (1, 1; vgl. 7, 1) berichtet, auf die domitianische Verfolgung in Rom zu beziehen sein (R. Knopf, Apost. Väter = Hdb. z. NT [1920] 44). In die gleiche Zeit führt die Aussage der von Plinius in Bithynien vernommenen Zeugen, sie seien zwar Christen gewesen, seien aber zT. schon vor 20 Jahren abgefallen (ep. 9, 96, 6). Wenn Epiktet (diss. 4, 7, 6) die blinde Todesbereitschaft der Christen gegenüber der Haltung des stoischen Weisen verächtlich macht, da dieser aus Einsicht in die unabänderliche Weltordnung in den Tod gehe, dann mußte er von christl. Martyrien wissen (Dibelius 39f). Vom wichtigen Zeugnis der Apokalypse wird unten die Rede sein. Schließlich ist die Nachricht des Dio C. (67, 14, 1/2) von Bedeutung, wonach der Konsul Flavius Clemens u. seine Gemahlin Domitilla ‚der Gottlosigkeit (ἀθεότητος) beschuldigt wurden, weswegen auch viele andere, die zu jüdischen Sitten neigten, verurteilt wurden'. Gewiß hat man auch gegen die Juden im Altertum den Vorwurf der Gottlosigkeit erhoben (Schürer 3, 548) u. Judenbedrängungen sind gerade unter D. bezeugt, da der Kaiser die von Vespasian angeordnete jüd. Tempelsteuer zugunsten des röm. Juppitertempels streng eintreiben ließ (Suet. 12, 2; PW 6, 2403f). Doch liegt es, abgesehen vom archäologischen Befund (s.u.), schon nach dem Wortlaut der Stelle bei Dio C. näher, an die Christen zu denken. Es ist bemerkenswert, daß er dort, wo er von der Zurücknahme der Ver-

hier mehr um ein erstarrtes Attribut handelt, ist der Versuch, die Ichthys-Formel als christliche Entgegnung dazu aufzufassen, abzulehnen (Dölger, Ichth. 1, 352. 402). Unter der reichen Bautätigkeit des D. (aufgezahlt bei Jordan-Huelsen, Topogr. 2, 31f) nehmen die Denkmale für das Flavische Haus eine besondere Stellung ein. So der Tempel für Vespasian u. Titus auf dem Forum, von dem heute noch drei Säulen beim Tabularium stehen, ferner die sog. Porticus divorum auf dem Marsfeld mit zwei Tempeln für Vater u. Bruder (ebd. 1, 3, 564/6; Platner-Ashby 152), das von den Hofdichtern viel besungene Templum gentis Flaviae, das an der Stelle des Geburtshauses des D. auf dem Quirinal errichtet wurde u. als Mausoleum des Kaiserhauses gedacht war (Jordan-Huelsen aO. 425; Scott 64/6). Im letztgenannten Heiligtum amtierten vermutlich die Sodales Flaviales-Titiales, ein Priesterkolleg zu Ehren des Vespasian u. Titus (Wissowa, Rel. 347 f. 565), das auch in anderen Städten Italiens u. der Provinzen bezeugt ist (Scott 62f. 79/82). Auf ihren Diademen trugen sie das Bild des D. (Suet. 4, 4). In einigen Munizipien sind inschriftlich belegt Seviri Flaviales (zusammengestellt bei Scott 81f). Der Sohn des D. von seiner Gattin Domitia wurde nach seinem frühen Tod (iJ. 73/74?) ebenfalls göttlicher Ehren teilhaftig. So wird die Mutter zB. auf Münzen als Concordia (BMC 2, 413 nr. 503) oder als Pietas (ebd. 413 nr. 501) abgebildet u. als Mutter Divi Caesaris gepriesen. Goldmünzen (ebd. 311 nr. 61/3) zeigen das Kind auf einem Globus, die Hände nach 7 Sternen ausgestreckt, mit der Legende: Divus Caesar imp. D. F. Im Jahre 90 u. 92 erscheinen die Konsekrationsmünzen der Julia, der Tochter des Titus (ebd. 405f. nr. 471/3), an deren Tod freilich D. schuld war (Suet. 22). Statius läßt in einem kühnen Bild (1, 1, 94/8; dazu Sauter 149/52) die Verwandten des D., die nach der Apotheose als Sterne am Himmel glänzen (Julia ist noch nicht dabei, weil des Gedicht schon iJ. 89 verfaßt wurde), des Nachts auf dem Nacken des equus maximus zusammenkommen u. mit dem Reiter Küsse austauschen: ‚Ibit in amplexus natus fraterque paterque et soror.‘ Mit letzterer ist Flavia Domitilla gemeint (PW 6, 2732 nr. 226), die noch Vespasian konsekriert hat (vgl. E. Bikkermann, Die röm. Kaiserapotheose: ARW 27 [1929] 3_6).

5. Ursprung des Kaiserkultes des D. Fragen wir nun noch, wo die Wurzeln des von D. maßlos gesteigerten Kaiserkultes liegen, so zeigt uns Martial mit einem Epigramm (10, 72), das nach dem Tod des Kaisers verfaßt ist, den Weg, indem er seine früheren Huldigungen u. gerade die Bezeichnung ‚dominus et deus‘ nach dem Orient verweist, da sie in Rom unter Trajan nicht mehr am Platz seien. Zu der Bereitschaft des D., Formen des orientalisch-hellenistischen Königskultes sich zu eigen zu machen, paßt die Beobachtung Cumonts (Rel. 35), daß die Kaiser, die am meisten auf ihr autokratisches Regiment pochten, auch am offenkundigsten die orientalischen Kulte begünstigten; D. förderte besonders den Isis- u. Serapiskult u. den syrischen Adoniskult (aO. 78. 80. 252_{23}).

6. Widerstand gegen den Gottkaiser. Der Abscheu, den die unrömische Form der Kaiserverehrung gerade in Senatorenkreisen hervorgerufen hat, wird uns am besten noch im Panegyricus des Plinius greifbar, wo der Idealherrscher Trajan dem ‚Scheusal‘ D. gegenübergestellt wird: Nusquam ut deo, nusquam ut numini blandiamur; non enim de tyranno, sed de cive, non de domino, sed de parente loquimur (2, 3). Der Philosoph Dion v. Prusa aber hatte im Zusammenhang mit dem Sturz eines von D. hingerichteten Freundes (wohl Flavius Sabinus, der Vetter des D.: PW 6, 2614f nr. 169) Rom verlassen u. in die Verbannung gehen müssen (vgl. W. Schmid, Gesch. d. griech. Lit. 2, 1 [1920] 361). Aus seinen späteren Reden ist noch zu entnehmen, daß auch seine Kritik an der religiösen Hybris des Kaisers daran schuld war. In seiner ersten Königsrede vor Trajan iJ. 100 spielt er öfters auf die Vergangenheit an u. preist sich glücklich, daß ihm die Verbannung das Erleben so vielen Unrechts erspart habe (50). Das Prooemium spricht einem Unbeherrschten die Fähigkeit ab zu regieren, selbst wenn neben der Bewunderung aller Menschen ‚auch die Vögel u. die Tiere in den Bergen ihm nicht minder willfahren u. vollbringen, was ihnen aufgetragen wird‘. Das ist offenbar eine Anspielung auf D. (Weinreich 125/32). Ferner: ‚Er hat sich von allen Griechen u. Barbaren Herr u. Gott nennen lassen, während er in Wirklichkeit der schlimmste Dämon war‘ (or. 45, 1; ähnlich 28, 1). Vielleicht spielt auch Plut. (ad princ. iner. 3, 780F) auf D. an, wenn er sagt, die Gottheit zürne denen, die ihren Blitz u. Donner, den Dreizack u. die Strahlen als Attribute annähmen. Aber

auch der Volkswitz machte seine Rechte geltend, so wenn ein Spötter auf einen der vielen Triumphbogen, die zu Ehren des Kaisers errichtet wurden, das griechische Wort schrieb: ἀρκεῖ, ein Wortspiel mit arcus (Suet. 13, 2). Zum geistigen Widerstand gegen den Kaiserkult muß aber vor allem die Haltung der christl. Kirche gerechnet werden.

D. Christenverfolgung. 1. Allgemeines. Als erster Zeuge für die *Christenverfolgung unter D. wird gewöhnlich Tert. apol. 5, 4 angeführt, wo sie mit der Neros zusammengestellt u. als zweite gezählt wird. Eus. h. e. 3, 17 sieht in diesem ,Haß u. Kampf gegen die Gottheit' die letzte Steigerung der grausamen Tyrannis des Kaisers. In seiner Chronik stellt er zJ. 93/4 (192) die Christenverfolgung zwischen das Vorgehen D. gegen die senatorischen Kreise u. die zweite Philosophenausweisung. Diese Nachricht wird u.a. auch von Lact. mort. pers. 3; Sulp. Sev. chron. 2, 31, 1; Oros. hist. 7, 10 überliefert, so daß D. als zweiter Christenverfolger im Kanon der 10 Verfolgungen bei Oros. hist. 7, 27 erscheint (vgl. J. Vogt, Die Zählung der Christenverfolgungen im röm. Reich: Parola del Passato 34 [1954] 5/15). Wegen dieser späten Bezeugung u. einiger sachlichen Unstimmigkeiten haben L. H. Canfield (The Early Persecutions of the Christians: Studies in History, Economics and Public Law 45, 2 [New Y. 1913]) u. Moreau die Geschichtlichkeit der Verfolgung des D. abgelehnt. In dem auch sonst feststellbaren Bestreben der christl. Apologeten, schlechte röm. Kaiser auch zu Feinden der christl. Religion zu machen, habe zuerst Tert. diese Nachricht aufgebracht. Er sei dabei vielleicht von der Erzählung des Hegesipp ausgegangen, daß D. Angehörige des Davidischen Königshauses zur Hinrichtung aufspüren ließ, sie aber nach Einsichtnahme in ihre bescheidenen Verhältnisse in die Heimat zurückschickte (bei Eus. h. e. 3, 19/20, 6; Moreau [126] betrachtet allerdings die Nachricht Hegesipps als Legende, ebenso wie das ähnliche Vorgehen Vespasians gegen die Davididen, bei Eus. h. e. 3, 12; Schürer [1, 661] hält die Begebenheit immerhin für möglich). Schließlich habe Eus. die von Tert. umgedeutete Szene mit den Verurteilungen der röm. Senatoren in Verbindung gebracht u. so zu einer Christenverfolgung ausgeweitet. Demgegenüber ist doch festzustellen, daß die der christl. Apologetik eigene Tendenz, aus schlechten Kaisern Christenverfolger zu machen, doch nicht so unbesehen als Ausgangspunkt für die Ungeschichtlichkeit der Verfolgung D. angesehen werden kann. Zugestanden, daß es den Apologeten nicht in erster Linie um die Geschichte ging, so ist doch der Schluß daraus, daß ihre Nachrichten völlig ungeschichtlich sind, nicht zwingend. Es gibt ferner zu denken, daß in den Kanon auch sog. gute Kaiser, Trajan u. Marcus Aurelius, Aufnahme fanden, unter denen, wie unter allen genannten, tatsächlich Martyrien vorgekommen sind. Was aber mehr wiegt: von Moreau sind doch andere wichtige Zeugnisse nicht beachtet worden, so Melito v. Sardes (bei Eus. h. e. 4, 26, 9), der schon vor Tert. in seiner Apologie (an Kaiser Marcus) Nero u. Domitian als Gegner des christl. Glaubens nennt u. sie den sogenannten guten Kaisern gegenüberstellt. Ferner werden die ,Fährlichkeiten u. Drangsale, die uns plötzlich u. rasch hintereinander betroffen haben', von denen der Eingang des 1. Klemensbriefes (1, 1; vgl. 7, 1) berichtet, auf die domitianische Verfolgung in Rom zu beziehen sein (R. Knopf, Apost. Väter = Hdb. z. NT [1920] 44). In die gleiche Zeit führt die Aussage der von Plinius in Bithynien vernommenen Zeugen, sie seien zwar Christen gewesen, seien aber zT. schon vor 20 Jahren abgefallen (ep. 9, 96, 6). Wenn Epiktet (diss. 4, 7, 6) die blinde Todesbereitschaft der Christen gegenüber der Haltung des stoischen Weisen verächtlich macht, da dieser aus Einsicht in die unabänderliche Weltordnung in den Tod gehe, dann mußte er von christl. Martyrien wissen (Dibelius 39f). Vom wichtigen Zeugnis der Apokalypse wird unten die Rede sein. Schließlich ist die Nachricht des Dio C. (67, 14, 1/2) von Bedeutung, wonach der Konsul Flavius Clemens u. seine Gemahlin Domitilla ,der Gottlosigkeit (ἀθεότητος) beschuldigt wurden, weswegen auch viele andere, die zu jüdischen Sitten neigten, verurteilt wurden'. Gewiß hat man auch gegen die Juden im Altertum den Vorwurf der Gottlosigkeit erhoben (Schürer 3, 548) u. Judenbedrängungen sind gerade unter D. bezeugt, da der Kaiser die von Vespasian angeordnete jüd. Tempelsteuer zugunsten des röm. Juppitertempels streng eintreiben ließ (Suet. 12, 2; PW 6, 2403f). Doch liegt es, abgesehen vom archäologischen Befund (s.u.), schon nach dem Wortlaut der Stelle bei Dio C. näher, an die Christen zu denken. Es ist bemerkenswert, daß er dort, wo er von der Zurücknahme der Ver-

fügungen des D. durch Nerva (68, 1, 2) spricht, ἀσέβεια statt ἀθεότης einsetzt u. dies ebenso von der Anklage wegen jüdischer Lebensweise abhebt. Nun ist aber aus Dio C. selbst (66, 9, 1; 66, 19, 1; zitiert bei C. J. Neumann, Der röm. Staat u. die allgemeine Kirche [1890] 16_4; dazu Liddell-Scott s. v. ἀσέβεια: Dio C. 57, 9) zu ersehen, daß der griech. Terminus das crimen laesae maiestatis umschreibt. Dann liegt es bei dem religiösen Kontext der Stelle nahe, an die Verweigerung des Kaiserkultes zu denken, dessen Ausübung das loyale Denken des Reichsbürgers bewies. Die Juden aber waren von keinem Kaiser des 1. Jh. außer Caligula dazu gezwungen worden; ihr Sonderrecht im religiösen Leben blieb vielmehr anerkannt (Schürer 3, 118. 550). Da nun für die Christen der Vorwurf der Gottlosigkeit seit der Mitte des 2. Jh. belegt ist (A. v. Harnack, Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jh. = TU NF 13, 4 [1905] 11), andererseits Dio C. in seinem Werk nie das Wort Christen gebraucht (R. Knopf, Das nachapost. Zeitalter [1905] 89; zitiert bei Schütz 25_6), obgleich er sie doch kennen mußte, so sind doch wohl mit der Anschuldigung an unserer Stelle die Christen gemeint. Man hat vermutet, daß die Verfolgung mit der Eintreibung der jüd. Tempelsteuer in Zusammenhang zu bringen ist, da die Christen bei der Weigerung, diese zu zahlen, als den Juden ähnliche Gemeinschaft aufgefallen seien (Homo 51f). Letzten Endes aber stand hinter dem Vorgehen der zum Absolutismus drängende politische Wille des Kaisers, der sich im Kaiserkult kund tat. Man darf aber auch an den Widerspruch erinnern, den die Christen, seit Neros Verfolgung wohl endgültig vom Judentum geschieden, durch ihr den antiken Menschen befremdendes zurückgezogenes Leben hervorgerufen haben, was stets eine günstige Voraussetzung für das staatliche Einschreiten blieb (Dibelius 37f). Schließlich läßt die oben erwähnte Ausweitung des Kaiserkultes im öffentlichen Leben einen Zusammenstoß der Mächte von vornherein leicht verstehen. Namentliche Opfer der Verfolgung sind uns nur für Rom bekannt. Die Quellen sprechen von einer größeren Anzahl; Dio C. aO: ‚viele andere'; ebenso Eus.-Hieron. aO.: ‚sehr viele Christen'. Als Zeit wird das Ende der Regierung des D. angegeben (nach Eus.-Hieron. aO. das Jahr 93/4); doch kam es vermutlich zu mehreren Beunruhigungen der Christengemeinden in Rom (vgl. Clem. 1, 1: ‚plötzliche u. rasch hintereinander gekommene Drangsale'), die dann im Martyrium des Konsuls Flavius Clemens u. seiner Genossen iJ. 95 den Höhepunkt erreichte.

2. Einzelne Martyrien. a. T. Flavius Clemens u. Flavia Domitilla. Fl. Clemens, Konsul iJ. 95, war der Sohn des Flavius Sabinus, eines Bruders des Kaisers Vespasian, also ein Vetter des D. (PW 6, 2536/9). Seine Gemahlin hieß Flavia Domitilla, eine Schwestertochter des D. (Dio C. 67, 14, 1). Aus der kinderreichen Ehe stammten zwei Söhne, die D. in jugendlichem Alter um das Jahr 90 als Nachfolger adoptierte (Suet. 15, 1) u. dem Rhetor Quintilian zur Erziehung überwies (Quint. inst. or. 4 pr. 2). Suet. (aO.) kennzeichnet Clemens als einen Mann ‚contemptissimae inertiae', ein Vorwurf, der auch sonst gegen das zurückgezogene Leben der Christen erhoben wurde (Orig. c. Cels. 8, 2; Tert. pall. 5). Das stimmt zu der von Dio C. überlieferten ἀθεότης. Nach Ablauf des Konsulats, wohl noch iJ. 95, wurde er hingerichtet, ‚aus einem ganz fadenscheinigen Verdacht' (Suet. aO.), wobei religiöse u. politische Momente zusammengewirkt haben mögen. Bei der Ermordung des D. war dann ein Prokurator Domitillas, Stephanus, der Anführer der Verschwörung (Suet. 17, 1; Philostr. v. Apoll. 8, 25). Der Name des Clemens verblaßte, wie man ansprechend vermutet hat, vor dem des gleichzeitigen röm. Bischofs Clemens. Ihn mit diesem zu identifizieren, wie Stauffer (179) es tut, wird wohl wenig Anklang finden. In der verwandtschaftlichen Beziehung Domitillas (PW 6, 2732/5) zu Flavius Clemens ergeben sich von der Überlieferung her Schwierigkeiten. Während sie nach Dio C. die Gemahlin des Clemens war, nennt sie Eus. (h. e. 3, 18, 4; chron. 192) seine Nichte, die Tochter seiner Schwester. Verschieden ist auch die Angabe über den Ort ihrer Verbannung, die sie traf. Bei Dio ist es Pandateria, bei Euseb. Pontia (so auch Hieron. ep. 108, 7). Mit gutem Recht wird fast allgemein ein Versehen des Eus. (oder seines Mittelsmannes Bruttius) angenommen, das um so leichter möglich war, als die Gatten unter sich u. mit D. verwandt waren. So verwechselt zB. auch Philostr. (v. Apoll. 8, 25) Domitilla, die Nichte des D., mit ihrer gleichnamigen Mutter, der Schwester des D. (PW 6, 2733). Möglicherweise wurde in unserm Fall die Bemerkung über die verwandtschaftliche Beziehung zu D., ‚ἐξ ἀδελφῆς γεγονυῖαν, . . .' statt zu D. vielmehr

zu Clemens gezogen. So wird die Überlieferung des Dio zu Recht bestehen. Für zwei verschiedene Trägerinnen des Namens entscheidet sich Leclercq (DACL 4, 2, 1401/4), ferner auch Stauffer (aO.). G. B. de Rossi hat das bedeutende röm. Coemeterium an der Via Ardeatina, dessen Name verlorengegangen war, zum ersten Mal wieder mit Domitilla in Verbindung gebracht (vgl. DACL 4, 2, 1407f). Wichtig waren dafür neben den Itinerarien besonders drei Grabinschriften, nach denen Domitilla als Eigentümerin eines hier gelegenen Grundstückes Grabstätten zur Verfügung stellte. Zwar ist nur die Inschrift des P. Calvisius Philotas (CIL 6, 16,246) sicher im engeren Gebiet des Coemeteriums gefunden worden, diejenige der Tatia Baucylla, der Amme der 7 Kinder der Domitilla (CIL 6, 8942) stammt aber doch wahrscheinlich aus seiner Nähe (DACL 4, 2, 1405_5). Obwohl diese nur fragmentarisch erhalten ist, sind die angegebenen Verwandtschaftsgrade zu Vespasian so kennzeichnend, daß die Ergänzung Mommsens so viel wie sicher ist. Auch die 3. Inschrift (CIL 6, 948) von unbekannter Herkunft, erwähnt Domitilla als Enkelin Vespasians. De Rossi nahm nun an, daß sich im ältesten Teil des Coemeteriums eine von Domitilla gestiftete christl. Begräbnisstätte befunden habe. Das in das Innere der Katakombe führende Hypogäum nannte er Hypogaeum Flaviorum. Die neueren archäologischen Forschungen von P. Styger (RendicPontAcc 5 [1928] 89/144) u. A. M. Schneider (Festschrift Akad. Göttingen 2 [1951] 182/6) haben aber ergeben, daß diese älteste Anlage erst in die Mitte (Styger) oder das Ende (Schneider) des 2. Jh. zu verweisen ist. Trotzdem dürfte es zu weit gehen, deshalb jede Beziehung des Coemeteriums zu Domitilla zu leugnen, wie Schneider es tut (aO. 184: ebenso schon O. Casel: JbLw 13 [1936] 316). Die Inschriften sind zwar ein ‚sehr dünner, wenig haltbarer Faden' (Schneider 182), sie haben aber ihre Bedeutung. Hinzu kommen zwei allerdings späte literarische Zeugnisse. Der Index coemeteriorum (ca. 7. Jh.) benennt das Coemeterium an der Ardeatina nach Domitilla (zusammen mit Nereus, Achilles u. Petronilla), u. die Acta Nerei et Achillei (aus dem 5. oder 6. Jh.) berichten (18), daß die beiden Märtyrer beim Landgut der Domitilla an der Ardeatina beigesetzt worden seien (H. Achelis = TU 11, 2 [1893]). Diese Akten, die besser Domitillaakten hießen, sind freilich völlig legendarisch, ihr Verfasser verfügt aber über eine vorzügliche Ortskenntnis der Stadt Rom u. Mittelitaliens (Achelis aO. 59). So scheint irgendeine Beziehung zwischen Domitilla u. der Katakombe festgehalten werden zu müssen.

b. Acilius Glabrio. Unmittelbar nach dem Bericht über das Schicksal des Flav. Clemens u. seiner Gemahlin erwähnt Dio C. (67, 14, 3) Acilius Glabrio, den Konsul vJ. 91 (PW 1, 257 nr. 40). Er wurde der gleichen Vergehen wie ‚die vielen' angeklagt, besonders aber, weil er mit wilden Tieren gekämpft habe. Während seines Konsulats war er nämlich am Fest der Juvenalien im Albanum aus einem uns unbekannten Grund verurteilt worden, in der Arena mit einem Löwen zu kämpfen, wobei er jedoch keinen Schaden erlitt. Inwiefern D. vier Jahre später aus dem Vorfall gegen Acilius, der in die Verbannung gegangen war, eine Anklage erhob, erscheint unklar. Die Vermutung, daß schon diese erste Strafe wie seine Hinrichtung mit seinem christl. Bekenntnis zusammenhängt, ist nicht von der Hand zu weisen (für die Möglichkeit spricht sich u. a. auch Lietzmann, Gesch. 2, 158 aus). Weniger beweiskräftig erscheint die Bemerkung bei Suet. (10, 2), der Acilius mit anderen Senatoren u. Konsularen als molitores rerum novarum bezeichnet. Die archäologischen Stützen jedoch, die früher mit der Datierung des Hypogäums der Acilier als christl. Begräbnisstätte ins 1. Jh. gegeben schienen, fallen durch die Untersuchungen von P. Styger (L'origine del cimitero di Priscilla sulla via Salaria: Collectanea Theol. [Lemberg 1931] 5/74; bespr. von Th. Klauser, JbLw 11 [1931] 282) u. A. M. Schneider (aO. 188/90) fort. Auch dieses Hypogäum ist wie das in der Domitillakatakombe in der Mitte, bzw. gegen Ende des 2. Jh. entstanden. Hinzu kommt, daß die hier gefundenen Acilierinschriften als nichtchristlich oder in spätere Zeit gehörig zu betrachten sind.

c. Ölmartyrium des Apostels Johannes. Tert. (praescr. 36) berichtet, Johannes sei in Rom in siedendes Öl geworfen u., als er keinen Schaden genommen, auf eine Insel in die Verbannung geschickt worden. Unter welchem Kaiser dies geschah, wird jedoch hier nicht gesagt. Die vorausgehende Erwähnung des Martyriums der Apostelfürsten legt vielleicht die Neronische Verfolgung nahe. Dazu würde die Nachricht des Hieron. (adv. Iov. 1, 26 [PL 23, 259B]) stimmen, die nach der

Mehrzahl der Hss. (a Nerone statt Romae) das Ereignis in die Zeit Neros verlegt. Entscheidet man sich doch für D., dann wäre die Überlegung am Platz, ob der Szene nicht ein historischer Kern zugrunde liegen kann, wenn man sie in Verbindung bringt mit der Verfolgung der Davididen (vgl. oben) u. der Tatsache, daß Johannes, der letzte Apostel, der Familie Davids durch die Sorge für die Mutter Jesu (Ioh. 19, 27) nahe stand. Für die Geschichtlichkeit treten ein Leclercq (DACL 4, 1398) u. Stauffer (192).

d. Anderes. Weitere Martyrien, die das Martyrologium Romanum in die Zeit des D. verlegt, sind entweder zeitlich nicht mehr genau zu bestimmen, so das des Antipas (Apc. 2, 13) am 11. April, das wohl in eine weiter zurückliegende Zeit weist, oder das des röm. Bischofs Cletus (= Anencletus) am 26. April; oder ihre Festlegung unter D. ist spätere Legende, wie bei Caraunus in Gallien am 28. Mai (vgl. dazu ASS Propyl. Dec. 213) oder bei Romulus, Bischof v. Fiesole, am 6. Juli (LThK 8, 981).

E. Domitian u. Johannesapokalypse. Die Überlieferung der alten Kirche hat die Abfassung der Apok. in die letzten Jahre des D. verlegt. Irenaeus, durch seine Herkunft aus Kleinasien der zuverlässigste Zeuge dieser Tradition, erwähnt gelegentlich der Deutung der geheimnisvollen Zahl 666 (Apc. 13, 18), daß die Apok. ,nicht vor langer Zeit, sondern beinahe in unserer Generation, nämlich am Ende der Regierung des Kaisers D. geschaut worden ist' (haer. 5, 30, 3). Möglicherweise geht diese Nachricht auf Papias v. Hierapolis zurück, dessen um 130 entstandene Schrift Irenaeus herangezogen hat. Damit würde die Zeitangabe ,beinahe in unserer Generation' noch mehr verständlich. Diese Nachricht des Irenaeus, die Eus. (h. e. 3, 18; chron. 192, wo sie ins 14. Jahr des D. gesetzt ist) weitergibt, ist seit dem 4. Jh. die gewöhnliche Tradition, so zB. im ersten uns erhaltenen Kommentar zur Apok., dem des Viktorin von Pettau (CSEL 49, 118), oder bei Hieron. (vir. ill. 9). Ihr gegenüber fallen andere Zeugnisse, die das Entstehen der Apok. in die Zeit Neros verlegen, zB. der Titel der syrischen Übersetzung der Apok., die Acta Ioannis (Hennecke 191; vgl. Allo CCXXII/IV), kaum ins Gewicht, da besonders die inneren Gründe für die Zeit des D. sprechen. So setzen die 7 Sendschreiben (2/3) eine längere Entwicklung der christl. Kirche voraus, u. die Verfolgung, die Johannes für die christl. Gemeinden befürchtet, erklärt sich leichter aus dem von D. geforderten Kaiserkult, der in Kleinasien besonders blühte. Die Frage nach Beziehungen der Apok. zur Zeitgeschichte hängt wesentlich von der Deutung dieses Buches im allgemeinen ab. Fast durchweg ist heute die rein eschatologische Erklärung (so noch E. Lohmeyer = Hdb. z. NT 16 [1926]; J. Sickenberger: ByzZ 17 [1925] 270/82; P. Ketter: Trierer Theol. Stud. 1 [1941] 70/93) zugunsten der zeitgeschichtlichen aufgegeben. Dabei geht es aber nicht darum, daß sich etwa einzelne literarische Parallelen zwischen der Hymnensprache der Apok. u. der des Kaiserkultes aufzeigen lassen (vgl. Schütz 35; selbst Lohmeyer erinnert zu 4, 11 an die Titulatur ,dominus et deus' des D.) oder Anspielungen auf das Zeitgeschehen, wie das Nachzittern der Verfolgung in Kap. 2 u. 3 oder die Hungersnot des Jahres 92/3 in Kleinasien, an die Apc. 6, 5 erinnern könnte (A. Wikenhauser = Regensb. Komment. z. NT 9 [1947] 53). Die zeitgeschichtliche Deutung versucht vielmehr einzelne Bilder u. Gesichte auf geschichtliche Persönlichkeiten u. Ereignisse festzulegen. Am wichtigsten erscheinen hier die Kap. 13 u. 17, bes. 17, 10, wo die 7 Köpfe des Tieres auf römische Kaiser bezogen werden, von denen 5 bereits gefallen sind, der eine noch da ist, der andere noch nicht gekommen ist, u. wenn er kommt, nur kurze Zeit bleiben wird. Wer ist der 6. Kaiser? Zum erstenmal hat Viktorin v. Pettau in seinem Kommentar (CSEL 49, 118) darin D. gesehen. L. Brun (ZNW 26 [1927] 128/51) versuchte diese Ansicht zu begründen, indem er freilich die Zählung mit Caligula unter Übergehung der Herrscher des Dreikaiserjahres begann. Schütz (50) sieht D. in dem Apc. 13, 11/18 beschriebenen Tier verkörpert. Von bilinguen griechisch-röm. Münzen ausgehend, deutet er auch die Zahl 666 auf D., was ähnlich Stauffer, aber von anderer Münzlegende aus, versucht (Coniect. NT 11 [Lund 1947] 237/41). Touilleux dagegen erkennt D. im ersten Tier (Apc. 13, 1/10), im zweiten den mit dem Kaiserkult in Kleinasien eng verbundenen Kult der Kybele u. des Attis. Trotz mancher aufgezeigten Parallelen hat diese Deutung wenig Anklang gefunden (vgl. B. Rigaux: RevHistEccl 33 [1937] 75/82). Wenn die von M. E. Boismard vorgetragene Ansicht (RevBibl 56 [1949] 507/41) zu Recht

besteht, ist die Apok. aus einem älteren u. jüngeren Teil zusammengesetzt, wobei der ältere aus der Zeit Neros besonders die Kap. 12/16; 17/22, der jüngere aus der Zeit Vespasians oder zu Beginn des D. besonders Kap. 4/9; 14/18 umfaßt. Dann wäre mit dem 6. Haupt Nero gemeint. Auch würde die verschiedene Überlieferung über die Zeit der Entstehung der Apok., unter Nero oder D., ihre Erklärung finden. Es wird festzuhalten sein, daß der Wortlaut unserer Stelle eine röm. Kaiserreihe nennt. Auf welche Kaiser aber im einzelnen angespielt ist, wird sich schwerlich feststellen lassen, besonders deswegen, weil die Apok. neben der Zeitgeschichte auch Traditionsgut birgt, das eine ausschließlich historische Deutung erschwert.

E. B. Allo, S. Jean, l'apocalypse³ (Par. 1933). – M. Dibelius, Rom u. die Christen im 1. Jh.: SbH 1941/2, 2. – W. Ensslin, Gottkaiser u. Kaiser von Gottesgnaden: SbM 1943, 6. – S. Gsell, Essai sur le règne de l'empereur Domitien (Par. 1894). – L. Homo, Les empereurs romains et le christianisme (Par. 1931). – J. Moreau, A propos de la persécution de Domitien: NouvClio 5 (1953) 121/9. – F. Sauter, Der röm. Kaiserkult bei Martial u. Statius = Tübg. Beitr. 21 (1934). – R. Schütz, Die Offenbarung des Johannes u. Kaiser Domitian = Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A u. NT 32 (1933). – K. Scott, The imperial cult under the Flavians (1936). – E. Stauffer, Christus und die Caesaren³ (1952) 160/209. – W. Steidle, Sueton u. die antike Biographie = Zetemata 1 (1951) 94/97. – P. Touilleux, L'apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybèle (Par. 1935). – O. Weinreich, Studien zu Martial = Tübg. Beitr. 14 (1928). – Weynand, Art. Flavius: PW 6, 2541/96.

K. Gross.

Domus aeterna.

Die Formel ‚Ewiges Haus' (= EH) bezeichnet im Zusammenhang dieses Artikels in erster Linie jenen Aufenthaltsort, an dem die Persönlichkeit des Menschen nach Ablauf des irdischen Lebens, entweder unmittelbar nach dem Tode oder erst nach weiteren Zwischenstadien, als endgültig verbleibend gedacht wird. Die Bezeichnung setzt, streng genommen, die Annahme einer nie endenden Fortexistenz des Menschen nach dem Tode voraus. Wie nun der Mensch für die Dauer seines Erdenlebens eines Hauses bedarf, das ihn birgt in der Weite der Welt u. ihn schützt vor den Unbilden der Natur, so glaubt er auch nach dem Tode eines bestimmten, festumgrenzten Aufenthaltes nicht entraten zu können, an den er hingehört u. der ihm zugehört. Die Vorstellungen über Lage u. Zuständlichkeit des EH unterliegen der Entwicklung u. sind jeweils unmittelbar abhängig von den religiösen Anschauungen über Ziel u. Ende des Menschen, so daß der Begriff des EH als Kriterium für den Hochstand der einzelnen Religionen gewertet werden kann. Der Inhalt des Begriffes wandelt sich naturgemäß mit den Vorstellungen von der Ewigkeit, vom Wesen u. von der Bestimmung des Menschen, von der Beziehung zwischen Körper u. Geist, vom Sinn des menschlichen Daseins. Dabei tritt der metaphysische Begriff der Ewigkeit erst verhältnismäßig spät in Beziehung zum Begriff des EH; ‚ewig' entspricht in den weitaus meisten Fällen dem Sprachgebrauch des Alltags u. ist gleichbedeutend mit ‚immerwährend, fortdauernd, bleibend, nie endend', wobei sich die Vorstellung von der tatsächlich erhofften Dauer dieser Ewigkeit im Nebel einer weit entfernten Zukunft verliert. Wie schnell die älteste Zeit bereit war, ‚ewig' für ‚immer' einzusetzen, belegt zur Genüge Dtn. 15, 17: ebet 'olâm = οἰκέτης εἰς τὸν αἰῶνα, das sinngemäß nur übersetzt werden kann: Sklave auf Lebenszeit. – In der lange nachwirkenden Vorstellung der ältesten Zeit ist das Weiterleben des Menschen nach seinem Tode gebunden an den Bestand wenigstens eines Restes seiner Leiblichkeit. Da fast allgemein die Toten irgendwie beigesetzt oder begraben wurden, ‚lebt' u. ‚wohnt' der Tote in seinem *Grabe. Cicero Tusc. 1, 16: Sub terra censebant reliquam vitam agi mortuorum. An derselben Stelle bemerkt Cic., daß dieser Glaube so stark war, daß man selbst dann, als es üblich wurde, die Leichen zu verbrennen, nicht von dem Glauben abließ, die Toten lebten unter der Erde. Für die schriftlose Zeit wird diese Vorstellung belegt vor allem durch die *Grabbeigaben. Bei der wenig scharfen Unterscheidung zwischen Grab u. *Unterwelt konnte das Grab als EH des Einzelnen oder einer Familie gelten, während gleichzeitig die Unterwelt als das EH für alle angesehen wurde. – Eine höhere Stufe der religiösen Entwicklung wird erreicht mit der Überzeugung, daß nicht

mehr das Grab das EH des Menschen darstelle; der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele läßt das Grab lediglich noch als EH für den Leichnam erscheinen, während der Glaube an die Auferstehung des Leibes es sogar zum bloßen Durchgangsaufenthalt abwertet. Im allgemeinen kann man die Auffassung vom Grab als EH dem antiken Heidentum, vom Himmel als EH dem Christentum zuweisen. Doch gab es auch auf heidnischer Seite Erwartungen eines ewigen Wohnens der Seele bei den Göttern, wie anderseits auch eindeutig christliche Gräber in den Inschriften als EH bezeichnet sind. – Der Akzent liegt hier auf dem Beiwort ‚ewig‘. Es geht demgemäß also nicht darum, den Hauscharakter des Grabes im einzelnen nachzuweisen oder die Hausform des Grabes archäologisch erschöpfend zu belegen; der Hauscharakter kann auch dem Grabe als dem provisorischen Aufenthalt des Toten eignen; darum gehören die archäologischen Belege für das Grab als Haus, als Heroon u. als Tempel in den Art. *Grab. Durchgehends ist zu beobachten, daß das Haus des Toten nicht einfach die Häuser der Lebenden kopiert; es hat vielmehr überall seine eigene Architektur, die von den Bedürfnissen lebender Menschen weithin absieht u. nur die veränderten Bedingungen im Auge hat, unter denen der Tote sein Dasein weiterführen soll. Es geht hier darum, die Entwicklung der Idee des EH religionsgeschichtlich zu skizzieren, den Gebrauch u. die Verbreitung der Bezeichnung EH festzustellen u. die Auseinandersetzung zwischen dem Christentum u. dem zur Zeit der beginnenden Christianisierung in der antiken Welt fest eingebürgerten Begriff des EH zu verfolgen. – Die Bezeichnung EH ist zuerst in Ägypten für das Grab nachweisbar u. wohl auch dort entstanden; über Vorderasien wanderte sie bis in den griechischen u. lateinischen Sprach- u. Kulturbereich. EH erscheint auch als Bezeichnung für den Himmel als Wohnsitz der unsterblichen Gottheit, analog für den Tempel, ganz singulär für die Erde u. für das Kaiserhaus.

A. Nichtchristlich. I. Orient. a. Mesopotamien. Die ältesten, durch Ausgrabungen erreichbaren Zeiten legen schon Wert auf ordnungsgemäße *Bestattung der Toten. Die Gräber bestehen aus dem gleichen Baumaterial wie die Wohnhäuser. Grabbeigaben lassen auf die Vorstellung von der Fortdauer des Lebens im Grabe schließen. Für die angenommene Dauer dieses Fortlebens sprechen Inschriften, die fordern, daß dieses Grab nicht angetastet werden soll ‚bis zum Ende der Welt‘ (Parrot 19f) oder ‚bis in Ewigkeit‘ (RevBibl 1901, 104). Den Ausdruck EH für das Grab kennt Mesopotamien nicht (wegen des gleichen schlechten Baumaterials wie für das Wohnhaus ?). In der assyr.-babyl. Literatur wird mit ‚Haus‘ oder ‚Wohnung‘ die Unterwelt bezeichnet, die in gewissem Sinne ein EH ist, in das man eintritt, das man aber nicht mehr verläßt.

b. Ägypten. In Ä. finden sich die Bezeichnungen ‚Haus des Toten‘ u. ‚Haus der Ewigkeit‘ für das Grab zuerst (J. Capart, Guide du Musée de Bruxelles [1905] 32) u. so häufig, daß es den Griechen auffiel (Diod. Sic. 1, 51, 2: ἀΐδιοι οἶκοι; 1, 93, 1: αἰώνιος οἴκησις). Die Grabbauten des AR wurden, wo es die Mittel zuließen, innen u. außen nach dem Vorbild des Wohnhauses gestaltet, innen mit Grabbeigaben u. Ausstattungsstücken versehen, die in späterer Zeit immer mehr nur angedeutet wurden, außen mit einem kleinen Garten geschmückt (Bonnet, RL 257). Da das Grab das Haus, keinesfalls aber das Gefängnis des Toten ist, erscheint er nur insoweit an das Grab gebunden, als er dort in seinem Eigentum lebt u. den Totenkult empfängt. Die Entwicklung der Vorstellungen, die allein den Leib dem Grabe überlassen, die Seele aber der Unterwelt oder, heroisiert, dem Himmel zuführen u. sie lediglich zur Entgegennahme des Totenkultes zeitweilig beim Grabe anwesend sein lassen, rückt das Grab aus der Nähe der menschlichen Wohnungen an die Seite des Tempels, der im NR häufig ‚Haus von Millionen von Jahren‘ genannt wird. Eigene kleine Hausmodelle werden, am häufigsten im MR, dem eigentlichen Grabe beigefügt, selten hineingelegt, meist darauf oder daneben gestellt (Bonnet, RL 283). Vom Ausgang des AR ab mehren sich die Fälle, daß der Sarg selbst, der die Zentralstelle im Grabbau einnimmt, als Haus charakterisiert wird durch den dachartigen Dekkel, durch eine die Hausarchitektur nachahmende Architektur, vor allem durch eine sowohl an der Außen- wie an der Innenseite des Sarges erscheinende Scheintür, die dem Toten den Zugang zur Außenwelt gestattet (Bonnet, RL 677/9; H Junker, Giza 12 [1954] Reg. s. v. Scheintür). Durch die Übertragung des Wandschmuckes der Sargkammer auf

die Wände des Sarges wird dieser selbst an Stelle des Grabes zum EH (Bonnet, RL 656/8) mit allen jenen Einschränkungen, die der Wandel der oft schwer zu harmonisierenden Einzelheiten des Jenseitsglaubens erfordert. Im MR übernehmen dann die Kastensärge immer häufiger die Tempelform.

c. Syro-Phönizien. Die Bezeichnung ‚Haus der Ewigkeit' ging, vermutlich unter ägypt. Einfluß, auf die syr Grabinschriften über. In Phönizien erscheint der Ausdruck ‚beth 'olâm' schon um die Mitte des 2. Jtsds. fixiert (Parrot 124). Bekannt ist der 1925 entdeckte Sarkophag des Königs Achiram v. Byblos (um 1200) mit der Inschrift: ‚Ithobaal, Sohn des Achiram, König von Gebal, hat diesen Sarkophag für seinen Vater Achiram als dessen Wohnung für die Ewigkeit erstellt' (Abb. Greßmann, Bilder 440; RevBibl 34 [1925] Pl. 8; Beschreibung ebd. 183ff). Später findet sich die Bezeichnung ‚beth 'olâm' auch auf Malta (CIS 1, 124) ebenso wie im Gebiet von Palmyra, wo eine bedeutende jüd. Kolonie bestand (Parrot 174_{46}). Das Grab heißt dort auch ‚Haus der ewigen Ehre' (M. de Vogüé, Syrie centrale, Inscr. sém. [Paris 1868/77] 36b. 63). Doppelsprachige Inschriften bieten als griechisches Äquivalent: αἰώνιος τάφος. Ein palmyrenisches Grabmonument stellt eine Frau dar, die 3 Schlüssel hält; auf den Bärten zweier Schlüssel stehen griechische, bisher nicht gedeutete Buchstaben; auf dem Bart des dritten steht ‚beth 'olâm' (CIS 2, 3, 4490; Abb D. Simonssen, Sculptures et inscriptions de Palmyre [Kopenhagen 1889] nr. 43, S. 37). Die häufigen, gegen Grabräuber u. -schänder gerichteten Verwünschungen in den Grabinschriften lassen darauf schließen, daß die Formel EH nicht lediglich eine resignierte Feststellung der Ausweglosigkeit des Todes sein will, sondern eine dauernde Sicherung des Grabes gewährleisten soll, dessen Inhaber von der ungestörten Grabesruhe sein Wohlbefinden nach dem Tode abhängig glaubt.

d. Israel. Aus der Tatsache, daß das Land der Bibel mit dem vorderen Orient eine kulturelle Einheit bildete, sowie aus der starken Beeinflussung der Bestattungsriten der Juden durch ägyptische Gebräuche erklärt sich auch die Übernahme der Bezeichnung des Grabes als EH, die bei den Juden lange in Gebrauch blieb. Auch das AT nimmt diese Bezeichnung auf; vgl. Eccles. 12, 5: Der Mensch geht hin zu seiner ewigen Behausung (vgl. P. Humbert, Recherches sur les sources égypt. de la littérature sapientale d' Israel [1929] 123). Ps. 49 (48) 12: Gräber sind ihre Behausung für ewig, ihre Wohnstätte für und für (oder: Nur Grabschollen nennen sie ihr eigen?). Tob. 3, 6 bittet aus Überdruß am Leben um Entlassung εἰς τὸν αἰώνιον τόπον, womit Grab u. Unterwelt gleichzeitig gemeint sind. Die Bezeichnung konnte um so leichter übernommen werden, als sie durchaus den altisraelitischen Vorstellungen vom Weiterleben nach dem Tode entsprach; neben die Vorstellung vom Schlafen oder vom dumpfen Dahinbrüten im Grabe oder in der Scheôl, die auch im AT nicht scharf voneinander getrennt sind, ja kaum unterschieden werden, tritt die von der Weiterführung der irdischen Existenz, die zu ihrer Erhaltung der Grabbeigaben bedarf. Die Grabanlagen erinnern in Israel nicht wie in Ägypten an die menschliche Wohnung, abgesehen von vereinzelten reichen Grabfassaden, die, mit Türen u. Giebeln versehen, in zwei Etagen ausgebaut waren (ZDPV 59 [1936] 113. 115). Die Aufschrift EH hat in Israel zweifellos auch grabrechtliche Bedeutung erlangt; ein solcherart bezeichnetes Grab sollte nicht geöffnet werden ‚le 'olâm' (RevBibl 42 [1933] 473) = in Ewigkeit. Ebenso erklärt das Diatagma Kaisaros aus Nazareth die Gräber als unantastbar (εἰς) τὸν αἰῶνα (RevHist 163 [1930] 241/66). Die Bezeichnung EH bleibt als konventionelle Grabbezeichnung in Gebrauch, auch nachdem Dan. 12, 1/3 ausdrücklich die Lehre von der Auferstehung der Gerechten ausgesprochen hatte u. Hen. 51, 1 sowie Esdr. 14, 35 die allgemeine Auferstehung vertraten (vgl. CIL 6, 29756: domi heternae quostituta; CIJ 1, 337. 523; 2, 820 [vJ. 212 nC.]. 877: τόπον αἰώνιον ἀναπαύσεως). Dieser Glaube wie auch die Sap. 3 u. 5 verkündete Überzeugung, daß die Seelen der Gerechten in Gottes Hand sind u. ewig bei ihm leben, mußten den Begriff des Grabes als EH entleeren. Jedoch teilten nicht alle Juden der Spätzeit diese Überzeugung. Das weitere Vorkommen der Grabbezeichnung EH, die wohl als besonders feierlich empfunden wurde u. außerdem das Grab vor Störung bewahren sollte, besagt aber in keinem einzigen Falle eindeutig, daß der Grabinhaber an älteren Formen der israelitischen Jenseitsvorstellungen, die noch keine Unsterblichkeits- u. Auferstehungshoffnung kannten, festgehalten habe. Die analoge Situation christlicher Grab-

inschriften, die ebenfalls den Ausdruck EH verwenden, warnt vor solchen Schlußfolgerungen. – Für das aram. Äquivalent s. P. Jensen, Erschließung der aramäischen Inschriften (1919) 1046. – Für die Nabatäer s. J. Euting, Nab. Inschriften aus Arabien (1885) nr. 2. 9. 14 16. 18 u. CIS 2, 197. – Wie die Gerechten ewig bei Gott wohnen werden, so klagen die Verdammten in der Hölle: ‚Finsternis ist unsere Wohnstätte immerdar‘ (Hen. 63, 6). – Als Wohnung Gottes ist der Himmel sein EH (Flav. Ios. ant. 8, 4, 2); aber auch der Tempel zu Jerusalem ist ein beth ha'olâmim (jSota 24b), wo Gott wohnen soll auf ewig (3 Reg. 8, 13; 2 Paral. 6, 2).

e. Kleinasien. In Lydien heißt der Sarkophag bisweilen ‚Haus‘ (JHS 31 [1911] 270). In Phrygien wird der Hauscharakter des Grabes in den Inschriften hervorgehoben u. auf der Stele durch eine unter dem Bilde des Verstorbenen eingemeißelte zweiflügelige Tür betont (E. Michon, Stèles funéraires phrygiennes [Paris o. J.] 28. 31). Die Klinen-Sarkophage in phrygischen u. paphlagonischen Felsengräbern beruhen auf der gleichen Vorstellung von der Wohnung des Toten im Grabe. In Phrygien, Lykien u. Pisidien kann der Grabbau die Form eines kleinen Tempels für den heroisierten Toten haben (Parrot 182). Lykische Sarkophage erscheinen vom 6. Jh. bis zur Kaiserzeit als Totenwohnhäuser; eine zweite Gruppe stellt nicht mehr das irdische Wohnhaus, sondern das Heroon dar (PW 1A, 2536f). Der Deckel des Alexander-Sarkophags in Kpel ist als Giebeldach mit nachgebildeten Ziegeln u. Wasserspeiern gestaltet u. durch die vielen aufgesetzten Köpfchen als Tempeldach kenntlich gemacht (Abb. G. Rodenwaldt, Die Kunst der Antike[3] [1927] 437). Grab, Heroon u. Tempel treffen sich in dem gemeinsamen Begriff des EH. Vgl. auch W. M. Calder: MAMA 7, XXXIIIf. – Die ‚Ewigkeit‘ des Totenhauses sucht man wie in Syrien durch Verwünschungsformeln vor Störung u. durch die Aufschrift οἶκος αἰώνιος mit Namensbeischrift vor Alienierung zu sichern. Doch haben Grabräuber zu allen Zeiten diese Hoffnung zunichte gemacht dadurch, daß sie jeweils die Gräber erbrachen, in denen wertvolle Beigaben vermutet werden konnten. – Adulatorisch verwendet eine fragmentarisch erhaltene Inschrift aus Kyzikos vJ. 14/15 nC. die Bezeichnung EH für die neue Götterdynastie, das Kaiserhaus des Tiberius (eindeutig wegen der Wiederholung am Schluß der Inschrift, wo nur das Wort αἰώνιον fehlt): . . . τὸν αἰώνιον τοῦ μεγίστο[υ] θεῶν Τιβερίου Σεβαστοῦ Καίσαρος οἶκον (E. Curtius: Monatsbericht der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Januar 1874, 7/20; AM 6 [1881] 55; B. Müller, Μέγας θεός, Diss. Halle 21 [1913] 394).

II. Griechisch-römisch. a. Griechenland. Die Gräber von Mykene u. Orchomenos stellen zT. luxuriöse EH dar. Auch Mazedonien u. Thrazien kennen die Grabbezeichnung αἰώνιος οἶκος (A. Dumont, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie [Paris 1892] 337. 363). Den Griechen galt der Hades als gemeinsame Behausung der Toten für immer. Daneben erscheint das Fortleben nach dem Tode gebunden an die Dauer der μνήμη, des erinnernden Gedenkens, das vor allem gesichert werden sollte durch das μνῆμα, das Grabdenkmal, das den Namen des Toten trug, ‚die leerste Hülle der vordem lebendigen Persönlichkeit‘ (Rohde). Außerdem bleibt die Vorstellung in Kraft, daß jeder Rest der Leiblichkeit den Toten an das Grab fesselt, daß gleichzeitig aber auch die Schatten der Verstorbenen im Hades weilen. An eine Ewigkeit solchen Schattendaseins dachten jedoch die Griechen keinesfalls. Die Bezeichnung des Grabes als EH scheint in der klassischen Zeit Griechenlands kaum gebräuchlich gewesen zu sein. Auch die wenigen Sarkophage, die für Hellas in Anspruch genommen werden können, zeigen nicht die Hausform; trotz der Giebeldächer als Deckel ahmen sie wegen der 4 Füße eher Truhen als Häuser nach (RM 58 [1943] 3; PW 1A, 2531). Auch Hausurnen im eigentlichen Sinne, d. h. tönerne Aschenurnen in Hausform, sind der griechischen Kultur in allen ihren Stufen fremd geblieben (Behn 63). Die Idee eines EH findet sich fast nur in der gehobenen Sprache der Dichtung. Das Haus des Hades ist von ewigen Klagen umtönt (Theogn. 1, 244). Sophokles läßt Antigone das Grab, in das sie lebendig eingeschlossen wird, in bewegter Klage Brautkammer nennen u. unterirdische, stets gefangenhaltende Behausung, wohin sie zu den Ihren geht, deren größte Zahl Persephassa bereits im Hause der Toten aufgenommen hat (891/4); vgl. dazu IG[2] 11998 (4. Jh. vC.): θάλαμος (Περσεφόνης?) u. Pfohl 103. Damit korrespondiert die Beobachtung, daß vielleicht nur ausführlichere Grabschriften zuweilen, wohl unter dem Einfluß ausländischer Vorbilder, das Grab als EH bezeichnen; vgl. Kaibel

321, 9: στεφαμένη καμάτου οἶκον ἐναίδιον. IG² 10549 mit dem Passus οἶκον ἔχουσα αἰῶνος stammt allerdings aus Rom (vgl. Pfohl 115). Die griechische Inschrift Kaibel 735 (= IG 463) mit dem lateinischen Namen Αὐρῆλις Βιτάλης wird als christlich bezeichnet; sie kann es sein, wenn an der Stelle εἰς αἰώνιον οἶκον ἀνελθών das ἀνελθών ‚emporsteigen' bedeutet; heißt es aber ‚zurückkehren', dann dürfte mit dem EH nicht der Himmel, sondern das Grab gemeint sein; der christliche Charakter der Inschrift wird noch mehr abgeschwächt durch die Bemerkung, daß der Tote in seinem EH ein ὁμαλὸν βίον führe, ein gleichmäßiges, ungestörtes Leben. Die Inschrift stammt aus Catana. – Die sachlich-knappe Etikettierung der Grabstelle als EH hat demnach im Gegensatz zum Orient u. zu Italien u. Afrika im klassischen Hellas keinen Fuß gefaßt (vgl. Pfohl 123).

b. Etrurien. Auf die Einwanderung der Etrusker von Kleinasien her läßt auch die Art ihrer Totenbestattung schließen, sowohl die Aschenurnen in Hausform wie die großen, unterirdischen, wie Wohnräume eingerichteten Grabanlagen, wo die Toten, auf Klinen hingestreckt, im Kreise der Familie ein göttliches Dasein führen u. für immer weiterleben. A. v. Gerkan lehnt auch hier mit Recht die Hausform als unmittelbares Vorbild für die Grabanlagen ab (RM 57 [1942] 146. 152).

c. Rom. Die Römer übernahmen die hausförmigen Aschenurnen u. dachartigen Sarkophagdeckel; sie übernahmen auch die Grabbezeichnung EH, die sich ganz mit ihren Vorstellungen deckte. Domus (casa, cella, sedes) aeterna (aeternalis, perennis, perpetua) ist auch im latein. Sprachbereich bei der Dürftigkeit u. Phantasielosigkeit altröm. Jenseitsvorstellungen zunächst im ursprünglichen Sinne aufzufassen: als Behausung des Toten, in der sein Weiterleben gesichert werden soll unter Verhältnissen, die im allgemeinen den irdischen Lebensbedürfnissen entsprechen. Trotz aller gegenteiligen Erfahrungen schien man immer wieder auf den magischen Zwang der Formel zu vertrauen sowie auf ihre grabrechtliche Funktion, die deutlich erkennbar wird in Verbindungen wie etwa: Haec est domus aeterna, hic est fundus, heis sunt horti, hoc est monumentum nostrum (Dessau 8341), oder: Homo respice casus et ab aliena memoria recede. Domus h. aeterna (ebd. 8197). Das Grab dient: quieti aeternae (ebd. 8032); securitati perpetuae (CIL 6, 8027); paci et quiet. a(et.) et memor. aete(rn.) (ebd. 8031); perpetuae aeternitati (ebd. 8033); somno aeterno (ebd. 8217. 8231): quieti corporis (ebd. 8025). Der Grabbau schafft erst die Vorbedingungen für das Wohlergehen nach dem Tode: ob refrigerium ... domum aeternal(em) vivus fundavit (Dessau 8079a); diese Inschrift wegen des Ausdruckes ‚refrigerium' für zweifellos christlich zu halten, besteht kein zwingender Grund, da auch Heiden ihren Toten das refrigerium im Jenseits wünschten; vgl. Tert. test. an. 4, wo ein Heide also angesprochen wird: Ossibus et cineribus eius refrigerium compescaris et ut bene requiescat apud inferos cupis. Weil man als Toter im Grabe ‚wohnt', sorgt man schon bei Lebzeiten für Herrichtung u. Ausstattung des Grabes, in dem man ja länger verweilen muß als in seinem Wohnhaus. Bezeichnend für diese Einstellung ist die Bemerkung des Emporkömmlings Trimalchio: Valde ... falsum est vivo quidem domos cultas esse, non curari eas, ubi diutius nobis habitandum est (Petron. sat. 71, 7). Die Antike hat danach gehandelt in Anlage u. Einrichtung ihrer Grabbauten, von denen die neueren Ausgrabungen unter St. Peter am Vatikan eine Reihe guterhaltener Beispiele zugänglich gemacht haben; das ‚Haus' ist natürlich nicht einfach die Kopie eines Wohnhauses; es ist vielmehr seiner Zweckbestimmung als Aufnahmeraum für Sarkophage u. Aschenurnen angepaßt. Die denkbar beste Illustration der antiken Vorstellung vom idealen Wohnen im Grabe bietet ein um 1930 zu Simpelfeld (Holland) gefundener Sarkophag, an dessen Innenwänden in Relief neben der gesamten Wohnungseinrichtung mit Schränken u. Gefäßen auch die Villa en miniature in Außenansicht erscheint. Die Dame, die über dieses alles in ihrem Sarge noch verfügen will, liegt modelliert auf einer Kline. Inmitten dieser puppenhaften Wiedergaben ihrer Besitztümer u. ihrer eigenen Gestalt war die Leiche selbst niedergelegt (Abb. bei F. Cumont, Lux perp. [Paris 1949] Taf. 1). – Auch den Römern verwischt sich die Grenze zwischen Grab u. Unterwelt, in die alle hinabmüssen; vgl. Ovid. met. 9, 33f: Serius aut citius sedem properamus ad unam. Tendimus huc omnes, haec est domus ultima. Seneca nennt den Hades: silentem nocte perpetua domum (Phaedr. 221). Die gleichen Ausdrücke können also dem Hades wie dem Grabe gelten. Darum kann an der Seitenwand des Sarkophags die

Hadestür dargestellt werden als Eingang in die andere Welt (F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains [Paris 1942] 527 s. v. Portes). – Als die Unsterblichkeit aufhörte, Privileg weniger zu sein, u. begann, jedermann zugänglich zu werden, kam auch die entsprechende Vorstellung in einzelnen Grabinschriften zum Ausdruck, daß nämlich nur der Leib dem Grab gehöre, die Seele aber bei den Göttern weile. Wie ein Athener des 2. Jh. nC. sich selber den Vers für seinen Leichenstein verfertigte: ‚Erde, nimm du die Hülle Admets; er selbst stieg zu Gott empor' (Lucian. Demon. 44), so divinisiert auch ein röm. Ritter sich selbst u. verlegt dabei seine ‚Ewigkeit' in seine ‚fama': In hoc tumulo iacet corpus exanimis, cuius spiritus inter deos receptus est; sic enim meruit; cuius fama in eterna nota est (Dessau 4947); vgl. ebd. 8078: aeterna domus . . . ubi reliqua corporis sui sint. Die Ewigkeit gewinnt im Hellenismus der emporgestiegene Geist des Menschen bei den Göttern. Diese wohnen im Himmel als in ihrem EH, das als Götterwohnung mit dem Tempel auch in den Epitheta korrespondiert. Vgl. Trag. inc. (Ribbeck 227): aeterna templa caeli. Bei Stat. Theb. 7, 201 sagt Jupiter: Ista per aevum mecum aeterna domus. Entsprechend sagt Herakles bei Acc. trag. 671: in domum aeternam patris (sc. Iovis). Dorthin mag auch wohl der Geist des Menschen nach dem Tode als zu seinem EH aufsteigen. Vgl. Cicero Tusc. 1, 51: animus in corpore . . . tamquam alienae domui, cum exierit et in liberum caelum quasi domum suam venerit; 1, 118: ut exeamus e vita, . . . ut aut in aeternam et plane nostram domum remigremus aut omni sensu molestiaque careamus; aber auch 5, 117: mors aeternum nihil sentienti receptaculum. Diese in der vor- u. außerchristlichen Philosophie bereits vertretene Anschauung, daß der Leib nur eine vorläufige Wohnung für die Seele des Menschen darstelle, die, von Natur unsterblich, nach dem Tode an den ihr gebührenden Ort komme, wo sie für immer bleiben soll, kam in gewisser Weise der ntl. Verkündigung vom vorläufigen Charakter des Lebens im Leibe u. von der ewigen Bestimmung des Menschen entgegen. – Auch die Erde nennt Cicero einmal (rep. 6, 25) eine domus aeterna, jedoch nicht für den Einzelnen, sondern als bleibender Wohnsitz des Menschengeschlechtes; vgl. Varro Men. 4, 37: aeviternam hominum domum, tellurem. Diese Anschauung geht auf Aristoteles cael. 2, 1 zurück.

B. Christlich. a. Neues Testament. Wie die christl. Lehre vom Ende der Welt am Gerichtstage Christi die antike philos.-naturwissenschaftliche Vorstellung von der Erde als dem ewig dauernden Aufenthaltsort des Menschengeschlechtes ausschließt, so muß auch die christl. Erwartung der Auferstehung die Auffassung vom Grabe als der endgültigen u. ewigen Wohnung des Toten aufheben. Nach dem NT hat der Mensch die Bestimmung, auf Grund der Erlösung durch Christus im Himmel bei Gott zu sein für die ganze Ewigkeit. Während nun der Himmel als Ganzes die Wohnung Gottes darstellt (so schon im AT; Dtn. 26, 15: Blicke von deiner hl. Wohnung, vom Himmel, herab; vgl. 3 Reg. 8, 27), scheint es der bleibenden Begrenztheit auch der Erlösten zu entsprechen, daß sie innerhalb der Unermeßlichkeit des Hauses Gottes bestimmte Wohnsitze als Orte ihrer Hingehörigkeit angewiesen erhalten. Nach Jesu Wort sind im ‚Hause' seines Vaters ‚viele Wohnungen', die er seinen Jüngern zu bereiten vorangeht (Ioh. 14, 1/3; vgl. O. Michel, Art. οἰκία: ThWb 5, 134f) Diese Wohnungen werden im NT an zwei Stellen ausdrücklich als EH bezeichnet: So Lc. 16, 9, wo die Mahnung steht, die Möglichkeiten, die irdischer Besitz bietet, durch Liebeswerke klug zu nutzen, damit man in die ‚ewigen Zelte' aufgenommen werde. So 2 Cor. 5, 1/3, wo der Leib lediglich als vorläufige Behausung des ‚Menschen' für die Dauer des Erdenlebens erscheint, die im Tode wie ein Zelt abgebrochen wird; dafür steht dann im Himmel ein ‚Haus von Gott' (οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ) bereit, nicht mit Händen gemacht (*Acheiropoietos), ein ‚ewiges Haus', das aber weder mit dem Himmel selbst identisch ist, da es ἐν τοῖς οὐρανοῖς offensichtlich für jeden der verstorbenen Gläubigen gesondert bereitgehalten wird, noch einfachhin auf den Auferstehungsleib bezogen werden kann (anders oben Bd. 1, 69). Mit diesem οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ muß der ‚Mensch' nach dem Tode ‚überkleidet' werden, damit er nicht ‚nackt' (vgl. A. Oepke, Art. γυμνός: ThWb 1, 774) erfunden werde. Zur Problematik der schwierigen Stelle s. O. Michel, Art. οἰκία u. οἰκοδομή: ThWb 5, 135. 149. Jedenfalls liegt nach dem NT das EH für den Christusgläubigen im Himmel bei Gott, dort, wo Christus ist (vgl. oben Bd. 1, 234).

b. Grabinschriften. Gegenüber der klaren

Lehre des NT wirkt es um so befremdlicher, wenn verhältnismäßig zahlreiche, eindeutig christliche Inschriften in Ost u. West das Grab als EH bezeichnen. Eine irgendwie nihilistisch gewendete Tendenz hinter der Verwendung dieser Bezeichnung zu suchen, verbieten die Ausdrücke u. Symbole, die den christl. Charakter dieser Gräber sicherstellen. Demnach ist in keinem dieser Fälle der Verdacht berechtigt, als ob sich dieser Ausdruck gegen den christl. Glauben an die Auferstehung oder gegen den ntl. Begriff des EH wenden wollte. Dem Begriff ‚ewig' fehlt hier jede theologische Note. Es handelt sich offensichtlich um den konventionellen Gebrauch dieses Wortes, das sich durch eine lange Überlieferung so fest mit der Vorstellung vom Wohnen im Grabe verbunden hatte, daß die Benennung EH einfach als Kennzeichnung eines Grabes aufgefaßt werden konnte, ohne daß man sich mehr dabei dachte, als wenn man ein christl. Grab durch die ursprünglich u. im Wortsinn heidnische Inschrift D(is) M(anibus) S(acrum) eben als Grab kenntlich machte u. schützte. Als besonders solenn empfundene Grabbezeichnung wird sie durch Jahrhunderte gedankenlos weitergeschleppt. Der Einförmigkeit mancher neuzeitlichen Friedhöfe mit der gleichbleibenden Wiederholung abgegriffener Formeln u. Symbole gleicht es aufs Haar, wenn auf einer Begräbnisstätte mauretanischer Christen des 6./7. Jh. mehr als 20mal die Grabbezeichnung ‚domus aeternalis' erscheint (vgl. ILCV 3667/79); einmal findet sich dort die interessante Variante (ebd. 3681): cui pater feciit eternale z(etam) = diaetam, d. h. Wohnraum. – Nicht nur die Konvention war maßgebend für die Beibehaltung der paganen Bezeichnung EH auf christl. Gräbern. Ebenso sehr ist auch der rechtliche Gesichtspunkt heranzuziehen: Auch den christl. Gräbern sollte in herkömmlicher u. allgemein verständlicher Weise der Stempel der Unverletzlichkeit u. Unveräußerlichkeit aufgedrückt werden. Selbst die abstrakte Sprache des Rechts bediente sich noch in christl. Zeit der Bezeichnung ‚Haus' für das Grab; vgl. Cod. Iust. 9, 19, 4: Qui sepulcra violant, domos ut ita dixerim defunctorum. Bezeichnend ist, daß der Text der christl. Ära das Beiwort ‚ewig' vermeidet, im Gegensatz etwa zu Paul. dig. 11, 7, 40: Ibi sepelire mortuum et quasi aeterna sede dare. Auch bei den Christen beruhte die Sorge um die Unantastbarkeit des Grabes auf der antiken Furcht vor der Störung der Grabesruhe u. auf der trotz der Bekämpfung seitens der Kirchenväter kaum geschwächten Überzeugung der Menge, daß die Weiterexistenz der Persönlichkeit nicht unabhängig sei von dem Erhaltungszustand des Leibes im Grabe. Damit verband sich die im Spätjudentum verbreitete Meinung, daß nur die ungestörte Grabesruhe Anteil an der Auferstehung des Fleisches erhoffen lasse (Cumont, Lux perp. 24). Alles das ließ bei manchem Christen das Bestreben erwachen, sein Grab als domus aeterna sicherzustellen, ut ... sepulcrum ... conservetur usque ad finem mundi ut posim sine impedimento in vita redire cum venerit qui iudicaturus est vivos et mortuos (ILCV 3863 [6. Jh.]). Ähnlich ebd. 3651: (in fi)nem saeculi Fe)licita(s sibi d)omum (aetern)am se (viva pa)ravit. Die meisten Inschriften verzichten aber auf die Angabe einer zeitlichen Begrenzung für die ‚ewige' Dauer des Grabes. In Salona ruhen Mutter u. Tochter (Schwiegertochter ?) gemeinsam im gleichen Sarkophag: aeterno cubili (ebd. 3698). Ungewöhnlich wirkt auf dem Grabe eines Christen (redemptus) der Ausdruck (ebd. 1614). aeterna tellu(re). – Metrische Grabinschriften lehnen sich häufig formal an pagane Vorlagen an u. stellen gerne die Bildung des Verfassers zur Schau. Dadurch ist es schwierig, in jedem Einzelfall zu entscheiden, ob die Inschrift einem frommen Heiden oder einem Christen gilt. Ohne die beigefügten Christusmonogramme könnte die Inschrift ILCV 3645 ebenso gut das Grab eines Neuplatonikers schmücken: Patricium domus haec aeterna laude tuetur. Astra tenet animam, caetera tellus habet. Ein Gleiches gilt von der Inschrift ILCV 3330A, die weder durch eine Wendung im Text noch durch ein beigegebenes Symbol den Grabinhaber als Christen kenntlich macht: Perpetuas sine fine domos mors incolit atra aeternosque lucis possidet umbra laros. Vita subit caelum, corpus tellure tenetur ... Vgl. ebd. 3433 (5. Jh.?): Aeternas sedes meruit complecti pi(orum), sublimes animas nullus putet ire sub (umbras). Eine Inschrift vJ. 363 nennt das Grab unbefangen domus aeterna, worin Eleuteria für immer (semper) sicher (secura) ruht, während ihr Geist, vom Körper geschieden, den Heiligen beigesellt ist (ILCV 3359A; vgl. Dölger, ACh 1 [1929] 304). Bemerkenswert ist das Fehlen biblischer Wendungen u. jeglichen Hinweises auf die Auferstehung des im Grabe ruhenden

Leibes. Dies u. der Umstand, daß Inschriften dieser Art ebenso für Christen wie für Nichtchristen in Anspruch genommen werden können, werfen ein bezeichnendes Licht auf den Bildungsgang u. die religiösen Vorstellungen mancher Christen der gehobenen Schichten in der ausgehenden Antike. Die Jenseitsbilder dieser Grabschriften entstammen nicht dem NT, sondern der antiken Philosophie. Auffallend ist ferner die von paganen Grabschriften uns schon geläufige Sicherheit, mit welcher der Seele des Verstorbenen der Aufstieg zum ewigen Licht zugesprochen wird. Das gilt sogar von Grabschriften, die ihren christl. Charakter betont herausstellen. So sagt ILCV 1732 von einer Frau: aeternos sortita toros Christique petivit perpetuam lucem, nullo quae fine tenetur. ILCV 63B entstammt dem Mausoleum des Petronius bei St. Peter: Vivit in aeterna paradisi sede beatus. Bescheidener wirkt daneben die Formulierung von ILCV 1234, 6: Semper in aeterna caelesti floreat aula. – Völlig unproblematisch dürfte für jene Namenschristen die Übernahme der Bezeichnung EH für ihre Grabstätte gewesen sein, die in der Inschrift auch ihrer praktisch heidnischen Lebensauffassung ohne Hemmung Ausdruck geben. So die Grabschrift des Aper fidelis: Mensa haec est aeterna domus et perpetua felicitas, de omnibus meis hoc solum meum (ILCV 3631). Solche Inschriften sind wörtlich von heidnischen Vorlagen übernommen; vgl. etwa CIL 6, 7652. Ursa, die früh verstorbene Gattin, nennt die Grabschrift ausdrücklich ‚crestina fidelis‘; trotzdem weiß der Gatte nichts besseres auf ihr Grab zu schreiben als: nihil est dulcius quam prima iuventus (ILCV 1336). Ebenso wenig ist ILCV 3715 aus christlichem Geiste gestaltet: Mensa eterna Ianuari . . . hec est pausa, he est domus eterna. – Auch außerhalb des latein. Sprachraumes wurde die Grabbezeichnung EH von Christen übernommen, so von der Grabschrift eines Lektors auf Salamis: Οἶκος αἰώνιος 'Αγάθωνος ἀναγν(ώστου) καὶ Εὐφημίας ἐν δυσὶ θήκαις ἰδίᾳ ἑκάστῳ ἡμῶν (CIG 4, 9303). Vgl. C. Bayet, De titulis Atticae Christianis antiquissimis (Paris 1878) nr. 107. Auch die Grabschrift aus Catania: οἶκος αἰώνιος ἐν ☧ ω (NotScav 1893, 7) nennt das Grab EH u. stellt es unter den Schutz Christi, wohl in der Hoffnung, Christus werde die Grabesruhe schützen bis zur Auferstehung. In Nord-Syrien heißt ein Grab, das durch ein eingemeißeltes Kreuz als christlich gekennzeichnet ist: αἰώνιος μὲν οἰκήσεως τόπος. Die wichtige Grabinschrift fährt fort: Jenen, die fromm gelebt haben, ist es der Vorsaal des göttlichen Paradieses; ohne dies hat man keinen Anteil daran (Princeton Exped. III B [Leiden 1908] 106). Der Formulierung dürfte die Vorstellung zugrunde liegen, daß die Gesamtpersönlichkeit des Menschen in diesem Grabe weilt, bis sie, wohl am Ende der Welt, zum Paradiese zugelassen wird. Unverkennbar ist hier die ‚Ewigkeit‘ des Grabes begrenzt durch die Erwartung, aus dem Grabe in das Paradies zu kommen. Die Erwähnung der ‚Ewigkeit‘ hat demnach hier rein grabschützende Funktion für die Dauer der Weltzeit. Im Gegensatz dazu scheint eine andere Vorstellung vom Verbleib der Seele nach dem Tode aus einer christl. Grabschrift aus Phrygien vJ. 216 zu sprechen, in der die Bezeichnung ‚ewig‘ vermieden wird: Der Name des Körpers, der hier seine Wohnung hat, ist Alexander, Sohn des Antonius, Schüler des heiligen Hirten (V. Chapot, La province romaine proconsulaire d'Asie [Paris 1904] 513). Aus Ostphrygien stammt die Inschrift MAMA 7 nr. 239: ἔστησαν τὸν ὖκον ἐών(ι)ον. – Das zähe Beharrungsvermögen, das den Gebräuchen um Tod u. Grab besonders eigentümlich ist, hat sich auch in der Grabbezeichnung EH bis in die christl. Spätantike hinein als wirksam erwiesen. Gewiß stellt innerhalb der Gesamtheit der christl. Grabinschriften die hier behandelte Gruppe nur eine Minderheit dar. Dennoch erscheint sie relativ groß, verglichen mit der bisher nur für Mazedonien bezeugten, der christl. Anschauung gemäßeren Grabbezeichnung: κοιμητήριον ἕως ἀναστάσεως = ‚Ruhestätte bis zur Auferstehung‘ (die drei mazedonischen Inschriften zuletzt behandelt bei Dölger, Ichth. 5, 710/14; vgl. ebd. 4 Taf. 178).

c. Archäologie. Die Vorstellung vom ‚Ruhen‘ u. ‚Schlafen‘ der Toten, die sich in christl. Grabinschriften immer wieder findet (ILCV Reg. VII u. XII s. v. dormio, dormitio, quiesco, requiesco, requies), schränkt das ‚Wohnen‘ im Grabe ein auf das ‚Ruhen‘, wodurch die Idee vom ‚Haus‘ des Toten reduziert erscheint auf das Schlafgemach. Dem entsprechen die Bezeichnungen *Coemeterium u. Cubiculum für die christl. Grabstätten, wobei Coemeterium meist den geschlossenen Bestattungsbereich bezeichnet, den Friedhof also, Cubiculum dagegen die einzelne Grab-

kammer innerhalb eines solchen, die in der Regel für mehrere Beisetzungen eingerichtet war. Zur Bezeichnung Coemeterium auch für Einzelgräber s. oben Bd. 3, 231, dazu Dölger, Ichth. 5, 712; Cubiculum vielleicht auch für ein Einzelgrab: G. de Rossi, Inscr. 1, 45 (vJ. 336). – Trotz der Vorstellung vom Ruhen der Toten finden die entsprechenden Klinensarkophage bei den Christen keine Verwendung. Auch der Säulensarkophag von Salona (Wilpert, Sark. Taf. 132), der als der einzige christl. Sarkophag mit auf dem Deckel gelagerten Figuren der Verstorbenen gilt (so zuletzt noch G. Bovini, I sarcofagi cristiani [Città del Vaticano 1949] 179/81. 306/7 mit ausführl. Lit.), ist trotz des sog. ‚Guten Hirten' u. trotz der ‚Oranten' beiderseits der Hadestür als heidnisch anzusprechen. Die von den Christen übernommenen Säulensarkophage, ursprünglich als Tempel des divinisierten Toten empfunden, müssen diesen Charakter bei christl. Verwendung verlieren u. werden lediglich wegen der prunkvollen Wirkung der Sarkophagaußenwände beibehalten; sie leben in etwa wieder auf bei den kirchen- u. tempelförmigen Reliquiaren des Mittelalters. Bei den ravennatischen Sarkophagen wechseln dachförmige Deckel mit Truhendeckeln ab. Die Sarkophagdeckel mit Ziegelornamentik führen einfach die antike, speziell kleinasiatische Tradition weiter, ohne daß diese Art den Hauscharakter des Sarges im Gegensatz zu anderen Gestaltungen besonders herausstellen will (s. oben Bd. 3, 533). – Die Mausoleen der christl. Zeit weisen eine eigene Sepulkralarchitektur auf, die sich immer enger mit der Sakralarchitektur verbindet u. keinerlei Formen des Hausbaues verwendet; doch ist diese Entwicklung nicht genuin christlich, sie beginnt bereits im Römischen. Vielleicht wäre in diesem Zusammenhang auf Katakombenkammern mit Architekturmalerei hinzuweisen. – In den portal- u. fassadenähnlichen Grabstelen koptischer Christen könnte sich wohl die Idee des Grabhauses einen plastischen Ausdruck geschaffen haben. – Einen Sonderfall stellen die Grabkirchen der Martyrer dar, in denen die Martyrer als Hausherren gelten. So hat Demetrius Häuser in zwei Städten, im himmlischen Jerusalem u. in Thessalonich (PG 116, 1213). Doch sind diese irdischen ‚Häuser' der Seligen im Gegensatz zum Himmel keine EH, weder der Idee noch der Anlage nach.

d. Patristik. Die ntl. Anschauung u. Terminologie bleibt für die kirchl. Schriftsteller die Norm. Dabei scheinen diese allerdings zwischen dem EH im Himmel u. dem Himmel selbst nicht immer klar zu unterscheiden. Gott läßt in divinam et aeternam domum nur jene zu, die ihr Gebet einmütig verrichten (Cyprian. dom. or. 8). Irenaeus erklärt mit Berufung auf die ‚Presbyter' die ‚vielen Wohnungen' von Ioh. 14, 2 als den Himmel, das Paradies u. das neue Jerusalem, wo die Seligen wohnen werden, je nachdem sie 100-, 60- oder 30fache Frucht empfangen (diese Darlegungen sind vom Chiliasmus beeinflußt); überall aber werden sie Gott schauen nach dem Maße, wie es ein jeder verdient (haer. 5, 36f). Auch für Tertullian bedeuten die ‚vielen Wohnungen' den verschiedenen Lohn (monog. 10). Er erklärt die Wendung EH in 2 Cor. 5, 1 als elegante Weise, den Lohn in der Auferstehung mit dem im Tode abgebrochenen Hause des Leibes zu vergleichen (res. carn. 41). Augustinus nennt die ‚vielen Wohnungen' mansiones aeternae (civ. D. 1, 22). Er sieht sich veranlaßt, gegen die immer noch lebendige Bezeichnung des Grabes als EH zu polemisieren; wie stark über den bloß traditionellen Wortgebrauch EH hinaus auch die pagane Einstellung eines Trimalchio (s. oben A II c) in christlichen Kreisen weiterleben konnte, zeigt der Tadel, den Aug. gegen manchen Reichen auszusprechen gezwungen ist: Nam plerumque audis divitem dicentem: Habeo marmoratam domum, quam relicturus sum, et nunc (statt: non) cogito mihi aeternam domum, ubi semper ero. Quando cogitat sibi memoriam marmoratam aut exsculptam facere, quasi de domo aeterna cogitat; quasi ibi maneat ille dives. Si ibi maneret, non arderet apud inferos. Ubi maneat spiritus male agentis, non ubi ponatur corpus mortale, cogitandum est (en. in Ps. 48, 15). – Der Ambrosiaster versucht als erster eine Exegese von 2 Cor. 5, 1/3 (s. oben B a): Haec domus corpus immortale significat, in quo resurgentes semper erimus, cuius forma iam in caelis est in Domini corpore declarata. Er bezeichnet dann das von Gott zu erwartende EH als die gloria promissa in caelis (PL 17, 309f). Zum Verständnis des EH von 2 Cor. 5 im christlichen Altertum vgl. etwa noch: Hieronym. c. Iovin. 1 (PL 23, 275C); Aug. civ. D. 14, 3; conf. 12, 15; en. in Ps. 30; serm. 337 (PL 38, 1477); serm. 344 (PL 39, 1514); in Joh. 67 (PL 35, 1813); Pelagius: PL 30, 783; Prima-

sius: PL 68, 838 B; Facundus, def. 3 (PL 67, 592); Joh. Cass. conl. 3, 7; Greg. M. dial. 4, 25 (PL 77, 357 B); PsCyprian. ep. 4 (CSEL 3, 3, 277). – Leontius von Neapolis auf Cypern schildert eine Vision des Bischofs Troïlos, dem der Patriarch Johannes der Barmherzige von Alexandrien (610/19) ein von Troïlos gespendetes Almosen in Höhe von 30 Pfund ersetzt hat, weil Troïlos über den Verlust der ungern gegebenen Spende krank geworden ist. Troïlos nimmt den Ersatz von Erzbischof Johannes an und wird darob wieder gesund. Um nun dem Troïlos zu zeigen, welch himmlischen Lohn er sich dadurch hat entgehen lassen, läßt ihn Gott im Traume schauen, wie an einem prächtigen Hause mit goldenen Türen der ursprüngliche Titulus: Μονὴ αἰωνία καὶ ἀνάπαυσις Τροΐλου ἐπισκόπου ersetzt wird durch einen anderen: Μονὴ αἰωνία καὶ ἀνάπαυσις Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας, ἀγορασθεῖσα λιτρῶν τριάκοντα (H. Gelzer, Leontius [1893] 59f). Eine ähnliche Vision zeigt über einem Strafort in der Hölle die Aufschrift: Μονὴ αἰωνία καὶ τιμωρία βίαιος Ἰωάννου υἱοῦ Κελευστιόνου (Gelzer aO. 142). – Der sog. Hegesipp legt in seiner Übersetzung von Flav. Ios. bell. Iud. den Makkabäern Reden in den Mund, die weit über seine Vorlage hinausgehen. Diese Amplifikationen stellen aber gegenüber Ios. keine Verchristlichung der Vorstellungen dar. So heißt es von der Unterwelt, wo schon die Vorfahren weilen: cum in illam domum perpetuam decesserimus (CSEL 66, 351). Es soll hier nicht weiter verfolgt werden, ob Heg. im Sinne jüdischer oder antik-heidnischer Vorstellungen formuliert; inhaltlich ist beides möglich.

e. Liturgie. In der Präfation, die das Missale Romanum für die Totenmesse vorsieht, hat die ntl. Anschauung vom EH im Himmel ihren liturgischen Niederschlag gefunden, wobei die Gedanken von 2 Cor. 5 in eigenständiger Formulierung erscheinen. Nachdem zunächst gegenüber der Todesfurcht auf Christus als Trostmotiv hingewiesen wird, in quo nobis spes beatae resurrectionis effulsit, leitet die Erwähnung der futurae immortalitatis promissio über zu der auch bei Paulus ebenso unvermittelt u. unharmonisiert neben der Auferstehungshoffnung stehenden Aussage über das unmittelbar nach dem Abbruch der irdischen Behausung, des Körpers nämlich, von Gott im Himmel bereitete EH: dissoluta terrestris huius incolatus domo, aeterna in caelis habitatio comparatur (zu den spätantiken Wurzeln dieser Präfation in Mailand s. J. Brinktrine. ThGl 11 [1919] 242/5).

F. Behn, Hausurnen (1924). – F. Cumont, Die orientalischen Religionen[3] (1931) 252f. – R. Lattimore, Themes in Greek and Latin Epitaphs = Illinois Studies 28, 1/2 (Urbana 1942) 165/7. – H. Leclercq, Art. Domus aeterna. DACL 4, 1443/50. - Munz, Art. Haus. Kraus, RE 1, 652f. – E. C. E. Owen, Domus aeterna: JThSt 38 (1937) 248/50. – A. Parrot, Malédictions et violations des tombes (Paris 1939). – G. Pfohl, Untersuchungen über die attischen Grabinschriften, Diss. Erlangen (1953). – I. A. Richmond, Archaeology and the Afterlife in pagan and christian imagery (Oxford 1950). – De Ruggiero, Diz. ep. 2, 2060f. – A. Scharff, Das Grab als Wohnhaus i. d. ägyptischen Frühzeit (1946). *E. Stommel.*

Domus ecclesiae s. Kultgebäude.

Donarium s. Votivgabe.

Donatio s. Schenkung.

Donatio Constantini s. Bd. 3, 376/78.

Donatismus.

Die donatistische Kirche gehört zu den bedeutsamsten Bewegungen in der Geschichte des Überganges von der Alten Welt zum Frühmittelalter. Das Schisma zwischen Donatisten u. Katholiken in Nordafrika war ein Faktor, der schließlich zur völligen Glaubenstrennung zwischen Nordafrika u. Europa führte u. somit dazu beitrug, daß Nordafrika aus dem europäischen Bereich in den nahöstlichen geriet. Darüber hinaus ist der D. ein Beispiel für die Einwirkung des Christentums auf eine Eingeborenenkultur, die, ohne nennenswerte Vorbereitung durch das philosophische Judentum, von ihm ergriffen wird. Vom dogmengeschichtlichen Gesichtspunkt gesehen ist der D. von Interesse insofern, als er die Entwicklung der Lehre von der Kirche u., durch den donatistischen Gelehrten Tyconius, die Bibelexegese im Westen beeinflußte. Schließlich bedeuten die Gedanken, die Augustinus in seinen antidonatistischen Schriften vorbringt, einen wichtigen Schritt in der Herausarbeitung der mittelalterlichen Theorie über das Verhältnis von Kirche u. Staat.

A. Geschichte. Die unmittelbare Ursache für den Donatistenstreit war in der Lage gegeben, in der sich die nordafrikanische Kirche

nach der großen Verfolgung vJ. 303/5 befand. Von den Verfolgungsedikten traf das erste im Mai 303 in Afrika ein. Darin wurde vom afrikanischen Klerus, abgesehen von der Zerstörung der Kirchen, eine bestimmte Handlung gefordert, nämlich die Übergabe aller in ihrem Besitz befindlichen Exemplare der Hl. Schrift an die Behörden (‚dies traditionis'). Dieses Dekret verursachte anscheinend weit größere Unruhe unter den Christen als das folgende (wahrscheinlich von Anfang 304), wonach jeder die Schutzgötter der Tetrarchie u. des Reichs durch Darbringung von Weihrauch an ihren Altären ehren sollte (‚dies thurificationis'; zu der allerdings nicht völlig überzeugenden Ansicht, die Durchführung dieses Edikts sei im Westen nicht erzwungen worden, s. G. E. M. de Ste. Croix: HarvThR 47, 2 [1954] 84f). Viele Christen, darunter Bischöfe, gehorchten den behördlichen Anordnungen (Optat. schism. Donatist. 2, 25; 3, 8 [CSEL 26, 65. 90f]; Gesta ap. Zenophil.: CSEL 26, 186; Act. Saturnini 3 [PL 8, 689/703]; Aug. c. Cresc. 3, 27, 30 [CSEL 52, 436]). Andere jedoch leisteten Widerstand u. gingen tapfer als Märtyrer in den Tod (Act. Sat. 1f; CIL 8, 6700 = 8, 19353; L. Poinssot: Bull. Arch. du Comité 1934, 69). – Sofort nach dem Ende der Verfolgung in Afrika (Frühjahr 305) wurden diejenigen, die nachgegeben hatten, von der Partei derer, die Widerstand geleistet hatten, des Verrats am Glauben beschuldigt u. ‚traditores' genannt. Man erinnerte sich besonders daran, wie eine Gruppe von Bekennern, die nach dem Abfall ihres Bischofs in Abitina im oberen Tal des Flusses Medjerda verhaftet worden waren, feierlich während ihrer Gefangenschaft verkündet hatten, niemand, der mit einem ‚traditor' Gemeinschaft halte, werde mit ihnen die Freuden des Paradieses teilen (Act. Sat. 18). Nun besagte die Tradition der afrikanischen Kirche, wie sie besonders Cyprian vertritt, die Gültigkeit eines Sakramentes hänge davon ab, daß der Spender sich im Stande der Gnade befinde. Man war der Ansicht, die Befleckung eines sündigen Priesters teile sich wie eine Ansteckung seiner Herde mit (Cypr. ep. 67). ‚Traditores' wurden aber als Apostaten zu denen gezählt, die eine Todsünde begangen hatten. Darüber hinaus scheint die gespannte Situation nach der Verfolgung vor allem die latenten Gegensätze zwischen den Christen Numidiens u. denen der stärker romanisierten Provinz Africa Proconsularis verschärft u. ihren Ausbruch begünstigt zu haben. – Im J. 312 wurde der Archidiaconus Caecilianus als Nachfolger des Bischofs Mensurius Bischof von Karthago. Er war schon seit langem unbeliebt in den Kreisen derer, die dem Märtyrerkult besonders anhingen (Opt. 1, 16). Außerdem behauptete man, er habe verhindert, daß den Märtyrern von Abitina Lebensmittel ins Gefängnis gebracht wurden (Act. Sat. 17). Die Behauptung, einer der Konsekratoren bei seiner Bischofsweihe, Felix v. Abthungi, sei ein ‚traditor' gewesen, fand bereitwilligen Glauben. Caecilians Gegner wandten sich an den Primas von Numidien, Secundus v. Tigisis (heute Tiddis), u. forderten eine Untersuchung der Wahl. Ein Konzil von siebzig numidischen Bischöfen erklärte Caecilian für abgesetzt (Opt. 1, 19; Aug. ad cath. ep. 18, 46 [CSEL 52, 291]). An seiner Stelle wurde zunächst Maiorinus u., wahrscheinlich nach dessen Tode im Sommer 313, Donatus v. Casae Nigrae zum Bischof geweiht (Opt. 1, 15. 19; Gesta ap. Zenoph. 185). In Donatus fand die Opposition einen Führer; er gab dem nun sich herausbildenden Schisma seinen Namen. – Zwar wurde Caecilianus nacheinander von zwei Konzilen (Rom Okt. 313; Arles Aug. 314; Bonwetsch 791/3) entlastet u. schließlich von Konstantin im Amt bestätigt (Nov. 316), doch blieb die Opposition unversöhnlich. Donatus wurde von der großen Mehrheit der Christen Nordafrikas unterstützt, obgleich man seinen Hauptanhängern in Numidien offenkundig nachweisen konnte, daß sie selbst ‚traditores' gewesen waren (Dez. 320; Gesta ap. Zenoph. 185f). Innerhalb einer Generation war der D. die Religion von ‚fast ganz Afrika' (Hieron. vir. ill. 93 [PL 23, 734]). Etwa iJ. 336 brachte Donatus eines der größten Bischofskonzilien zusammen, das jemals in der Väterzeit abgehalten wurde: 270 Bischöfe kamen auf seine Anforderung hin nach Karthago (Aug. ep. 93, 43; Soden 38). In der Folgezeit vermochten weder Versöhnungsversuche noch Zwangsmaßnahmen noch Diskussionen den D. auszurotten. Ergebnislose Versuche, in Afrika zugunsten der Katholiken zu intervenieren, unternahmen Konstantin im Februar 330 (Cod. Theod. 16, 2, 7; Optat. App. 10 = Soden 35f) u. sein Praefectus Praetorio im Westen, Gregorius, iJ. 336 (Optat. 3, 1 [CSEL 26, 73]). Mehr Erfolg hatte Constans iJ. 346/7; damals ging Donatus zu weit u. wurde mitsamt seinen

prominentesten Anhängern wegen herausfordernder Verachtung der kaiserlichen Beamten Paulus u. Macarius verbannt (Optat. 3, 4; Passio Maximiani et Isaaci 1 [PL 8, 768]; Pass. Marculi: PL 8, 760/6; Seeck, GdU 3, 337. 521). Donatus starb etwa iJ. 355, aber Afrika hielt fest zu seinem Nachfolger Parmenian. Bei Julians Regierungsantritt erwirkten die Donatistenführer die Genehmigung ihrer Rückkehr nach Afrika (Optat. 2, 16 [CSEL 26, 50f]; Aug. c. litt. Petil. 2, 97, 224); nach wenigen Monaten hatten sie ihre Position völlig wiederhergestellt (Optat. 2, 17/9). Trotz ihrer Unterstützung für den Aufstand des Firmus (s. unten Sp. 134) u. trotz der antihaeretischen Gesetzgebung des Gratian u. des Theodosius behielten sie bis zum Tode des Parmenian iJ. 391 die Oberhand. Die Ausschreitungen seines Nachfolgers Primian verursachten jedoch ein ernsthaftes Schisma zugunsten Maximians, eines Nachkommen des Donatus (Aug. ep. 43, 10, 26 [CSEL 34, 2, 108]; dort heißt Maximian ,Donati propinquus'), der von etwa hundert Bischöfen aus Provinzen außerhalb Numidiens unterstützt wurde (Aug. s. 2 in Ps. 36, 20 [PL 36, 377/9]; c. Cresc. 4, 9, 11 [CSEL 53, 555]). Maximianistische Konzilien, zuerst in Karthago, dann in Cebarsussi in Byzacena am 24. Juni 393, verdammten Primian (Aug. s. 2 in Ps. 36, 20; c. Cresc. 4, 6, 7). Numidien jedoch, das von dem mächtigen Optatus, Bischof von Thamugadi, beherrscht wurde, sammelte sich um Primian; dieser wurde von einem großen Konzil von 310 Bischöfen gerechtfertigt, das am 24. April 394 zu Bagai in Numidien zusammentrat (Aug. c. Cresc. 3, 56, 62; 4, 4, 5; 7, 9). Danach erging eine Reihe von Rechtsentscheidungen zugunsten der Primianisten, die in den Jahren 393/8 in der Lage waren, sowohl Anstrengungen der Katholiken zu vereiteln, welche antihaeretische Gesetze gegen sie zur Anwendung bringen lassen wollten, als auch die Opposition der Maximianisten praktisch zu vernichten (Aug. c.Cresc. 3, 56, 62; 4, 3, 3; 4, 5, 6; 4, 48, 58). Schließlich aber versetzte der Fehlschlag des gildonischen Aufstandes im Sommer 398 die Katholiken in die Lage, zum Schlag gegen die Donatisten auszuholen. Sie versuchten zunächst, von Augustin u. Aurelius v. Karthago geschickt geführt, einzelne Donatistenführer zur Abkehr vom D zu bewegen (s. zB. Aug. ep. 23. 34. 43. 44. 49. 52. 87. 88. 93) u. dann, im Sommer 403, die Donatisten zu einer Konferenz zu versammeln (Monceaux 6, 128/31). Als das ohne Erfolg blieb, baten sie den Kaiser. die Sekte durch den Erlaß entsprechender Gesetze zu verbannen (Monceaux 4, 376/8; Frend Kp. 16). Durch eine Reihe von Edikten u. Reskripten v. Febr.-März 405 wurde der Donatismus geächtet (Cod. Theod. 16, 5, 37. 38; 16, 6, 4. 5; 16, 11, 2); während der nächsten sechs Jahre wurde die Verfolgung mit Unterbrechungen, aber mit einiger Strenge durchgeführt. Im Mai 411 brachten die Katholiken eine Konferenz zu ihren Bedingungen zustande, u. zwar unter Leitung eines kaiserlichen Kommissars, des Tribunen u. Notars Marcellinus (Bericht darüber PL 11, 1223/1420). Zweihundertsechsundachtzig kathol. Bischöfe u. zweihundertvierundachzig Donatisten nahmen teil. Nach drei Sitzungen entschied Marcellinus zugunsten der Katholiken u. der D. wurde geächtet (Cod. Theod. 16, 5, 52 v. 30. Jan. 412). Der D. überdauerte diesen Schlag u. anschließende jahrelange Verfolgung, wenngleich er nie mehr seine frühere Macht zurückgewann. Das Schisma dauerte in Numidien bis ins 6. Jh. (Gregor. M. ep. 1, 33; 3, 32; 4, 35; 6, 34); es blieb vielleicht sogar bis nach der Ankunft der arabischen Eroberer lebendig (Gregor. II ep. 4 [PL 89, 502f]).

B. D. als Protestbewegung. I. Landschaft. Der D. faßte zwar in ganz Nordafrika Fuß, war aber besonders stark vertreten unter der karthagischen Bevölkerung u. bei den berberisch sprechenden Bauern in Numidien u. Mauretania Sitifensis. Dieser letztere Bezirk, der geographisch sich vom modernen Tunis unterscheidet, ist eine Hochebene, die, von ausgewaschenen Bergketten u. Salzseen unterbrochen, zwischen dem Küstenatlas u. dem Aurès-Gebirge liegt u. damit von Einflüssen sowohl aus Europa wie auch aus der Wüste Sahara abgeschnitten ist. Der Grund u. Boden dieser Landschaft gehörte in der späteren Kaiserzeit hauptsächlich staatlichen u. privaten Gütern. Das Land war dicht bevölkert. Die vorwiegende Siedlungsform war das Dorf bzw. die auf einer Anhöhe gelegene befestigte Ansiedlung; Stadt oder Villa traten demgegenüber zurück. Die Einwohner waren äußerst konservativ u. neigten zum Widerstand gegen lateinische Einflüsse. Die Gesellschaft wies anscheinend eine egalitäre Struktur auf; der Landanteil der Familien war annähernd gleich groß (CIL 8, 18587; M. F. G. de Pachtère: MélArch 28 [1908] 375f). Die

Landschaft gehörte zu den wichtigsten Olivenanbaugebieten des Mittelmeerraumes. Seit dem 2. Jh. nC. kam dem afrikanischen Bauern die Schutzgesetzgebung zustatten, die in der Lex Manciana u. im Sermo Procuratorum niedergelegt war; er genoß daher einen verhältnismäßig hohen persönlichen Status (Tenny Frank: AmJPhil 47 [1926] 55/73. 153/70; Frend Kp. 2 u. 3; Chr. Courtois, L. Leschi, Ch. Perrat, Ch. Saumagne, Les Tablettes Albertini [Paris 1952]). – Um die Zeit der Konferenz zu Karthago iJ. 411 waren die numidischen Städte Timgad u. Bagai die ‚hl. Städte' der Donatisten (Aug. en. in Ps. 21, 26 [PL 36, 177f]), ihre Bischöfe hatten ohne katholische Rivalen mehr als sechzig Sitze in Ostmauretanien u. Numidien inne; auf dem flachen Lande hatten sie die Vorherrschaft (Gest. collat. Carth. 1, 165. 181 [PL 11, 1323B. 1326B]). Ausgrabungen in Zentralalgerien haben zahlreiche Kapellen ans Licht gebracht, die dem Kult der Märtyrer geweiht waren; einige wiesen die donatistische Parole ‚Deo laudes' oder Bibeltexte auf, mit denen man die donatistischen Anschauungen zu unterstreichen pflegte (Berthier-Logeart). Eine interessante Parallele zur Stärke des D. auf Staatsgütern in abgelegenen Bezirken bietet die Konzentration des Montanismus auf den Domänen des Tembris-Tales in Nordphrygien (W. M. Ramsay, Studies in the East Roman Provinces [Lond. 1906] 198). Im prokonsularischen Afrika, besonders in den romanisierten Städten um Karthago, war die Situation umgekehrt: die Katholiken waren in großer Überzahl u. hatten ohne donatistische Konkurrenz 62 Bischofssitze inne. In Byzacena hatten die Maximianisten, die gemäßigtere Gruppe unter den Donatisten, eine starke Anhängerschaft, besonders in den Küstenstädten. Für Westmauretanien u. Tripolitanien ergeben die bisherigen Unterlagen, daß die Parteien gleich stark waren. In Mauretanien behauptete sich die kleine, aber weniger extreme donatistische Sekte der Rogatisten (Aug. ep. 93; lit. u. archäol. Material gesammelt bei Frend Kp. 4; Monceaux 4, 453ff; zum Problem der Sprachen, die von den Eingeborenen gesprochen wurden, s. Chr. Courtois, St-Augustin et le problème de la survivance du Punique: Rev. Africaine 94 [1950] 259/82; M. Simon, Punique ou Berbère: Annales de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves 13 [1953] 613/29).

II. Soziale Verhältnisse. Trotz eines relativ hohen persönlichen Standards lastete auf den afrikanischen Bauern: (a) die Unterdrückung durch die kaiserlichen Beamten, vor allem in Verbindung mit der Entrichtung der Naturalsteuer (annona); folglich (b) chronische Verschuldung (Cod. Theod. 8, 10, 2; Valentin. III: Nov. 10. 12; Zosim. 4, 16; Aurel. Vict. Caesar. 33; Optat. 3, 4); zusätzlich (c) Landmangel infolge von Übervölkerung. Der letztere führte zusammen mit der Aufgabe unproduktiver Parzellen zum Aufkommen einer Klasse von Saisonarbeitern ohne festen Wohnsitz, die zu den tatkräftigsten Trägern der donatistischen Propaganda gehörten (Opt. 3, 4; Ch. Saumagne, Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers, les Circoncellions d'Afrique: Annales d'hist. écon. et soc. 6 [1934] 351f). – Weder Optatus noch Augustin lassen irgendeinen Zweifel daran bestehen, daß der D. mit den Kräften sozialer Unruhe in Numidien u. Mauretanien zusammenhing (Opt. 3, 4; Aug. ep. 108, 6, 18; 185, 4, 15). Besonders zeigt sich das in den beiden großen Eingeborenen-Aufständen gegen die röm. Behörden, dem des Firmus iJ. 372 u. dem des Gildo iJ. 397: die Donatisten schlossen sich den Rebellen an, während die Katholiken die Behörden unterstützten (zur donatistischen Unterstützung des Firmus vgl. Aug. c. Parmen. 1, 10, 16. 11, 17 [CSEL 51, 38. 39]; ep. 87, 10 [CSEL 34, 2. 406]: ‚de Rusicazensi episcopo vestro, qui cum Firmo pactus' usw.; zu ihrer Unterstützung des Optatus: Amm. Marc. 29, 5, 15; Frend 73; zu ihrer Unterstützung des Gildo: Aug. c. Parmen. 11, 4: ‚Optatum Gildonianum'; c. litt. Petil. 2, 23, 53. 83, 184. 92, 209 [CSEL 52, 52. 113. 134]). Beim Aufstand des Gildo scheint der einflußreichste donatistische Bischof in Numidien, Optatus v. Thamugadi (heute Timgad), eine Art rudimentär-kommunistischer Politik betrieben zu haben; er verteilte Ländereien u. als Erbschaft anfallende Besitztümer u. war Gildos rechte Hand (Aug. c. litt. Petil. 2, 23, 53; s. a. 2, 35, 82 [CSEL 52, 68]: ‚patrimoniorum alienorum proditorem, venditorem, divisorem'). Doch im allgemeinen blieben die donatistischen Führer dabei, ihre bedrängte irdische Lage mehr vom theologischen als vom politischen Standpunkt aus zu beurteilen; sie setzten Bedrückung in dieser Welt mit Verfolgung gleich u. sahen darin ein Werk des Antichrist. Kaiserliche Beamte wie Paulus u. Macarius betrachtete man als ‚Feinde

der Kirche' oder ,die zwei Tiere' oder man setzte sie, wie im Falle des Comes Romanus zusammen mit Caecilianus u. Taurinus auf die Liste der Verfolger (Opt. 3, 4 [CSEL 26, 85]; Pass. Marculi: PL 8, 761 B: ,Macarianae persecutionis'; Aug. c. litt. Petil. 2, 92, 202; 3, 25, 29 [CSEL 52, 125. 185]; Gesta Collat. 3, 258 [PL 11, 1413 C]). Die Katholiken waren zwar gegenüber den bestehenden sozialen Ungerechtigkeiten auch nicht blind, doch waren sie zu stark auf eine Unterstützung durch das röm. Reich u. die Großgrundbesitzer angewiesen (Opt. 3, 3 [CSEL 26, 24]; Appendix 10 [CSEL 213f]; Aug. ep. 57. 58. 86), die ihnen finanzielle Privilegien u. materiellen Schutz gewährten, als daß sie radikale Änderungen des bestehenden Systems hätten ins Auge fassen können (Aug. ep. 105, 3, 11 [CSEL 34, 2, 603]: ,hoc iubent imperatores quod iubet et Christus'; ep. 108, 18 [CSEL 34, 2, 632]: ,fugitur unitas, ut contra possessores suos rusticana erigatur audacia et fugitivi servi contra apostolicam disciplinam non solum a dominisa lienentur, verum etiam dominis comminentur'; ep. 157, 38; c. Gaud. 1, 19, 20 [CSEL 53, 215]; Salvian. gub. Dei 5, 5, 20; H. J. Diesner, Studien z. Gesellschaftslehre u. sozialen Haltung Augustins [1954] 112f). – Die Circumcelliones, der extreme Flügel der Donatisten, unterstützten u. schürten die soziale Empörung (Opt. 3, 4; Aug. ep. 185, 4, 15); ihre Angriffe gegen das Eigentum von Grundbesitzern wurden oftmals von donatistischen Geistlichen angeführt (Aug. c. litt. Petil. 2, 83, 184 [CSEL 52, 114f]; c. Cresc. 3, 48, 53 [CSEL 52, 460]; ep. 108, 5, 14. 6, 18 [CSEL 34, 2, 627. 632]; ep. 111. 139). Die Scharen dieser ,agonistici' oder ,milites Christi' (Opt. 3, 4; Aug. en. in Ps. 132, 6) verbanden Terrorakte gegen die Katholiken mit einem fanatischen Eifer für Wallfahrten u. Märtyrerkult (Possid. v. Aug. 10 [PL 32, 41]: ,velut sub professione continentium ambulantes'; Tyconius bei Beatus v. Libana comment. in Apocal.: ,sed ut discimus diversas terras circumire et sanctorum sepulchra pervidere quasi pro salute animae suae'). Ihr Lebensziel war, als Märtyrer zu sterben u. dadurch unmittelbaren Eingang ins Paradies zu erlangen. Selbstmord galt ebenso wie die Hinrichtung durch die Behörden als Martyrium (Opt. 3, 4 [CSEL 26, 83]: ,sub cupiditate falsi martyrii in suam perniciem conducebant'; Aug. c. litt. Petil. 2, 49, 114; c. Gaud. 1, 28, 32. 36, 46). In der Art, wie sie in der Umgebung der Märtyrerkapellen leben, vermutlich im Dienste irgendeines donatistischen Heiligen, nehmen sie den Lebensstil der marabutischen Familien vorweg, die für den nordafrikanischen Islam typisch sind (Frend 171/5; JThSt NS 3, 1 [1952] 85/7; K. v. Nathusius, Zur Charakteristik der afrikanischen Circumcellionen des 4. u. 5. Jh. [1900]).

III. Kunst. Im röm. Afrika brachte das 4. Jh., wie auch im röm. Britannien, eine kräftige Wiederbelebung einheimischer Techniken u. künstlerischer Vorbilder (E. T. Leeds, Celtic Ornament [Oxf. 1933] Kp. 6; W. H. C. Frend, The Revival of Berber Art: Antiquity 16 [1942] 342/52). In Afrika ist dieses Wiedererwachen gekennzeichnet durch die Verwendung sorgfältig ausgearbeiteter geometrischer Ornamente, wie zB. der Zackenleiste u. der Rosette, die in Holz oder Stein als Flachrelief ausgeführt werden. Donatistische Fundplätze in Numidien haben eine Anzahl kräftig u. reich geschnitzter Reliefs erbracht. In Mascula (heute Khenchela) fand man eine prachtvolle Gruppe von fünf Reliefplatten, die die Inschrift ,Deo laudes' trugen (H. Graillot u. S. Gsell: MélArch 13 [1893] 499/501). Ein weiteres schönes Beispiel donatistischer Kunst u. Bautechnik ist das Baptisterium der großen Kirche in Timgad, die im letzten Dezennium des 4. Jh. von Bischof Optatus erbaut wurde (Abb. bei R. Cagnat u. A. Ballu, Les ruines de Timgad, sept années de découvertes [Par. 1911] 40/4; E. Albertini: CRAcInscr 1939, 100/3). – Im Gegensatz dazu blieb die Kunst in den Städten, in denen der röm. u. kathol. Einfluß am stärksten war, den spätklassischen Formen treu. Die gleichen traditionellen Motive u. mythologischen Kompositionen, die im 2. Jh. populär waren, blieben bis ins 6. Jh. beliebt. Die Zeichnung freilich wurde stärker stilisiert; die Figuren sind oft zu magischen Symbolen degeneriert (L. Poinssot u. R. Lantier, L'Église d'El Mouasset: Bull.Archéol. du Comité 1925, 172f; La chapelle de l'Évêque Honorius: Bull.Archéol. du Comité 1932/3, 787/93). Im Ganzen jedoch bleibt die Form klassisch, während die donatistische Kunst Numidiens nur berberisch inspiriert ist.

C. D. u. afrikanische Religion. Im 2. u. 3. Jh. nC. herrschte im afrikanischen Pantheon der Gott Saturn. Der afrikanische Saturnus war nach den Darlegungen von J. Toutain (Les cultes païens dans l'empire romain 1, 3 [Par.

1920] Kp. 1) ein latinisierter Baal-Hammon, der zusammen mit seinem weiblichen Partner Tanit als oberste Gottheit der karthagischen Religion fungierte (vgl. oben Bd. 1, 1073/5). Bei den Berbern verband er die Eigenschaften eines einheimischen Stammes- u. Erntegottes mit der Herrschaft über die Himmel u. der obersten Gewalt über Lebende u. Tote. Auf Dedikationsinschriften wird er als ,Aeternus', ,Dominus', ,Sanctus' oder ,Invictus' bezeichnet (Toutain aO. 15f). In seinem Dienst stand eine organisierte Priesterschaft, deren Mitglieder besondere Gewänder trugen (Pass. Perp. 18, 4) u. in einer Initiationszeremonie durch feierliche Gelübde verpflichtet wurden (CIL 8, 4641: ,sacerdos hoc loco initiatus'; CIL 8, 24034: ,sacerdos intravit sub iugum', d. h. der Priester ging bei der Einweihung zum Dienst an seinem Gott unter einem Joche durch). Der Kult hatte eine ungeheure Macht über die Gemüter. Inschriften aus Nicivibus (heute N'gaous) u. Civitas Popthensis (Henchir Okseiba) in Numidien berichten von der nächtlichen Feier des Molchomor, bei der als Auslösung für das von Gott geforderte Menschenopfer ein Lamm geopfert werden mußte (J. Carcopino, Aspects mystiques de la Rome païenne [Par. 1942] 40f). Der Kult blühte in Numidien u. Mauretanien besonders kräftig im 2. u. 3. Jh. nC. Es gibt nur wenige städtische oder ländliche Fundorte, an denen nicht Beweise für seine Begehung ans Licht gekommen sind. Datierte Inschriften fand man in Setif (vJ. 246: CIL 8, 8460) u. Sertei (vJ. 247: CIL 8, 8826). Eine bemerkenswerte Serie von Inschriften stammt aus Sillègue (vJ. 225/72: CIL 8, 20432/48). – Der Historiker sieht sich jedoch dem Problem gegenüber, daß dieser ungeheuer mächtige Kult scheinbar relativ plötzlich im letzten Viertel des 3. Jh. ausgestorben ist. Die letzte datierte Widmung an Saturn vJ. 272 stammt aus Sillègue (CIL 8, 20435). Die nächste datierte religiöse Inschrift vom gleichen Ort vJ. 324 ist christlich (CIL 8, 10930=8, 20478). So sind die numidischen u. mauretanischen Dörfer im 4. Jh. ebenso vollständig christlich gewesen, wie sie hundert Jahre vorher dem Kult des Saturn ergeben waren (Berthier 168f). Im Gegensatz zu den zahlreichen anderen heidn. Kulten scheint die Verehrung des Saturn im 4. Jh. keine Neubelebung erfahren zu haben. Wirklich legen Funde, die 1940/50 in Cuicul (heute Djemila) gemacht wurden, die Vermutung nahe, daß der Saturn-Kult zu einer Zeit schon aufgegeben war, als andere heidn. Riten noch Anhänger hatten (M. Leglay, Les stèles à Saturne de Djemila-Cuicul: Libyca 1 [1953] 75). – Das Christentum scheint sich in der ersten Hälfte des 3. Jh. schrittweise nach Numidien u. Mauretania Sitifensis hinein ausgebreitet zu haben (Harnack, Miss. 2, 894f). Auf dem von Cyprian geleiteten Konzil vom Sept. 256 waren kleine Zentren wie Octava ebenso vertreten (Sent. episc. 78 [CSEL 3, 1, 459]) wie größere Städte, zB. Timgad u. Tobna (Monceaux 2, 8f). Danach scheint der Fortschritt schnell erfolgt zu sein. Anders in Mauretania Caesariensis u. Tripolitania, wo das Christentum iJ. 300 noch eine ,rara fides' war (Pass. Salsae 1 [BHL 7467]); in Tripolitanien hat es vielleicht erst gegen Ende des 4. Jh. völlig gesiegt (R. G. Goodchild, Roman Sites on the Tarhuna Plateau of Tripolitania: PapBritSchRome 19 [1951] 65; J. B. Ward-Perkins u. R. G. Goodchild, The Christian Antiquities of Tripolitania: Archaeologia 95 [1953] 57). Kein Bereich innerhalb der westlichen Provinzen des röm. Reiches scheint in der großen Verfolgung so schwer gelitten zu haben wie Numidien, die Provinz des Valerius Florus (Optat. 3, 8 [CSEL 26, 90f]; Aug. brev. coll. 3, 15, 27 [CSEL 53, 77]: ... etiam patres familias ... crudelissimis mortibus ... occisos; CIL 8, 6700 = 8, 19353; dazu Frend 7f). Wir wissen ferner aus dem Bericht über die Wahl des Subdiakons Silvanus zum Bischof von Cirta (Anfang 305), daß die Landleute in der Umgebung der numidischen Hauptstadt fanatische Christen waren; dasselbe trifft auch zu für die Bischöfe der kleinen Siedlungen in diesem Landstrich, wie zB. Limata (Gest. ap. Zenoph. [CSEL 26, 193/6]; Frend 11). Diese Kreise verliehen dem D. seine Stärke. – Die Gründe für den Religionswechsel sind unklar. Vielleicht wirkten die Anziehungskraft der biblischen Lehre u. die fortschreitende Romanisierung des Saturnkultes gemeinsam dahin, die Eingeborenen ihrem überlieferten Kult zu entfremden (Frend 105; Leglay aO. 75f). Vielleicht kann man den D. zu Recht als Ausdruck einer umgewandelten Volksreligion unter den Eingeborenen ansehen, zu der jedoch im Zuge dieser Umwandlung nunmehr Elemente hinzukamen, die einen starken ethischen Einfluß auf das Leben ihrer Anhänger ausübten (CIL 8, 10549. 10642. 16720). Fast alle früheren Zentren der Saturnverehrung in Numi-

dien u. Mauretanien waren im 4. Jh. donatistische Bischofssitze: Theveste, Thamugadi, Mascula, Nicivibus, Vazaivi (heute Zoui), Aquae (heute Youkes) u. Zarai (heute Zraia) sind Beispiele dafür (Frend 85). Außerdem scheinen einige der Hauptideen, von denen die Donatisten geleitet waren, aus der Saturnverehrung zu stammen (Frend 101 f). Andere gehen auf die fürchterlichen Riten zurück, die der karthagische Baal verlangte (beschrieben von G. Ch. Picard, Les religions de l'Afrique antique [Par. 1954] Kap. 2f). Der Akt des Martyriums zB. war für sie nicht nur ein heldenhafter Tod, der um seiner ethischen Qualität willen (Glaube u. Ausharren bis zum Ende) Ehre verdient; es war ein Ritual, geradezu eine Opferhandlung, eine zweite Taufe mit Blut (so Petilian bei Aug. c. litt. Petil. 2, 23, 51 [CSEL 52, 50]), ein Loskauf von einer gnadenlosen Gottheit, die dennoch den Gläubigen in die himmlische Welt versetzte. Der Donatist konnte sein ‚redditum' (d.h. Loskauf oder Rückerstattung seiner Seele durch einen Sühnopferakt) genau so wirksam durch einen Sprung von den Klippen bei Ain Mlila erlangen wie durch die Hinrichtung auf Anordnung einer heidnischen oder katholischen Behörde (F. Logeart, Les épitaphes funéraires chrétiennes du Djebel Nif-en-Nisr: RevAfric 80 [1940] 5/29; Berthier 217; Opt. 3, 4 [CSEL 26, 83]: ‚inde etiam illi qui ex altorum montium cacuminibus viles animas proiicientes se praecipites dabant'; Petilian bei Aug. c. litt. Petil. 2, 23, 51). Vielleicht kann man auch die großen, für Initiationsriten bestimmten Wasserzisternen bei dem Saturntempel (Picard aO. 156) als Vorläufer der gleichermaßen monumentalen Taufbrunnen auffassen, die in donatistischen Kirchen gefunden wurden. – Auch durch mehrere kleinere rituelle Praktiken erscheint der D. mit dem Saturnkult des vorangehenden Jahrhunderts verknüpft. Die Speiseopfer an die Toten (H. I. Marrou, Survivances païennes dans les rites funéraires des Donatistes: Latomus 2 [1949] 193/203), das Taubenopfer, die Verwendung der rituellen Formel ‚Bonis bene', das Vorkommen von Opferkuchen im christl. Ornament, der Gebrauch von Symbolen wie Fisch, Pfau u. Adler, die mensae sacrae, u. die merkwürdige Sitte, heilige Orte weiß anzustreichen, all das sind Züge, die man im D. ebenso wie im Saturnkult findet (Picard aO. 145; Frend 101/2). Saturn blieb dicht unter der Oberfläche der afrikanischen Religion als der gefürchtete ‚senex' (Aug. cons evang. 1, 23, 36 [CSEL 43, 35]). Sein Kult u. der der donatistischen Kirche stellen aufeinanderfolgende Aspekte der gleichen afrikanischen Eingeborenenreligion dar.

D. D. u. afrikanisches Christentum. Die Protestbewegung des D. entstammte jedoch nicht allein konservativ-eingeborener Mentalität. Der D. setzt auch eine andere Tradition fort u. bringt einige eigenartige Züge zum Ausdruck, die das afrikanische Christentum im späten 2. u. 3. Jh. gekennzeichnet hatten. In Karthago scheint es keine Parallele zu den philosophischen Traditionen des hellenistischen Judentums von Alexandria oder Antiochia gegeben zu haben. Es lag daher keine vorbereitete Grundlage vor für die Vermischung von Christentum u. antiker Kultur, wie sie für den hellenist. Osten charakteristisch ist. Statt dessen findet das afrikanische Christentum in der Zeit Tertullians (floruit 195/225) sein Gegenstück seltsamerweise in den strengsten Traditionen rabbinischen, ja sogar essenischen Judentums. Diese Traditionen forderten die völlige Trennung Israels von der umgebenden heidn. Gesellschaft u. die Ablehnung der heidn. Kultur, insbesondere aller Formen von ‚Idolatrie'. Verlangt wurde ferner die bedingungslose Annahme der Gesetzesvorschriften u. vor allem die Bereitschaft, eher einen Märtyrertod zu sterben als das Gesetz zu übertreten (Ios. bell. Iud. 7, 10, 1 [418 Niese]; ant. 18, 3 [271]; c. Ap. 1, 8 [42]). Dieselben Tendenzen finden sich bei Tertullian u., von Tertullian herkommend, bei den Donatisten Die enge Analogie zwischen Teilen der hebräischen Aboda Zara u. Tertullians De Idololatria ist schon dargestellt worden (W. A. L. Elmslie, The Jewish Moral Outlook in the First Two Centuries A. D. = Cambridge Texts and Studies 8, 2 [1911] XXIV). Auch der Einfluß der Makkabäer grub sich tief ins Bewußtsein der afrikanischen Christen; man zitierte sie sogar zur Rechtfertigung religiösen Selbstmordes (Secundus v. Tigisis vergleicht sich mit dem heldenhaften Schreiber Eleazar: Aug. brev. coll. 3, 13, 25; die Leiden der Märtyrer von Abitina werden als ‚Machabaico more' gekennzeichnet: Acta Saturnini 16; Bischof Gaudentius v. Thamugadi führt das Beispiel des Razias an: Aug. c. Gaud. 1, 28, 32. 31, 36 [CSEL 53, 235]: ‚Razias . . . tamquam imitandum se invenisse gloriantur').

Wie u. warum dies geschah, läßt sich zZ. nicht darlegen. Immerhin kann man auf den stark judaistischen Hintergrund des phrygischen Montanismus hinweisen u. auch darauf, daß das afrikanische Judentum sich stärker an rabbinische Auffassungen als an die der Diaspora anzulehnen geneigt ist (M. Simon, Judaïsme berbère en Afrique ancienne: RevHistPhilRel 26 [1946] 24: ‚L'Afrique tient dans les écrits rabbiniques une place plus grande que n'importe quelle autre région de l'Empire'). – Dieser judaistische Hintergrund verhilft uns vielleicht zum Verständnis der Zähigkeit, mit der sich der D. am Leben erhielt u. auch des Zusammenhanges seiner Ideen mit denen Tertullians u. Cyprians. Vielleicht ist dieses Element auch in stärkerem Maße, als man es sich bisher klargemacht hat, ein Grundbestandteil der afrikanischen religiösen Tradition. Es ist einer der Faktoren, die von Anfang an zur Bildung u. Konsolidierung des afrikanischen Rigorismus beitrugen. Tertullian selbst haßte zwar die Juden als Verfolger der Kirche (‚synagogas Iudaeorum fontes persecutionum': scorp. 10 [CSEL 20, 168]), stützte sich aber in seinem Haß gegen Idolatrie auf typische Texte des AT u. des späten Judentums (idol. 4 [CSEL 20, 33]; dort zitiert: Exod. 20, 3; Deuteron. 5, 8; Henoch 99, 6). Er verkündete als Christenpflicht den völligen Verzicht auf die von den Eltern übernommene antike Kultur (adv. nat. 2, 1 [CSEL 20, 94]: ‚adversus haec igitur nobis negotium est, adversus institutiones maiorum, auctoritates receptorum, leges dominantium, argumentationes prudentium, adversus vetustatem, consuetudinem, necessitatem') u. verlangte Trennung von der heidn. Welt u. ihrem Denken (apol. 39, 3f; praesc. 7). Gott wurde sehr in alttestamentlichen Begriffen als Richter betrachtet (adv. Marc. 1, 27; spect. 30). Das Blutopfer des Martyriums (‚lavacrum sanguinis': scorp. 6) war ihm wohlgefällig u. stellte für den Christen die einzige sichere Möglichkeit der Selbsterneuerung dar, wenn er nach der Taufe gesündigt hatte (‚sanguinem hominis deus concupiscit? et tamen ausim dicere, si et homo regnum dei, si et homo certam salutem, si et homo secundam regenerationem': scorp. 6 [CSEL 20, 158]). Martyrium in den Händen einer feindlichen Gesellschaft war der einzige Tod, der eines Christen würdig war u. wurde vom Hl. Geist empfohlen (fug. 9). Es war die ‚zweite Taufe' (apol. 50, 16), führte geradewegs zum Paradies (an. 55) u. sollte notfalls auch provoziert werden (ad Scap. 5: ‚nos haec [Verfolgung] non timere sed ultro vocare'). Der Christ war nach Meinung jener Tage ‚immer bereit zu sterben' (spect. 1 [CSEL 20, 1]: ‚Christianos, expeditum morti genus ...'). Diese Anschauungen führten mit Notwendigkeit dahin, daß man hart u. exklusiv die Kirche als eine Gesamtheit der Auserwählten u. als den Wächter der Sakramente auffaßte (pudic. 21 [CSEL 20, 271]: ‚ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum'). Die Sakramente konnten nur innerhalb des von der Kirchenzucht bestimmten Rahmens gespendet werden (exhort. cast. 10; bapt. 15). Somit waren von Tertullian schon um das Jahr 225 Begriffe von der Kirche, ihren Sakramenten u. ihrer Auffassung von der Welt u. der Pflicht zum Martyrium formuliert worden, die als typisch für die donatistische Kirche gelten (Frend 116/21). Auch die neuerliche Taufe derjenigen, die außerhalb der Kirche getauft worden waren, war zu einem feststehenden Verfahren geworden (Konzil des Agrippinus: Cyprian. ep. 71, 4 [CSEL 3, 2, 774]). – Cyprian persönlich bewunderte Tertullian (Hieron. vir. ill. 53); er verband eine exklusive Anschauung von der Kirche mit der Vorstellung, die Einheit der Kirche hänge von deren Verwaltung durch die Bischöfe ab (s. Willis Kp. 4). Priester u. Bischof erhalten Vorrang vor Bekenner u. Märtyrer, aber sie verkörpern deren Eigenschaften in ihrer eigenen Person. Die Kirche ist nach wie vor die der wenigen Geretteten, u. die Bilder vom ‚verschlossenen Garten' u. der ‚versiegelten Quelle' sind Cyprian höchst geläufig (ep. 69, 2; 74, 11 [CSEL 3, 2, 750f. 808f]; vgl. Tert. bapt. 8 [CSEL 20, 207]; Opt. 1, 12 [CSEL 26, 14, 18f], dort Auffassung des Parmenian zitiert; Aug. c. Cresc. 4, 63, 77 [CSEL 52, 576]: ‚si conclusus est, inquis, hortus et fons signatus ...'). Diese Vorstellungen machen eine völlige Trennung von der Welt notwendig. Bemerkenswerterweise findet sich in Cyprians Werken praktisch kein Anhaltspunkt dafür, daß der Verfasser außer der Bibel noch andere Literatur gekannt hat, obwohl er vor seiner Bekehrung ein heidn. Advokat gewesen war (Hieron. comm. in Ion 3 [PL 25, 1143 B]). In den Streitigkeiten mit Papst Stephan über die spanischen Bischöfe u. über die Wiedertaufe (iJ. 254/6) legte Cyprian, unterstützt von den afrikanischen Bischöfen, Schluß-

folgerungen vor, die später von den Donatisten in voller Schärfe beibehalten wurden. Kein Priester im Stande der Sünde darf dem Altare Gottes nahen (ep 65. 67); die Taufe oder jede andere Sakramentshandlung von der Hand eines Geistlichen, der nicht in Gemeinschaft mit der Kirche steht, ist ungültig u. muß deshalb wiederholt werden (ep. 71. 73. 74; Sent. episc. passim [CSEL 3, 1, 435/61]). Die einzelne Gemeinde hatte die klare Pflicht, sich von einem solchen Geistlichen zu trennen (ep. 67, 3). Cyprians Märtyrertod (14. IX. 258) drückte seinen Ansichten in den Augen der afrikanischen Bevölkerung den Stempel der Orthodoxie auf; Augustin hat sie vergebens bekämpft. – Die Sache der D. bezog im Streite mit Caecilian ihre letzte Stärke daraus, daß die Donatisten ihre Theologie mit der des Cyprian identifizierten (Aug. c. Cresc. 2, 31, 39; bapt. 2, 1, 2). Sie erschienen als die legitimen Fortsetzer der afrikanischen Kirche, wie sie vor der großen Verfolgung bestand u. aus der Caecilian sich ausgeschlossen hatte (Frend 316). Wie es scheint, haben die Donatisten in einem frühen Stadium des Streites eine Urkundensammlung in Umlauf gebracht, zu der Cyprians Briefe über die Notwendigkeit die Gemeinschaft mit sündigen Klerikern abzubrechen, sowie das Protokoll des Konzils vJ. 256 zur Frage der Wiedertaufe gehörten (R. Reitzenstein, Ein donatistisches Corpus cyprianischer Schriften: NGGött 1914, 4, 85/92). Ihr Trinitätsbegriff war wohl altertümlich u. subordinatianistisch, aber seiner Absicht nach orthodox; sie verdammten Haeresien, die ausdrücklich von der übrigen Kirche verdammt worden waren, wie zB. den Arianismus u. besonders den Manichäismus (Aug. c. Cresc. 4, 61, 74; ep. 93, 22; PsAug. c. Fulg. 13 [CSEL 53, 299]). Sie betonten weiterhin mit Nachdruck die Notwendigkeit der Verbindung mit dem Stuhle Petri, obgleich sie dessen anerkannte Inhaber als ,traditores' betrachteten u. sich ihre eigenen Bischöfe wählten (Opt. 1, 10; Aug. un. bapt. 16, 28 [CSEL 53, 29]; Gest. coll. Carth. 1, 149; Pincherle, L'eccl. 35/55). Aber die Apostel wurden gemeinsam u. als Märtyrer gefeiert (Frend: JRS 30 [1940] 31/49). In Fragen des Rituals u. der äußeren Organisation blieben die Donatisten in der afrikanischen Tradition verwurzelt. Man hielt an der alten Bußdisziplin der Exomologesis u. an der Agape fest. Ihre Bibel war die Vetus Latina im Gegensatz zum katholischen Gebrauch der Vulgata. Sie verwarfen neue Feste, die von afrikanischen Katholiken im 4. Jh. eingeführt wurden, zB. Epiphanie, u. sie widersetzten sich dem Mönchswesen (Frend 320; Leclercq 1496). Wie zu erwarten, fand ihr Gottesdienst seinen Mittelpunkt im Märtyrerkult. Keine Kapelle war vollständig ohne ihr Reliquiar, das einem Märtyrer gewidmet war, der unter dem Altar lag; von den donatistischen Kirchen Numidiens sind viele voll von Gräbern, die so angelegt sind, daß sie so nahe wie möglich beim Leibe eines Märtyrers liegen (Berthier 191f; L. Leschi, Basilique et cimetière donatistes de Numidie [Ain Ghorab]: RevAfric 78 [1936] 27/42). An zwei entscheidenden Fragen unterscheidet sich die Einstellung der Donatisten ganz deutlich von der der Katholiken: erstens verwarfen sie die von Augustin nachdrücklichst betonte Anschauung, daß die Kirche ein ,gemischter Leib' auf Erden sei, der gute u. schlechte Glieder umfasse u. sich deshalb unvermeidlich mit der Welt eingelassen habe (Gest. coll. Carth. 3, 258 [PL 11, 1409]; Aug. c. Parm. 2, 2, 5; 3, 2, 3; ps. c. part. Donati 1, 16; ep. 93, 28 [CSEL 34, 2, 472f]; P. Monceaux: Bull. Ant. de France [1909] 277; ders., Hist. litter. 4, 455f). Selbst Cresconius, obgleich er doch von Beruf ein Grammatiker war, tadelte an Augustin, daß er Metaphern aus der Profanliteratur verwende, was für einen Bischof unpassend sei (Aug. c. Cresc. 3, 78, 89: ,Neptunium telum propter tridentem dicis episcopum non decere'). Konstantins Bekehrung hatte nach Meinung der Donatisten keine Waffenruhe zwischen Kirche u. Welt zur Folge (Petilian, zitiert bei Aug. c. litt. Petil. 2, 92, 202). Die wahre Kirche war u. blieb die der Erwählten u. Gerechten, die Kirche, die Verfolgung litt, die Kirche der Märtyrer (beatissima martyrum successio gloriosa quae est Ecclesia sancta, una et vera catholica, ex qua martyres profecti sunt: Act. Sat. 20 [PL 8, 703]; Gesta coll. Carth. 3, 258 [PL 11, 1408]; Aug. c. Gaud. 1, 21, 24 [CSEL 53, 221]). Infolgedessen behaupteten die Donatisten zweitens, daß die sie umgebende Welt u. die kaiserliche Autorität per definitionem der Kirche fremd sei: ,Quid Christianis cum regibus, quid episcopis cum palatio?' (Parmenian, zitiert bei Opt. 1, 22 [CSEL 26, 25]). Die afrikanischen Katholiken dagegen hielten dafür, die Kirche sei ,im Staate', werde von ihm beschützt (Opt. 3, 3 [CSEL 26, 74]) u. der Kaiser selbst sei er-

mächtigt, in kirchlichen Angelegenheiten Gesetze zu erlassen, falls dies im Interesse der Kirche erfolge (Aug. c. ep. Parm. 1, 10, 16 [CSEL 51, 36f], c. Gaud. 1, 34, 44 [CSEL 53, 243]; ep. 93, 5, 17f [CSEL 34, 2, 462]). – Lebhaft beleuchtet werden diese Gegensätze durch die persönlichen Anschauungen von Donatisten u. Katholiken. Die Führungsschicht beider Kirchen rekrutierte sich anscheinend aus denselben Schichten der Gemeinde (im allgemeinen aus Rechtsanwälten u. lateinisch sprechenden Bürgern). Aber der katholische Bischof sprach zu einer wohlhabenden, der Muße teilhaftigen Gemeinde in einem untadeligen Latein, wobei er seine Vergleiche dem Leben in der Stadt oder auf einem reichen Gut entnahm (Aug. s. 51, 4, 5 [PL 38, 336]: ‚quanto enim quisquam honoratior est, tanto plura vela pendent in domo eius'; Aug. en. in Ps. 48, 8 [PL 36, 549]; 33, 14 [PL 36, 316]: ‚lectis eburneis'; H. I. Marrou, St-Augustin et la fin de la culture antique [Par. 1938] 78). Der donatistische Bischof hingegen war hauptsächlich ein Volksführer (Aug. ep. 105. 108. 111); die donatistische Predigt bestand aus biblischem Text, verbunden mit wilder Invektive gegen die Feinde der Kirche (Opt. 2, 25; 4, 5 [CSEL 26, 64. 107]: ‚nullus vestrum est, qui non convicia nostra suis tractatibus misceat, qui non aliud initiet aut aliud explicet'; Petilian v. Constantine, zitiert bei Aug. c. litt. Petil. 2, 63, 141/68. 153 [CSEL 52, 97/9]). Man überzeugte den Donatisten davon, daß er das Glied einer Bruderschaft sei, die im dauernden Krieg mit dem Teufel liege; sein Los in dieser Welt sei Verfolgung, so wie eben alle Gerechten seit Abel verfolgt worden seien, doch sei er zur Erlösung auserwählt (A. Pincherle, Un sermone donatista attribuito a S. Ottato de Milevi: Bilychnis 22 [1923] 134/48). Eben diese Anschauung klingt auch im Titel eines Werkes an, das Vitellius Afer zugeschrieben wird: ‚De eo, quod odio sunt mundo servi Dei' (Genn. script. eccl. 4 [PL 59, 1059]). Das Ideal eines donatistischen Bischofs wird zusammenfassend dargestellt in der Beschreibung des Märtyrerbischofs Marculus (etwa 348): ‚Ille namque olim praeelectus et praedestinatus a Domino, mox ubi primum beatae fidei rudimenta suscepit, statim mundanas litteras respuens forense exercitium et falsam saecularis scientiae dignitatem suspensa ad caelum mente calcavit ... Erat illi assidua et iugis oratio, erat continua de devotione meditatio; habebat in sermone evangelium, in cogitatione martyrium' (V. Marculi: PL 8, 760 D. 762 C/D). In der donatistischen Kirche war der Bruch zwischen der klassischen Antike u. dem Christentum vollständig. Ihre Kirche brauchte eine theokratische Verfassung, wie sie später von den Kalifen eingerichtet wurde. Im Gegensatz dazu läßt sich in den Theorien der afrikanischen Katholiken über das Verhältnis von Staat u. Kirche der Keim der mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Kaisertum u. Papsttum entdecken.

E. Schlußfolgerungen. Im Hinblick auf die Auseinandersetzung des Christentums mit der Antike vertritt der D. eine antiklassische Tradition in der christl. Kirche Afrikas. Seine Ideen gehen teils auf die Theologie des AT zurück, teils auf Praktiken, die aus dem altüberlieferten Baal-Hammon-Kult stammen; insbesondere scheint die Kraft, mit der die Donatisten den Wert des Martyriums so nachdrücklich betonten, von diesen beiden Quellen her genährt worden zu sein. Diese Ideen fanden später eine angemessene Ausdrucksmöglichkeit im Islam. Der Konflikt zwischen Augustin u. den Donatisten enthüllt den Gegensatz zwischen zwei völlig entgegengesetzten Richtungen christlichen Denkens, von denen es sich die eine angelegen sein ließ, Christentum u. klassische Kultur miteinander auszusöhnen, während die andere die griech.-röm. Zivilisation zugunsten vorrömischer, eingeborener Überlieferung mit starkem jüdischen Einschlag verwarf.

G. Bardy, St-Augustin, l'homme et l'oeuvre (Paris 1948). – A. Berthier-M. F. Logeart, Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale (Alger 1942). – N. Bonwetsch, Art. Donatismus: Herzog-H. 4, 788/98 (dort vollständige Bibliographie der Ausgaben von Optatus u. Augustin u. der Literatur bis zum J. 1900). – F. Cabrol-H. Leclercq, Art. Afrique: DACL 1, 1, 576/775. – P. Cayrel, Une basilique donatiste de Numidie: MélArch 51 (1934) 114/42. – P. Courcelle, Une seconde campagne de fouilles à Ksar el Kelb: MélArch 53 (1936) 116/97. – L. Duchesne, Le dossier du donatisme: MélArch 10 (1890) 590/643. – W. H. C. Frend, The Donatist Church (Oxf. 1952). – J. Martroye-H. Leclercq, Art. Donatisme: DACL 4, 2, 1457/1505. – P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 4/7 (Paris 1912/23). – A. Pincherle, L'ecclesiologia nella controversia Donatista: RicRel 1 (1925) 35/55; Da Ticonio a Sant' Agostino: RicRel 6/9 (1930/3). – H. von Soden, Urkunden zur Ent-

stehungsgeschichte des Donatismus hrsg. v. H. von Campenhausen = KlT 122² (1950). – G. G. Willis, St. Augustine and the Donatist Controversy (Lond. 1950). – E. L. Woodward, Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire (Lond. 1916). *W. H. C. Frend.**

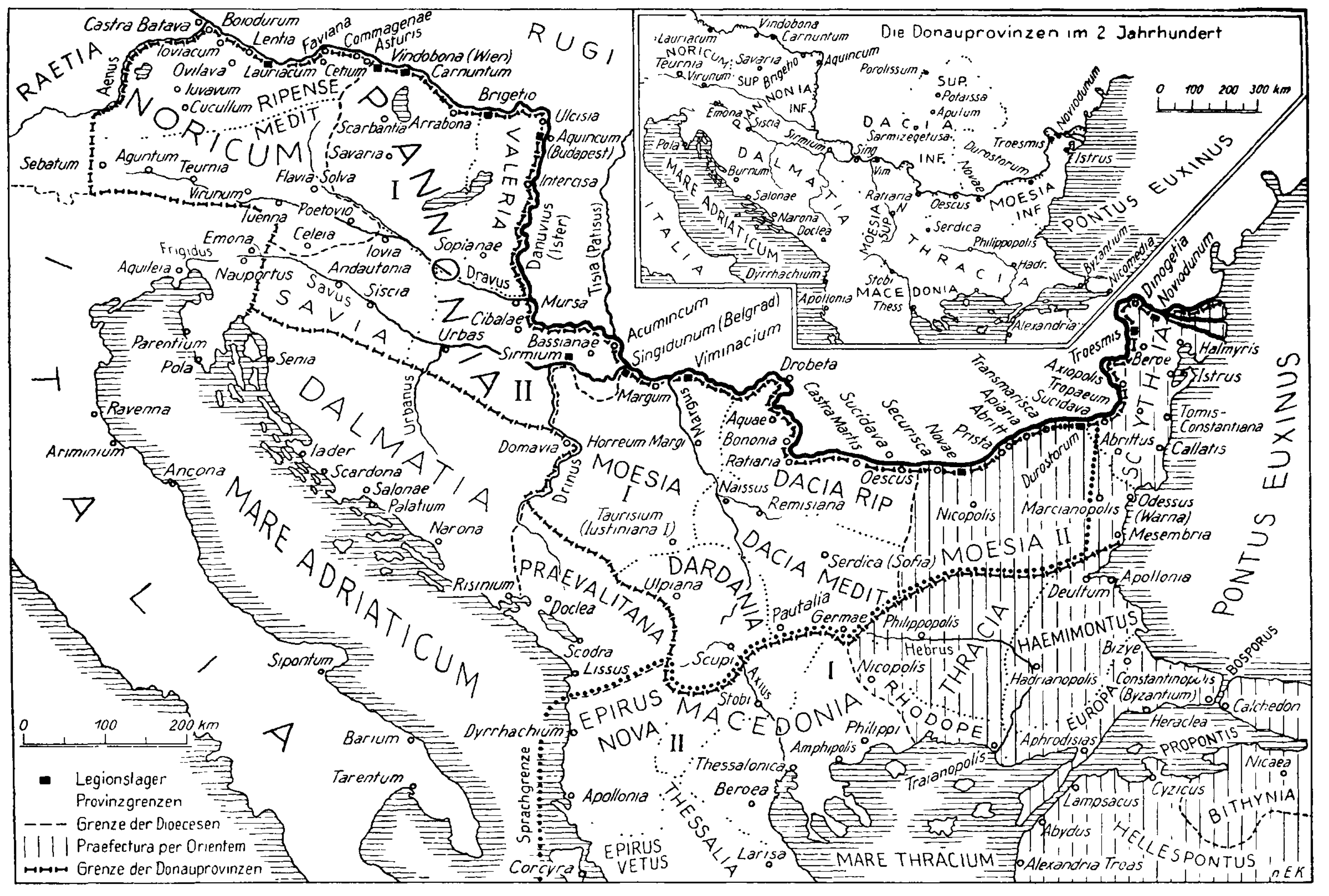
Donatus s. Donatismus.

Donauprovinzen. Unter D. sind hier die römischen Provinzen der hohen Kaiserzeit Noricum (= N.), Pannonien (= P.) u. Mösien (= M.) verstanden; diese gewiß problematische, aber technisch notwendige Zusammenfassung auch bei Zeiller.

I. Vorrömische Zeit 147. II. Entstehung der D. 148. III. Geschichte 151. IV. Wirtschaft u. Verkehr 158. V. Romanisierung 159. VI. Heidnische Kulte 161. VII. Christianisierung. a. Bis c. 325 166. b. Weitere Ausbreitung u. heidn. Widerstand 169; c. Kirchliche Organisation u. kirchl. Leben 173. d. Kirchenbauten 177; VIII. Christentum u. Einbruch der Barbaren 181.

I. Vorrömische Zeit. Gehörten N. u. P. (seit etwa 1000 vC.) zum illyrischen Siedlungsgebiet, so waren die ältesten uns bekannten Bewohner von M. vorwiegend Thraker (Childe). Seit c. 400 kamen keltische Eroberer in verschiedene Teile von N. u. P. (Keltensiedlung im Ostalpenraum: H. Kenner: Carinthia 141 [1951] 566/95; O. Willvonseder: ebd. 143 [1953] 586/605 = Egger-Festschr. 2 [Klagenfurt 1953] 90/110). Illyrische Eigenart konnte sich aber behaupten, da die Kelten nur eine Oberschicht bildeten u. Bestehendes nicht zerstörten (E. Swoboda, Carn. 15f). Keltisches u. Illyrisches ist vielfach nur schwer zu scheiden (zB. H. Krahe: Festschrift Wahle [1950] 287f; H. Müller-Karpa: Carinthia 141 [1951] 608f). Die keltischen bzw. keltisierten Stämme N.s schlossen sich gegen Ende des 2. Jh. vC. unter römischem Druck zu einem Regnum N. zusammen, das aber kaum einmal außenpolitische Selbständigkeit erlangte (Namen der Stämme: R. Egger: Carinthia 140 [1950] 494/7; 142 [1952] 171/2; 145 [1955] 63; R. Heuberger: Tiroler Heimat 16 [1952] 5/36). In P. kam es nie zur Bildung eines größeren Staates. Der Name ist vermutlich von der Sammelbezeichnung Πανόννιοι für die verschiedenen Stämme herzuleiten (Graf 14f; A. Meyer: Vjesnik Hrvatskaya Arch. Drustra 1941/2, 88f versucht P. als ‚Sumpfland', als Land des illyrischen Silvanus, zu deuten). Münzfunde ermöglichen eine ungefähre Abgrenzung der Stammesgebiete (A. Alföldi: AntClass 17 [1948] 13f; über die Stämme zwischen Donau u. Save A. Mócsy: Historia 6 [1957] 488/98; zu der wesentlich von Makedonien her beeinflußten Münzprägung der Ostkelten vgl. K. Pink, Einführung in die keltische Münzkunde = Archaeologia Austriaca 6 [1950]). Durch die Gründung von Kolonien an der Schwarzmeerküste war der Osten des späteren M. schon seit dem 7./6. Jh. vC. mit der griech. Welt verbunden (G. A. Short: Liverpool Annals of Art Arch. 24 [1937] 141/55; M. Rostovtzeff, Social and Economic History of the Hellenistic World [Oxf. 1941] 594. 674f). An Staatsbildungen, von welchen der Westen kaum berührt wurde, ist das Odrysenreich (Sitalkes) im 5. Jh., die Herrschaft der Skythen im 4. Jh. u. das Dakerreich des Burebista (um 50 vC.: *Dacia) zu nennen. Seit Philipp II war das Gebiet weithin von Makedonien abhängig (H. Bengtson, Griech. Geschichte [1950] 299f. 312f). Im 3. Jh. drangen auch nach M. Kelten vor. Die griech. Schwarzmeerstädte nahmen in der zweiten Hälfte des 2. Jh. politische Beziehungen zu Rom auf (D. St. Marin: Epigraphica 10 [1948] 104/30; zur vorröm. Geschichte M.s: Fluß 2367f; B. Lenk: PW 6A, 414f; Vulpe 43/114).

II. Entstehung der D. Die ersten militärischen Vorstöße der Römer in das Gebiet des späteren M. gehören bereits in das Ende des 2. Jh. vC. Sie kamen erstmals 75/74 an die untere Donau, konnten sich aber noch nicht auf die Dauer festsetzen (vgl. Bengtson aO. 484). Die endgültige Besetzung wurde erst etwa 50 Jahre später entscheidend vorbereitet (Feldzüge des jüngeren Crassus). Um 15 nC. wurde die Provinz M., so benannt nach einem einheimischen Stamm (A. Stein 9), geschaffen u. bis 44/45 gemeinsam mit Macedonia u. Achaea verwaltet; iJ. 44/45 kam der Landstreifen an der unteren Donau, die sog. ripa Thraciae, hinzu (so Patsch 5, 1, 127; A. Stein 17f; anders Fluß 2375f). Der Beginn der Eroberung des pannonischen Gebietes gehört in die Jahre 35/33 vC. (B. Saria: Südost-Forschungen 12 [1953] 11f). Die in Einzelheiten umstrittene Eroberung des Landes zwischen Save u. Donau erfolgte von etwa 14 bis 9 vC. Endgültig gesichert wurde diese Erweiterung des Imperium Romanum erst in den schweren Kämpfen von 6/9 nC. (zum Aufstand in P. u. Dalmatien vgl. R. Rau: Klio 19 [1925] 313/46; E. Köstermann: Hermes 81 [1953] 345/78). P. wurde, wahrscheinlich damals als eigene Provinz, von Illyricum getrennt (der erste Statthalter ist für 14 nC. gesichert; Tac. ann. 1, 16). Die strategische Zielsetzung des Augu-



Die Donauprovinzen (Entwurf E. Kirsten)

stus, die Grenzen des Reiches bis zur Donau vorzuverlegen, machte auch eine Eingliederung des Regnum N. notwendig, welche auf friedlichem Wege zwischen 15 vC. u. 6 nC. vor sich ging (vgl. Swoboda, Carn.$_{24}$; anders F. Miltner: Klio 30 [1937] 200/26). Nach einem staatsrechtlich nicht zu fassenden Zwischenstadium wurde N. unter Claudius 45 nC. Provinz. Der Osten (u. a. Vindobona, Carnuntum, Poetovio, Emona) kam, teilweise schon 16 nC., zu P. (Polaschek 980f). Statthalter wurde ein Procurator, mit Sitz in Virunum (zur prokuratorischen Verwaltung H. G. Pflaum, Les procurateurs équestres sous le Haut-Empire Romain [Paris 1950] 110f). Im Gegensatz zu N. waren P. u. M. von Legionstruppen besetzt u. hatten als Statthalter daher Legati Augusti pro Praetore. Sitz des Statthalters von P. war vermutlich zunächst Poetovio, spätestens seit Vespasian Savaria; Hauptort M.s war vermutlich Viminacium. Zollmäßig kamen die D. einheitlich zum illyrischen Zollgebiet (F. Vittinghoff: PW 22, 358f; A. Dobo, Publicum Portorium Illyrici = Diss. Pann. 2, 16 [Budapest 1940]). Die nördliche Grenze der D. bildete die Donau, welche zugleich Reichsgrenze war, von der Einmündung des Inn an. N. reichte vom Inn bis westlich von Wien, P. bis zur Savemündung, M. bis zum Ende des Donaulaufes. Die Grenze im Osten bildete die Schwarzmeerküste. Nicht genau festzulegen ist die südliche Grenze gegen Thrakien, Makedonien, Dalmatien u. Italien u. die Westgrenze gegen Dalmatien, Italien u. Raetien (zu den Grenzen u. territorialen Veränderungen: Fluß 2352f; Graf 12f. 20f; Hoffiller-Saria 1/3. 52/4; R. Nierhaus: Festschrift Wahle [1950] 177f; B. Gerov: BullInstArchBulg 17 [1952] 11f; A. Degrassi, Il confine nordorientale dell'Italia Romana = Diss. Bern. 1, 6 [1954]; Pavan, Prov. 428f; E. Polaschek: Studi Aquileiesi [Aquileia 1953] 35. 49).

III. Geschichte. Schon frühzeitig (in N. u. P. unter Tiberius, in M. unter Augustus) begann man gegenüber den Barbaren jenseits der Donau Befestigungen anzulegen (vgl. Polaschek 1000f; Birley 23f; E. Swoboda, Forsch.). Legionstruppen wurden teils vom Innern des Landes an die Donau verlegt (zu Truppenbelegung u. Garnisonen vgl. E. Ritterling, Art. Legio: PW 12, 1242/1838; B. Saria: Glasnik Muz. Drustra za Slovenijo 20 [1939] 115/51; B. Gerov: RevPhil 24 [1950] 146/65; J. Szilágyi: ActArchHung 2 [1954] 117/219). Zur weiteren Sicherung des Reiches wurden mit den Barbaren Klientelverträge geschlossen (J. Klose, Roms Klientelrandstaaten am Rhein u. an der Donau [1934] 73f. 96f; A. Stein 30f; Harmatta pass.). Bereits 85/97 kam es jedoch zu schweren Kämpfen mit Markomannen, Quaden, Jazygen u. Dakern (Patsch 5, 2, 32f; A. Stein 86f). Rom sah sich nun veranlaßt, seine Position an der Donau zu verstärken; der schon um 80 nC. begonnene Prozeß der Schwerpunktverlagerung vom Rhein zur Donau wurde entscheidend beschleunigt (A. Alföldi: Pro Vindonissa 8 [1949] 5/21; E. Radnoti: ActArchHung 1 [1951] 191f; man beachte bereits die Bedeutung der Donaulegionen bei der Erhebung Vespasians). Den vermehrten Legionstruppen standen zahlreiche Auxiliarformationen u. die unter Hadrian geschaffenen Numeri zur Seite (vgl. F. Vittinghoff: Historia 1 [1950] 389f; dazu E. Swoboda, Carn. 204). Im J. 85/86 wurde M. in M. superior (der Westen bis etwa zum Ciabrus) u. M. inferior aufgeteilt .Die beiden M. standen unter je einem consularischen Legaten mit Amtssitz in Naissus (M. sup.) bzw. Tomis (M. inf.); Liste der Statthalter bei A. Stein. M. war das Aufmarschgebiet zur Eroberung von *Dacia. Von M. sup. aus wurden Stützpunkte im Banat, von M. inf. aus in der Walachei u. Bessarabien errichtet u. so die dortigen einheimischen Fürsten kontrolliert (dazu A. Alföldi: VI. Int. Kongreß f. Archäol. [1939] 528/38). Der Statthalter von M. inf. hatte außerdem auch für den Schutz von Olbia u. der Chersonesos Taurica zu sorgen (Fluß 2380; *Krim). Eine Teilung P.s in P. sup. (der Westen mit Carnuntum) u. P. inf. (der Osten mit Aquincum) erfolgte wahrscheinlich im Zusammenhang mit den Dakerkriegen, spätestens iJ. 107 (Radnoti aO.; vgl. A. Alföldi: ArchErt 3, 1 [1940] 214/35 u. Budapest Törtenete [Geschichte v. Bud.] 1 [1943] pass.; J. Szilágyi: BudapRég 14 [1945] 31f; Kl. Poczy: ebd. 16 [1955] 83/7). Beide P. standen unter Legaten (Listen bei E. Ritterling: Archaeol. epigr. Mitteil. 20 [1897] 1f; ders.: ArchErt 41 [1927] 281/301; Pavan, Prov. 417f). Schon seit c. 145 herrschte im pannon. Grenzgebiet Unruhe, vor allem durch die Quaden (vgl. R. Noll: Archaeologia Austriaca 14 [1954] 43/67). Verwüstung weiter Teile der D. brachten die Markomannenkriege u. Einfälle anderer Barbaren zur Zeit Marc Aurels seit 167 (E. Swoboda, Carn. 44f). Wohl im Zusammenhang mit den Marko-

mannenkriegen erhielt auch N. eine Legionsbesatzung (Lager seit c. 190 in Lauriacum). Dortiger Statthalter war von nun an ein Legat mit Sitz in Ovilava (Statthalterliste bei Polaschek: PW Suppl. 7, 582f; vgl. Pavan, Amb.). N. erlebte seit 180 verhältnismäßig ruhige Jahrhunderte, der pannon.-mösische Raum hingegen stand vielfach im Mittelpunkt des Geschehens. Schon unter Commodus mußten an der Donau burgi gegen latrunculi, also zur Überwachung des Einsickerns der Barbaren angelegt werden (A. Alföldi: ArchErt 3, 2 [1941] 40/54; zur Entwicklung des Donaulimes: A. Radnoti: ActArchHung 1 [1951] 191/226; J. Szilágyi: ebd. 2 [1952] 189/97; L. Barkoczi: ebd. 4 [1954] 179/84; E. Swoboda, Forsch.; E. Birley 23/7). Die starke Truppenmacht an der Donau trug wesentlich dazu bei, daß sich der vom Heer in Carnuntum 193 zum Kaiser erhobene Severus, Statthalter von P. sup., durchsetzen konnte. Erfolgreiche, aber auch mißglückte, Erhebungen mösischer u. pannonischer Statthalter begegnen seit 248 häufiger: Macrinus, Decius, Trebonianus, Aemilius, Ingenuus, Regalianus (vgl. A. Stein 56f. 103f; A. Alföldi: CAH 12, 165f). Aus P. stammten die Kaiser Aurelian (Hist. Aug. v. Aurel. 3, 1; vielleicht auch aus M.) u. Probus (ib. v. Probi 21, 2; Sirmium); aus M. stammte wahrscheinlich Claudius II (ib. v. Claud. 11, 9). Außer von inneren Unruhen wurden P. u. M. schon seit den 30er Jahren des 3. Jh. von Barbareneinfällen heimgesucht (bes. unter Decius u. Claudius II). Die römische Kontrolle über Bessarabien u. die Walachei ging, teilweise schon um 238, verloren (A. Alföldi: CAH 12, 139f; Harmatta 60f). Von der Mitte des 3. Jh. an sah man sich genötigt im Innern P.s, zum Schutz Italiens, Befestigungen anzulegen (B. Saria: StudiBiz 5 [1939] 308/16; Historia 1 [1950] 447; Fr. Jantsch: Schweizer Beiträge z. allg. Gesch. 6 [1948] 200f). N. wurde um 260 vom großen Alamanneneinfall mitbetroffen (*Raetia). Die Übernahme von Stämmen nördlich der Donau auf das Reichsgebiet (wie unter Augustus, so nun nach 175 der Osi bei Aquincum, nach 271 der romanisierten Bewohner der Tres Daciae nach Moesia) bewirkte eine Besiedlungsverdichtung zur Stärkung der Abwehrkraft. Der endgültige Verlust von *Dacia iJ. 271 beschwor neue Gefahren für die D. herauf. Eine Stabilisierung der Verhältnisse brachte die Regierungszeit Diocletians (W. Enßlin: PW 7A, 2438f; T. Nagy: BudapRég 15 [1950] 381f). An Stelle der verlorenen dakischen Provinzen wurden, wahrscheinlich schon durch Aurelian, aus Teilen der östlichen M. sup., der westlichen M. inf. u. Thrakiens (Serdica, Pautalia u. a.) die Provinzen Dacia ripensis mit Ratiaria u. Dacia mediterranea mit Serdica gebildet (vgl. Vetters 5f; zur Übernahme der Bevölkerung von Alt-Dacia dorthin s. o. Bd. 3, 562); seither ist auch der NW-Zipfel des heutigen Bulgarien den D. zuzurechnen. Entscheidende Veränderungen, verbunden mit dem Ausbau des Befestigungssystems in P., brachte für die D. die Neueinteilung des Reiches in der diocletianisch-constantinischen Epoche (vgl. Zeiller 13f; W. Enßlin: PW 7A, 2456f). Zu den Kastellen: Chron. min. 1, 230; T. Nagy: ArchErt 3, 3 (1942) 279/85; P. Patay: ebd. 81 (1953) 47/9. An der unteren Donau wurde die Flußgrenze seit Constantin durch Brückenköpfe auf dem Nordufer u. durch Verstärkung der Hauptkastelle diesseits gesichert (Alföldi: FoliaArch 7 [1955] 87/96. 237f). Zu jenen gehörte (wie stromaufwärts Transaquincum, Drobeta, Transbononia) Transdierna, Constantia (ab 358), Sucidava in der alten Dacia u. Daphne gegenüber Transmarisca (D. Tudor: Dacia 5/6 [1936] 387/422; 7/8 [1940] 359/400; 11/2 [1948] 145/208; MaterArch 1 [1953] 693/742), zu diesen Transdrobeta, Capidava u. Dinogetia, ein Kastell bei Karkaliu sowie der Vicus Carporum bei Harsova (CIL 3, 12483. 6159; G. Florescu: Dacia 11/2 [1948] 209/20; Patsch 3, 203. 49). Constantinisch ist auch die Steinmauer quer durch die Dobrudscha nahe einem domitianischen Erdwall (E. Birley 26). N. u. P. bildeten nun zusammen mit Dalmatien die Dioecesis P. (so Laterc. Veron.) bzw. Illyricum (so Not. Dign. occ. 2), deren Zentrum Sirmium (P.) wurde. N. teilte man (Anfang 4. Jh.) in N. ripense mit Ovilava (Zivil) u. Lauriacum (Militär) u. in N. mediterraneum mit Virunum (Grenzscheide: die Hohen u. Niederen Tauern). Der Norden P.s, ungefähr bis zur Drau, wurde in P. sup. (I) mit Savaria u. in Valeria mit Sopianae (Zivil) u. Aquincum (Militär) aufgeteilt; der Süden wurde gegliedert in Savia (nach Laterc. Veron.: Savensis) mit Siscia u. in P. inf. (II) mit Sirmium. Zur Zeit fester Präfektursprengel gehörte die Dioecesis P. zur Praefectura Illyrici (W. Enßlin: PW 22, 2434/43). Auf dem Gebiet der M. sup. entstanden nun M. I (Margensis) mit Viminacium, Dacia ripensis, Dacia mediterranea u. Dardania mit Scupi. Diese Provinzen

waren mit anderen zur Dioecesis M. zusammengefaßt, nach deren Aufteilung (vor 337) zur Dioecesis Dacia, deren wichtigste Stadt Naissus (Dardania) wurde. Die M. inf. teilte man in M. II mit Marcianopolis u. Scythia (der heutigen Dobrudscha) mit Tomis; diese Provinzen wurden zur Dioecesis Thracia geschlagen. Die Zivilgewalt in den einzelnen D. hatte in der Regel ein Praeses, das Militärkommando ein Dux. Während die Dioecesis Thracia stets zur orientalischen Präfektur gehörte, hatten M. bzw. Dacia ein wechselndes Geschick. Die Bedeutung, welche P. u. M. allmählich gewonnen hatten, zeigt sich u. a. darin, daß Sirmium eine der großen Reichszentralen wurde, Naissus ihm nicht wenig nachstand, in Carnuntum das bedeutsame Kaisertreffen vJ. 308 stattfand u. vor allem, noch mehr als im 3. Jh., Kaiser bzw. Usurpatoren hier beheimatet waren; so stammte die constantinische Dynastie aus Naissus, Galerius aus der Dacia rip., Maximian aus der Gegend von Sirmium, Jovian aus dem Gebiet von Singidunum, Valentinian u. Valens aus Cibalae (P. inf.). Zu den Illyriern auf dem Kaiserthron: J. Straub, Herrscherideal (1939); A. Alföldi, Confl.; ders.: 25 Jahre Röm. Germ. Komm. (1930) 11f. Valentinian I machte nochmals den energischen Versuch, die Verteidigungslinie an der Donau zu stärken (neben Alföldi, Confl. s. R. Egger: AnzWien 1954, 101/11). Unter Valens bekamen Pannonier maßgeblichen Einfluß (Amm. Marc. 27, 7, 5; 9, 4; 28, 1, 23; 30, 4, 2 u. a.). Seit c. 350 mußten P. u. M. viel durch innerrömische Auseinandersetzungen leiden: 351 stand bei Mursa Constantius II gegen Magnentius; 388 bei Siscia Theodosius I gegen Maximus. Vor allem aber hatten P. u. M. Einfälle barbarischer Völkerschaften zu erdulden (zur Geschichte der D. von c. 350 bis Justinian sei verwiesen auf Alföldi, Unt. 1/2; E. Stein 1/2; Patsch 3; W. Enßlin, Theoderich [1947]; Swoboda, Carn. 64f; P. Lemerle: RevHist 211 [1954] 265/87). Von der Schlacht bei Adrianopel (378) an gab es während längerer Zeit nur noch kurze Ruhepausen. Die Verstärkung der Fortlinie an der Donau durch Kaiser Valentinian blieb ohne Erfolg; eine Wegziehung von Truppen aus P. damals wird vermutet (S. Mazzarino, Stilicone [Roma 1942] 146/57). Versuche, die durch ihre Lükken eingedrungenen Barbarenscharen (vgl. zB. Hieron. ep. 60, 16) seßhaft zu machen, scheiterten meist. Die Valeria erscheint schon 425/27 nicht mehr unter röm. Zivilverwaltung; die Not. Dign. kennt aber einen dux Valeriae ripensis (Mazzarino aO. 141/6). P. I muß sogar offiziell den Hunnen abgetreten werden (Alföldi, Unt 2, 90). Über andere Teile P s wurde eine mehr oder weniger formelle Oberhoheit des röm. Reiches noch über ein Jahrhundert aufrecht erhalten (B. Saria: Südost-Forschungen 12 [1953] 18/20). Doch verlagerte sich 441 das Schwergewicht der röm. Herrschaft mit dem Sitz des Prätorianerpräfekten aus Sirmium u. über die Grenze der D. hinaus bis nach Thessalonice als neuer Hauptstadt von *Illyricum (Iustin. Nov. 11; Verlegung einer Heeresfabrik von Bassianae nach Salona: Not. Dign. occ. 11, 46). Funde von Silbergeräten des 4./5. Jh. bezeugen vielleicht eher den Reichtum u. die Auftragsfreude germanischer Herren (M. Lenkei: FoliaArch 7 [1955] 238f). Im J. 456 ließen sich die im mittleren u. südlichen P. (mit Mittelpunkt Sirmium) sitzenden Ostgoten ihren Besitz durch Kaiser Marcian bestätigen (W. Enßlin, Theoderich [1947] 11f). In der Zeit Theoderichs umfaßte das ostgotische Herrschaftsgebiet in P. auch die ganze Savia. Unter Justinian konnte Ostrom wenigstens noch die Sirmiensis behaupten (W. Enßlin: PW 22, 2442). – Am längsten blieben die mösischen Gebiete unter römischer bzw. byzantinischer Herrschaft. Doch war der Friede (bes. seit 376) hier immer wieder durch Einfälle fremder Völker getrübt. In M. lag das Schwergewicht der Kämpfe mit den Westgoten; 408 fielen hier die Hunnen unter Uldin ein. Von 409 hatte M. ruhigere Zeiten, da sich die Hunnen nach Westen gewandt hatten. Unter Attila erfolgten dann 441/43 u. 447/48 wieder verheerende Einfälle der Hunnen; Byzanz konnte sich die Herrschaft nur unter demütigenden Bedingungen erhalten (vgl. noch F. Altheim, Attila u. die Hunnen [1951] 102/22). Die Verödung des flachen Landes in M. beobachtete Priscus auf der Gesandtschaftsreise zu Attila (448); sie wurde durch Ansiedlung von Hunnen, Sarmaten, Goten als foederati zwischen den Römerorten wettgemacht (FHG 4, 76/8; Iord. Get. 260/1. 265/6; Vetters 42/3). Um 488 waren Ostgoten als Foederaten in M. II u. Dacia rip. (488 Abzug nach Italien). Nachdem schon die Ostgoten mit den Bulgaren zu kämpfen hatten (um 485), wurde M. seit 493 immer wieder von Streifzügen dieses Reitervolkes aus Südrußland heimgesucht. Aus M. (der Dardania) stammten im 6. Jh. die Kaiser

Justin I (vgl. A. Vasiliev, Justin I [Cambr. Mass. 1950] 52ff) u. Justinian I (zu seiner Heimatstadt Iustiniana Prima: s. u.), aus Scythia der Prätendent ab 514 Vitalianus (E. Stein 2, 178). Obwohl mit Bulgaren (bes. um 529), Avaren (bes. um 560), Slaven (diese als foederati gegenüber der Scythia) u. anderen Völkerschaften gekämpft werden mußte, waren die ehemals mösischen Gebiete zZ. Justinians ziemlich fest in römischer Hand. Verschiedene große Festungen wurden damals wieder aufgebaut (zB. Naissus, Nicopolis, Novae, Troesmis, Viminacium, auch der Brückenkopf Daphne) u. Erdbebenschäden ausgebessert (528; E. Stein 2, 420). Von den zahlreichen, nach Iustin. Nov. 11 im Verband der alten Städte u. ihrer Bistümer bleibenden castella, die Procop. aedif. 4, 4/6 als Neugründungen Justinians aufführt, sind nur wenige bisher nachgewiesen (Vetters 42; Dj. Boskovic: Starinar 1, 5 [1940] 70/91; A. Orsich: ebd. 1, 11 [1936] 170/4; R. Maric: ebd. 2, 3/4 [1955] 41/4). Als Folge der dauernden Unsicherheit waren in M. im 5. u. 6. Jh. auch auf dem flachen Lande Befestigungen zum Schutz der Bevölkerung, darunter auch angesiedelter Goten, angelegt worden (Vetters 49/57). 549 überschreiten die Gepiden die mittlere Donau; Sirmium wird von ihnen erobert (Procop. bell. Goth. 3, 33f; zu allen Einfällen Jirecek 56/70). Unmittelbar darauf folgt ab 568 die avarische Landnahme in P. (in Sirmium 582; zur Ausdehnung I. Kovnig: ArchErt 82 [1955] 30/60). Im ausgehenden 6. Jh. erlitt in M. die röm. Herrschaft durch Avaren u. Slaven erhebliche Einbußen; die romanische Kultur wurde fast völlig vernichtet; 583/87 fallen die letzten Festungen (Tomis: Theophyl. Simoc. 1, 8/10); Slaven siedelten sich nun für die Dauer an. Um 680 mußte die Dobrudscha an das hier gebildete bulgarische Königreich abgetreten werden. Nur einzelne feste Plätze in M. blieben unter Byzanz, welches dann allerdings um 970 nochmals mösische Gebiete für über 200 Jahre zurückerobern konnte (vgl. Vulpe 376/403; G. Ostrogorsky, Geschichte des byz. Staates[2] [1952] 67f. 236f). – N. wurde zu Beginn des 5. Jh. vom Durchzug der Wandalen, Goten u. a. Völker betroffen (R. Egger: Das Neue Bild der Antike 2 [1942] 395/411). Von der Mitte des Jahrhunderts an ging N. rip. immer mehr für Rom verloren (vgl. noch E. Schwartz: Südost-Forschungen 12 [1953] 21/47). Zur Zeit Severins (um 480) kann man schon nicht mehr von einer ordentlichen röm. Verwaltung sprechen. N. med., dessen Hauptort jetzt Tiburnia war (vgl. Eugipp. 17; R. Egger, Teurnia[3] [1948]), gehörte dem Herrschaftsgebiet Odoakers, dann der Ostgoten an u. blieb so mit Italien verbunden (F. Miltner: Klio 30 [1937] 97). Die ständige Bedrohung veranlaßte die Anlage von Fliehburgen (castella: Ven. Fort. 4, 649f, E. Schaffran: JhÖInst 42 [1955] Beibl. 111/30). Kurz nach 535 kam N. med. unter fränkische Oberhoheit.

IV. Wirtschaft u. Verkehr. Die Bedeutung von P. u. M. als militärische Schwerpunkte des Reiches u. von N. als Durchgangsland förderte den Ausbau eines relativ dichten Straßennetzes (dazu Graf pass.; Polaschek 1028f; C. Praschniker, L. Nagy, N. Vulic, Y. Teodorov: Gli Studi Romani nel mondo 4 [Roma 1938]; Gren 34f; G. Pascher: Röm. Limes in Österreich 19 [1949] 189f; H. Deringer: Carinthia 143 [1954] 736/54 = Egger-Festschr. 2 [1953] 286/314; E. Polaschek. Carinthia 143 [1954] 701/10 = Egger-Festschr. 2, 247/56 zu Ptolemaios' Darstellung von N. m. Karte; zu M. vgl. Jirecek; Hauptlinien des Straßennetzes: E. Kirsten: Westermanns Atlas zur Weltgeschichte 1 [1956] 38f). Dazu kam der Seeverkehr an der Schwarzmeerküste (Darstellung ihrer Orte auf der Schildkarte von Dura: F. Cumont: Syria 6 [1925] 1/15). Neben den Militär- (nicht Handels-) Straßen hatte trotz mannigfacher Bedrohung auch die Donau als Verkehrsweg Bedeutung (Flottenstationen in Brigetio, Singidunum, Ratiaria u. a.). Besonders die Verstärkung der Truppenbelegung im 3. Jh., schließlich die Verlegung der Reichshauptstadt nach Kpel trug zur Belebung des Wirtschaftslebens bei (Gren 147f; für Serdica Velkov: BullInstArchBulg 19 [1954] 245f). Sehr fruchtbar waren M. inf. u. P. (Getreidebau); hier ließ noch Galerius Sümpfe trockenlegen (K. Sagy: ActArchHung 1 [1951] 87/9). Für das Reich am bedeutsamsten waren jedoch reiche, bereits seit prähistorischer Zeit ausgebeutete Metallvorkommen (vorwiegend Eisen), vor allem in M. sup. u. im norischen Gebirgsland, jedoch auch in P. (Polaschek 1039f; Fluß 2408; U. Täckholm, Studien über den Bergbau der röm. Kaiserzeit, Diss. Upps. [1937] 63f. 108f. 160f usw.; Fr. Hampl: Archaeol. Austriaca 13 [1953] 46/72). Diese Naturschätze ermöglichten Waffenherstellung u. andere Industrie (bes. in Sirmium, Siscia, Ratiaria). Im 2./3. Jh. wird man mit einer gewissen Wohlhabenheit

rechnen dürfen. Nachdem schon die Markomannenkriege, vor allem in P., schwere Einbußen gebracht hatten, setzte c. 230 ein wirtschaftlicher Niedergang ein, der sich im ganzen gesehen auch in diocletianisch-constantinischer Zeit nicht aufhalten ließ (A. Alföldi: ArchErt 3, 2 [1941] 54f). Die Münzprägestätten in Viminacium, Siscia, Serdica (aus dem 3. Jh.) u. Sirmium (Constantin) beweisen die zentrale Bedeutung der D. auch auf finanzwirtschaftlichem Gebiet (vgl. Gren 150f).

V. Romanisierung. Lateinische Inschriften auf keltischen Münzen oder die Anwesenheit römischer Kaufleute in N. bestätigen, daß N. u. P. schon vor der Okkupation mit römischer Kultur in Berührung gekommen waren (darüber gewiß übertreibend Vell. Pat. 2, 110, 5; aber vgl. E. Swoboda, Carn. 21f; R. Egger: Carinthia 145 [1955] 65/76). Durch stärkere Truppenbelegung von Beginn der Römerzeit an kamen römische Einflüsse sehr viel intensiver nach P. u. M. als nach N. Freilich dürften diese Soldaten in der Masse Provinzialen gewesen sein, u. schon im 1. Jh. scheint man dazu übergegangen zu sein, die Legionen vorwiegend aus dem Stationierungsgebiet zu ergänzen (dazu Pavan, Prov. 484f; ders.: Athenaeum 34 [1956] 58f). War mit römischen Städtegründungen in P. (teilweise schon in julisch-claudischer Zeit) u. in M. öfters die Ansiedlung römischer Kolonisten verbunden, so wurden in N. vorwiegend die Vororte der alten Stammesgebiete in Municipien umgewandelt, obwohl auch hier Kolonien angelegt wurden (Listen der Coloniae u. Municipia mit Gründungsdaten bei E. Kornemann: PW 4, 529. 545f u. 16, 590/605; zur rechtlichen Stellung vgl. E. Schönbauer: AnzWien 91 [1954] 13/48); zu den Phasen der Romanisierung durch Verleihung des röm. Bürgerrechts u. zur Behandlung der einheim. civitates in P. vgl. A. Mócsy: Historia 6 [1957] 488/98). Dabei kam es zur Verlegung der Siedlungen von den Höhen-Fluchtburgen in die Ebene (Virunum, Aquincum, Poetovio). Andere städtische Siedlungen (Zivilstädte) entstanden neben den Legionslagern (E. Nowotny: Röm. Limes in Österr. 18 [1937] 128/52; Prümm, Hdb.² [1954] 789). Zum ersteren Typus gehörte Sopianae (= Fünfkirchen-Pécs; T. Nagy: Nouv. Revue de Hongrie 36 [1943] 495/503), zu beiden Aquincum (A. Alföldi: ArchErt 3, 1 [1940] 220/8; ders., Budapest Törtene [1943]; J. Colin: AntClass 23 [1954] 144/67; Szilágyi). Außer in den Städten waren röm. Siedler auch in der Nähe der Limes-Kastelle am Donau-Ufer (in den canabae) zu finden, seltener in Dörfern (vici) oder auch auf Einzelhöfen, die im 4./5. Jh. wie in anderen Provinzen befestigt wurden (H. Vetters, Frühmittelalterl. Kunst in den Alpenländern [1954] 9/15; B. Saria: Pro Austria Romana 5 [1955] 39, auch R. Egger: AnzWien 88 [1951] 206/32; B. Saria, Der röm. Gutshof von Winden am See [Eisenstadt 1951]; E. Thomas: Das Altertum 2 [1956] 110f). Selbst in M. inf. mit seinem starken griech. Kultureinschlag, der vor allem auch von Kleinasien her immer wieder neue Impulse bekam, konnte sich das Lateinische, noch für Justinian I die offizielle Reichssprache, weithin, wenigstens in den offiziellen Dokumenten, durchsetzen (Gren 26f). Im übrigen fiel die Südgrenze der D. im Balkan zusammen mit der griech.-latein. Sprachgrenze (C. Jirecek: L. v. Thalloczy, Illyr.-alban. Forschungen 1 [1916] 66f; B. Saria: Südost-Forschungen 12 [1953] 15/7; s. auch *Illyricum). Den Grad der kulturellen Romanisierung darf man jedoch nicht überschätzen: stark war sie nur in Aquincum u. Poetovio (Schober; Betz; R. Egger: JhÖInst 39 [1952] 145f; B. Saria: PW 21, 1181; zur Wirkung der Legionslager Oescus u. Novae B. Gerov: Annuaire Fac. hist. Univ. Sofia 45 [1949] 86/95). Hinter den Donaufestungen standen die Etappenorte Savaria (= Steinamanger = Szombathely), Scarbantia (= Ödenburg = Sopron), Scupi (= Skoplje Nicopolis), zunächst weit zurück. Das einheimische Element blieb, vor allem in schwer zugänglichen Gebirgsgegenden, stets von erheblichem Gewicht u. hat auch seinerseits Einflüsse auf die röm. Kultur ausgeübt (Fundkarten aus Bronze- u. Hallstattzeit ergeben oft ein gleiches Besiedlungsbild wie die der Römerzeit). Die Namen der aus antiken Quellen bekannten Städte u. Poststationen lassen sich, wenigstens für N. u. P., meist auf vorrömischen Ursprung zurückführen (Graf pass.; J. Jüngling, Oberösterreich zur Römerzeit, Diss. Graz [1953] 29). In M. gilt dasselbe, jedoch zumeist nicht für die Stationen der Donaustraße an der (bewußt geschaffenen) röm. Verteidigungslinie (W. Beschewliew: BullInstArchBulg 19 [1955] 279/303). Grundlinien der Entwicklung: Rostovtzeff, Ges. 1, 189/202; ders.: RevÉtBalk 1 (1934/5) 387ff; Prümm, Hdb.² (1954) 770/99; für die der Spätantike fehlt noch eine Darstellung; damals ist die Rückverlegung der

Siedlungen aus der Ebene (Poetovio, Carnuntum) auf Höhenburgen die Parallele zur Entstehung von Gipfelkastellen (s. u. VIII), anderwärts die Reduzierung der Siedlung auf ein Kastell zu beobachten (Serdica: K. Wilhelmy, Hochbulgarien 2 [1936] 25; Nicopolis ad Haemum: G. Kazarow: PW 17, 527f; Pautalia: F. Gellert, Erde 1 [1949/50] 150f). Die Autonomie der civitates (in P. seit flav. u. trajan. Zeit), dann ihre Urbanisierung trug zu allen Zeiten zur Wahrung des lokalen Charakters der Provinzialkultur bei; die Blüte der Städte blieb von ihrer Verkehrslage abhängig wie in vorrömischer Zeit (N. Jorga: Revue Sud-Est-Europ. 14 [1937] 1/25). Auf mannigfachen Gebieten des Lebens entstand ein aus verschiedenen Elementen gemischter Provinzialstil. So im Kult (s. VI), in der Tracht (V. v. Geramb: Steirisches Trachtenbuch [1933]; E. Diez: JhÖInst 41 [1954] Beibl. 107/29), in den Eigennamen (I. Gronovsky, Nomina hominum Pann. certis gentibus adsignata [Budap. 1933]; H. Vetters: Carinthia 144 [1954] 32/45), in den Bestattungsformen (J. Zoltai: Laureae Aquincens. 2 [1941] 269g; A. Barb: Burgenländische Heimatblätter 13 [1951] 216f), in der Keramik (E. Bonis, Die kaiserzeitliche Keramik aus P. inf. [Budap. 1942]; A. Schörgendörfer, Die römerzeitliche Keramik der Ostalpenländer [1942]), auch in der Kunst überhaupt (S. Ferri pass.). – Eine Gegenkraft gegen die Romanisierung stellte aber auch die Ansiedlung von Barbaren dar. In N. wurde sie nie von Bedeutung; in P. ist vom 1. Jh. an mit fremdem Zuzug zu rechnen (Osi, s. o.), doch in stärkerem Maße erst im 4. Jh.; Kaiser Gratian siedelte Alanen u. Goten um 380 am Plattensee (Balatien) an (T. Pekary: ArchErt 82 [1955] 19/29); in M. wurden nach Strabo (7, 303) bereits um 5 nC. 50000 Geten von jenseits der Donau angesiedelt (zu weiteren Ansiedlungen bis zum 4. Jh. Fluß 2361f). – Neben dem Kulturellen ist bei der Frage nach der Romanisierung auch das Politische ins Auge zu fassen: aus den D. stammten verschiedene Kaiser; Sirmium in P. war eine der bedeutendsten Städte; P. u. M. waren strategische Schwerpunkte; aus diesen Provinzen hatte Rom gute Soldaten. Gewiß galten die Illyrer auf dem Kaiserthron als bäurisch u. roh (Alföldi, Confl. 103f); aber einen Mann wie den aus Naissus stammenden Constantius III bezeichnete man doch als ‚Romanus Dux' (Oros. 7, 42, 2).

VI. Heidnische Kulte. Als Quellen haben wir fast nur archäologisches u. epigraphisches Material. Die Zufälligkeit der Funde erschwert allgemeine Schlüsse (so sind zB. die Funde in den Garnisonstädten bes. reichlich; vgl. etwa Swoboda u. Gollob für Carnuntum; A. Brelich: Laureae Aquinc. 1 [1938] 20/148 für Aquincum). In vorrömische Zeit reicht die Form des keltischen Viereckstempels zurück (im Lavanttal: R. Egger: AnzWien 1927, 4/20; in Lavant: F. Miltner: JhÖInst 38 [1950] Beibl. 72/83; in Tutatio auf dem Georgenberg bei Krems: K. Holter: Österr. Zschr. f. Kunst 10 [1956] 16/26; in Linz: P. Karnitzsch: Hist. Jahrb. der Stadt Linz 1954, 503/35). Sogar Vorformen davon sind noch kenntlich (Prümm, Hdb.[2] 772f; R. Egger: JhÖInst 25 [1929] Beibl. 149f; K. Mayer: Carinthia 143 [1953] 263/70). In die kelt. Naturreligion gehört der Kult von Fluß- oder Quellgottheiten (Prümm aO. 772. 777; dazu Aguntum: F. Miltner: JhÖInst 40 [1953] Beibl. 127/8), auch ein heiliger Bezirk mehrerer Gottheiten in Linz (P. Karnitzsch: Hist. Jahrb. der Stadt Linz 1955, 189/285). Neben dem verbindlichen Kaiserkult finden wir in den D. die Verehrung vieler römischer, in M. inf. auch griechischer, Gottheiten bezeugt. Zahlreich u. weitverbreitet sind Weihungen für Iupiter Optimus Maximus. Capitolia sind in Aquincum, Brigetio, Savaria, Scarbantia im heutigen Magyaróvár nachgewiesen (J. Paulovics: ArchErt 3, 1 [1940] 34; C. Praschniker: JhÖInst 30 [1937] 111/34). In P. u. M. nahmen von der Armee bevorzugte Kulte eine dominierende Stellung ein (dazu A. v. Domaszewski: Westdt. Ztschr. 14 [1895] 1f). Eine Entscheidung darüber, ob hinter den Namen römische oder einheimische Kulte oder Vermischung zu suchen sind, wird wie anderswo durch die Interpretatio Romana bzw. Graeca erschwert (vor allem bei Iupiter, Mars, Hercules); auch zB. unter Diana verbirgt sich meist eine vorrömische Göttin (E. Cabey: Vierteljschr. f. Südosteuropa 5 [1941] 230f). N. besaß in vorrömischer u. römischer Zeit eine ‚Landesgöttin' Noreia (H. v. Petrikovits: JhÖInst 28 [1933] Beibl. 145/60 [Tempel]; ders.: PW 17, 963/7; Carinthia 131 [1941] 262/83; 132 [1942] 21/7; 145 [1955] 199f; Prümm, Handb.[2] 774 mit Hinweis auf analoge Ortsgöttinnen wie Celeia, Teurnia). Diese Noreia geht wahrscheinlich, ähnlich wie Rhetia u. Orthia, auf eine primitive Muttergottheit aus dem Raum nördlich des Balkan zurück. Dieser Ursprung macht die röm. Gleichsetzung mit Isis verständlich (vgl. A.

Barb: Carinthia 143 [1953] 204/19 = Egger-Festschr. 1 [1952] 159/74; W. Modrijan: Frauenberg bei Leibnitz [Leibn. 1955] 23/8). Als Kultgenossen finden wir in dem Heiligtum auf dem Ulrichsberg Casuontanus (Name ebenfalls vorkeltisch), der hier vielleicht an Stelle des Belinus, des norischen Apollo tritt (für Tert. nat. 2, 8; apol. 24, 7 Hauptgottheit von N.; R. Egger: Carinthia 140 [1950] 44f). Hohe Bedeutung scheint als keltische oder schon vorkeltische Pferdegottheit Mars Latovius gehabt zu haben, der auch mit einem Kanalsymbol verbunden war (CIL 3, 5320f. 11721. 5097/8; C. Praschniker: JhÖInst 36 [1948]Beibl. 15/40; E. Swoboda: Carinthia 131 [1941] 303/17; R. Egger: ebd. 143 [1953] 930f; Prümm, Hdb.[2] 775). Im Heiligtum dieses Gottes auf dem Magdalens- oder Helenenberge versammelte sich der Landtag der Stämme vor der Gründung von Virunum (R. Egger: Führer durch die Ausgrabungen a. d. Magdalenenberg [Klagenfurt 1957]). Diese u. andere urtümliche Gottheiten wie Epona, Smertius (R. Egger: JhÖInst 35 [1943] 94/137) oder der, mit Namen unbekannte, ‚Radgott‘ (E. Polaschek: Carinthia 132 [1942] 56f) wurden wohl hauptsächlich von der weniger romanisierten Landbevölkerung verehrt, wie die Lage bedeutender Kultstätten außerhalb der Städte zeigt (Material bei M. Petsch, Die Götterverehrung in N. zur Römerzeit, Diss. Wien [1936]). Das gilt sicher auch von dem Genius Cucullatus im Kapuzen-Mäntelchen (R. Egger: JhÖInst 37 [1948] 90/111; R. Noll: Carinthia 143 [1953] 638/51 = Egger-Festschr. 2 [1953] 184/97; W. Deonna, De Télesphore au ‚moine bourru‘ [Brüssel 1955] 11). – Der Waldreichtum von P. läßt schließen, daß der einheimische Hauptgott eine Waldgottheit war, u. den Römern daher die Identifizierung mit Silvanus nahegelegt wurde. Silvanus, dessen Kult in P. sehr häufig belegt ist (E. Swoboda, Carn. 92f), war jedoch keine Landesgottheit wie Noreia, da der Kult, wenn auch mit Varianten, allgemein illyrisch ist (Prümm, Hdb.[2] 786; Polaschek 1021; G. Kazarow: PW 6A, 527; Bleivotive: E. Thomas: ArchErt 79 [1952] 32/8). An vorrömischen Gottheiten von P. u. N. seien noch erwähnt die Nutrices = Iunones = Matres, der mit Volcanus wesensgleiche Sedatus, Quadriviae (Triviae) u. Epona (Prümm aO. 777). Die einheimischen Kulte von M. decken sich im Wesentlichen mit den Kulten Thrakiens, allen voran der Kult des Heros (*Thrakischer Reiter), dann der des Asklepios (nach interpretatio graeca), Apollo (teils mit dem Heros zusammenhängend), Artemis (Bendis) u. der Nymphen (weniges bei Prümm aO. 797f; zum Thrak. Reiter D. Tudor: Ephem. Dacoromana 7 [1937] 189/352; 8 [1938] 445/9: E. Will, Le relief cultuel gréco-romain = Bibl. École. Franç. 183 [Paris 1955] 55/103. 312). Eine bedeutende Rolle spielten chthonische Gottheiten u. der thrakische Dionysos (G. Kazarow: PW 6A, 473f; R. Marić, Antichi kultori, Diss. Belgrad [1933]). Dionysos u. Herakles in M. sind eine thrakische Verbindung (D. Zontschew: Egger-Festschr. 1 [1952] 37/43). Mit dem Drang der Menschen des 2./3. Jh. nach Jenseitsreligion wurde Dionysos (Liber) auch in P. u. N. weiter verbreitet; zum Teil deckt er sich hier freilich auch mit einheimischen Göttern (R. Egger: Carinthia 139 [1949] 178; A. Bruhl, Liber Pater [Par. 1953] 163f). Als Auswirkung solcher Tendenz darf der verschiedentlich zu beobachtende Übergang zur Erdbestattung (besonders für ärmere Schichten ist aber daneben Verbrennung bis ins 4. Jh. nachweisbar; R. Pittioni: JhÖInst 36 [1946] 85/124), als eine andere die weite Verbreitung orientalischer Religionen betrachtet werden. In erster Linie steht hier Mithras, der seit der 2. Hälfte des 1. Jh. durch Soldaten, aber auch Händler (von Aquileia her) u. Sklaven, in die D. eindrang. Fast in allen Städten u. Militärstationen der D. finden sich Spuren, auch von Kultmälern (P. Wüst: PW 15, 2153; Hoffiller-Saria 135f nr. 291/322; H. Deringer: JhÖInst 40 [1953] Beibl. 179f; P. Karnitzsch: Hist. Jahrb. d. Stadt Linz [1955] 189/285; F. Miltner: JhÖInst 42 [1955] Beibl. 92; Prümm, Hdb.[2] 779). Aquincum hatte 5, Carnuntum ebensoviele, Poetovio 4 Mithraea (T. Nagy: BudapRég 15 [1950] 91/2; Swoboda, Carn. 97/100; B. Saria: PW 21, 1181/1). Auf Mithras sind zum Teil auch Denkmäler für Sol Invictus zu beziehen (Marbach: PW 3A, 906; E. Vorbeck, Militärinschriften von Carnuntum [1954] 82. 109; ein Opfer für Kyrios Helios wohl Aurelians in Odessus: Kalinka 138 mit Prümm, Hdb.[2] 799). Auffallend ist die Verbreitung des Mithraskultes der Spätantike (wie des Attiskultes) bis zu abgelegenen Stellen der Kärntner Gebirge (P. Leber: Carinthia 145 [1955] 184/7, vgl. 130). In der Bildkunst der Mithrasreligion haben die D. einen eigenen donauländischen Typus entwickelt (B. Saria: Starinar 1, 2 [1925] 33f; BerRGKomm 16 [1925/6]

93f). Eine Verteilung der Mithraeen auf die Stadtviertel ist in Aquincum kenntlich (T. Nagy: BudapRég 15 [1950] 55f). Einige Bedeutung gewann von den östlichen Kulten noch der des Iuppiter Dolichenus (P. Merlat, Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jup. Dol. [Par. 1951]; R. Noll, Der große Dolichenusfund von Mauer[3] [1941]; F. Lang: Laureae Aquincenses 2 [1941] 165/81; ArchErt 3, 3/4 [1943] 64/70; H. Dolenz: Carinthia 144 [1954] = Egger-Festschr. 3 [1954] 139/55; Pavan, Prov. 24f). In Aquincum versammelten sich um 290 alle Dolichenuspriester von P. zu einer Art Synode (CIL 3, 3343). Die ägyptischen Gottheiten scheinen zwar verschiedentlich bekannt gewesen, jedoch nicht tiefer eingedrungen zu sein (vgl. E. Schweditsch, Die Umwandlung ägyptischer Glaubensvorstellungen auf dem Wege zur Donau, Diss. Graz [1951] bes. 40f; Sarapis in M.: B. Gavela: Starinar 2, 5/6 [1954/5] 43/52; zur Mumifizierung verstorbener Isisgläubiger in Aquincum u. Carnuntum A. Dobrovits: BudapRég 13 [1943] 494/7; E. Swoboda, Carn. 101). Ein Serapeum ist neuerdings in Serdica festgestellt (S. Vodcev: BullInstArchBulg 14 [1941/2] 218/22). Auf weitere Verbreitung orientalischer Kulte deutet auch der Schmuck vieler Grabdenkmäler (A. Schober, Die römischen Grabsteine von N. u. P. [1923] 212f; F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains [Par. 1942] 227f), wobei zu beachten ist, daß Astralsymbole sowohl orientalisch wie keltisch sein können (Swoboda, Carn. 242). Insgesamt dürfen die orientalischen Kulte in den D. nicht als Gegenkraft des Christentums überschätzt werden (so mit Recht Prümm, Hdb.[2] 792 gegen F. Kovacic: Strena Buliciana [1924] 387/95). Eine neue Paganisierung ist dagegen im späteren 4. Jh. in P. u. M. (Daciae) erfolgt mit der Ansiedlung der Goten, dann auch der Langobarden (s. u.); auch dies Ereignis überdauerten die Reste vorrömischer Religionsvorstellungen (s. u. VII b), nicht die orientalischen Soldatenkulte, die mit dem Abzug der Truppen verschwanden. Nur in ihre Umgebung gehören auch die Zeugnisse des Zauberglaubens, vor allem die Fluchtafeln aus P. u. M. (E. Swoboda, Carn. 105/8; R. Egger: JhÖInst 35 [1943] 9f; 37 [1948] 112f; Röm. Limes in Österr. 16, 69ff; A. Degrassi: Egger-Festschr. 1 [1952] 242/50). – Vom Judentum finden sich nur sehr geringfügige Spuren (vgl. Condurachi 2f; J. Szilágyi: Aquincum 55; 112: CIJ 675/81; Condurachi: RevÉtJuiv 101 [1937] 87f); das Zitat von Eccles. 38, 23 auf der griech. Inschrift CIL 3, 11641 dürfte christlich sein; eine jüd. Lampe erwähnt DACL 13, 1062.

VII. Christianisierung. a. Bis 325. Die um 1300 in Passau entstandene Lorcher Fälschung läßt das norische Bistum Lauriacum bereits in der Zeit der Apostel, von Aquileia aus, gegründet sein; nach späterer Legende waren Lukas u. Markus sogar persönlich hierher gekommen (Zibermayr 34f). In Wirklichkeit haben wir Spuren von Anfängen des Christentums in N. erst aus der 2. Hälfte des 3. Jh. Ähnlich verhält es sich in P. u. M. (Harnack, Miss. 2, 793/8). So ist es als späte Konstruktion zu betrachten, daß Epainetos, ein Schüler des Petrus, oder der in Apg. 16, 7 genannte Andronikos der erste Bischof von Sirmium war (Zeiller 31f; man hat gleich eine ganze Bischofsliste angefertigt, DACL 13, 104). Der christl. Legendenbildung um das Regenwunder (172 oder 173 nC.) bei den Markomannenkriegen darf man soviel entnehmen, daß in hier eingesetzten Einheiten der Legio XII fulminata aus Mesopotamien stammende Christen dienten (DACL 5, 2693/703; Zwikker 206f; J. Guey: MélArch 60 [1948] 105f; 61 [1949] 99f). Eine Gemeinde mit Bischof gab es frühestens zZ. Valerians oder Aurelians (in Cibalae, P.; Harnack, Miss. 2, 794; R. Egger: Carinthia 136/38 [1948] 211; DACL 13, 1052; gewichtige Zweifel bei Zeiller 48f). Nach Origenes (bei Euseb. h. e. 3, 1, 1) missionierte der Apostel Andreas Skythien. Es könnte darunter das Gebiet an der Donaumündung verstanden sein (DACL 11, 500/2). Im Gegensatz zu N. u. P. kann hier eine erste Missionierung in apostolischer Zeit als möglich, wenn auch nicht als sicher, betrachtet werden (Zeiller 28). Erfindung sind hingegen wieder die Episkopate des Apostelschülers Clemens in Serdica u. des angeblich von Andreas in Odessus eingesetzten Amplias (Zeiller 155f. 165f). Im Hinblick auf Aquileias Einfluß in vorrömischer Zeit darf man annehmen, daß auch das Christentum von hier aus in N. eingedrungen ist; schon die apostolische Mission der Legende soll ja von dort gekommen sein. Das beweist jedoch noch nicht, daß die norischen Bistümer von Aquileia aus eingerichtet wurden. Eine weitere Verbreitung des Christentums im Laufe des 3. Jh. sichern die Zeugnisse über Martyrien in diokletianischer Zeit. Die D. gehörten damals zum Herrschafts-

bereich des Caesar Galerius, der Diokletian offenbar bei Erlaß des Verfolgungsediktes von 303 u. anderen christenfeindlichen Maßnahmen beeinflußte (Lact. mort. pers. 9/14; Euseb. h. e. 8, 2, 4; vgl. J. Vogt: oben Bd. 2, 1192f; W. Enßlin: PW 7A, 2448). Der einzige bekannte Märtyrer aus N. ist Florianus, ein ehemaliger Kanzleichef der Provinzialverwaltung (ASS Mai 1, 461; Zibermayr 17/30; das Martyrium Maximilians von Salzburg ist Fälschung; Noll 25f. 86f). Für P. u. M. hingegen ist eine verhältnismäßig große Zahl von Märtyrern namentlich bekannt (für P. 24). Unter den Glaubenszeugen P.s waren mehrere Bischöfe; so Quirinus v. Siscia (ASS Jun. 1, 380f; Hieron. chron. 380; Prud. perist. 7), in späterer Legende als Sohn des Kaisers Philippus Arabs bezeichnet; ferner Irenaeus v. Sirmium (iJ. 304; ASS Mart. 3, 535f) u. Victorinus v. Poetovio (das damals vielleicht schon bei N.; Hieron. vir. ill. 74; ep. 49 ad Paul.; vgl. noch B. Saria: Südost-Forsch. 14 [1954] 290; zu Victorinus' Theologie Bardenhewer 2, 593/8; Nagy 31/52). Die Reliquien des Quirinus wurden im ersten Drittel des 5. Jh. durch christl. Flüchtlinge über Aquileia nach Rom gebracht u. dann dort an der Via Appia bei S. Sebastiano verehrt (vgl. R. Egger: Carinthia 136/38 [1948] 215f). Syneros' Grabstätte in Sirmium war im 4. Jh. von Gräbern umgeben (CIL 3, 10232f; DACL 7, 129f. 150/3). Der gemarterte Diakon Demetrius von Sirmium (Mart. Syr.; Mart. Hieron.) scheint identisch mit dem später von Griechen, Serben, Bulgaren u. Russen verehrten Demetrius v. Thessalonike (G. u. M. Soteriou, Ἡ Βασιλικὴ τοῦ Ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης [Athen 1952]). Seine Reliquien (oder wenigstens sein Kult) könnten ähnlich wie die des Quirinus u. anderer pannonischer Heiliger bei der Flucht von den Romanen in die Fremde mitgenommen worden sein. Berühmt wurden zB. auch die als Quattuor Coronati in Rom verehrten, später als römische Märtyrer in Anspruch genommenen Steinmetzen aus Fruska-Gora (ASS Nov. 3, 748f; H. Delehaye, Études sur le légendier Romain [Brüssel 1936] 64f; Fliche-Martin 2 [1948] 473; Nagy; zu anderen Märtyrern von Singidunum u. Sirmium R. Egger: Carinthia 136/8 [1948] 210f). Aus der Reihe der moes. Märtyrer seien wegen ihres Ansehens u. der Besonderheit ihres Martyriums erwähnt der Soldat Dasius (hingerichtet in Durostorum), dessen Gebeine im 6. Jh., vermutlich bei der Flucht vor den Avaren, nach Ancona gebracht wurden, u. Nicandrus (Durostorum, DACL 11, 502). Bei der Erzählung über Dasius haben wir für die D. das einzige (freilich umstrittene) literarisch bezeugte Beispiel eines Zusammenstoßes zwischen Christentum u. einer orientalischen Religion (F. Cumont: AnalBoll 16 [1897] 5f; Zeiller 110f; DACL 4, 272/83; ebd. 11, 504/6). – Archäologisch ist zwar die Zerstörung mancher heidnischen Heiligtümer in N. u. P. im 3./4. Jh. nachweisbar, doch mit Sicherheit den Christen zuzuschreiben ist sie nur in den Heiligtümern des Mars Latovius bei Teurnia u. im Lavanttal, des Cucullatus von Wabelsdorf, der Noreia von Hohenstein, im Dionysos-Heiligtum u. im Dolichenum von Virunum (C. Praschniker-H. Kenner, Bäderbezirk v. Virunum [Wien 1947] 47f; Noll 49/51), neuerdings im Isis-Heiligtum bei Leibnitz (Modrijan, Frauenberg 28f). Christliche Zerstörung von Mithraea ist in Sarkezi bei Aquincum u. in Linz, nicht schon in Virunum anzunehmen (T. Nagy: BudapRég 15 [1950] 105/19; P. Karnitzsch: Hist. Jahrb. d. Stadt Linz [1955] 280; P. Leber: Carinthia 145 [1955] 186). Alle diese Zerstörungen gehören jedoch erst ans Ende des 4. Jh. Damals entsteht in Savaria die Quirinus-Basilica über dem Capitolium, ebenso die Victorinus-Basilica in Poetovio, in beiden Fällen wohl als Erinnerungsstätte an die Verweigerung des heidn. Opfers durch den Märtyrer (Prümm, Hdb.² 789). – Nach Ausweis der Unterschriftenliste war M. beim Konzil von Nicaea 325 vertreten durch die Bischöfe Dacus (Dardania, wahrscheinlich Scupi), Pistus (Marcianopolis; später 381 Metropole von M. inf.) u. Protogenes (Serdica; später 424 Metropole der Dioec. Dacia; Zeiller 156f); daß mit Theophilus Gothiae ein Bischof der an der Donau sitzenden Goten gemeint ist, läßt sich nicht erweisen (trotz N. Banescu: ByzZ 38 [1938] 416). Aus P. kam nach Nicaea nur ein Bischof, wahrscheinlich der in Sirmium sitzende Metropolit. Teilnahme der Bischöfe von Mursa (vgl. Socr. h. e. 2, 32) u. Poetovio ist nicht nachweisbar (Zeiller 143; E. Schwartz: AbhM 1937, 13; anders Kötting: oben Bd. 2, 1147). Christengemeinden sind um diese Zeit außerdem zu vermuten in Carnuntum (Noll 76f), Cibalae, Savaria, Scarbantia, Siscia, vielleicht auch in Aquincum u. Sopianae (Szilágyi 90). In M. sind auf Grund der Martyrien (dazu DACL 11, 502f) u. bekannter Bischöfe in Axiopolis, Durostorum, Marcianopolis, Noviodu-

num, Ratiaria, Serdica, Scupi, Singidunum, Tomis u. a. Gemeinden anzunehmen (Zeiller 105f; H. Delehaye, Les origines du culte des Martyrs[2] [1933] 246; DACL 7, 121; CIL 3, 14207, 2ff; 26, 14340, 3). Daneben ist sogar eine ländliche Gemeinde bezeugt (Romulianum; Lact. mort. pers. 11, 1).

b. Weitere Ausbreitung u. heidn. Widerstand. Aus den D. (Dardanien) stammt die Dynastie, aus der Constantin u. Julian hervorgingen; der letztere fühlte sich seinen moesischen Vorfahren u. vor allem ihrem Sonnenkult sehr verbunden (J. Bidez, Julian der Abtrünnige[5] [1947] 12f). Unter Julian soll es in Durostorum (M.) durch den Vicarius von Thrakien in Aemilianus nochmals einen Märtyrer gegeben haben (Hieron. chron. ann. Abr. 2379; Theodrt. h. e. 3, 6, 5; Fliche-Martin 3 [1950] 187). Unter Julian wurden in Mursa die vitia temporum, wohl das Christentum, bekämpft (CIL 3, 10648b); auch wurde 361 angeblich noch ,in den Donaustädten' vom Kaiser den heidn. Göttern geopfert (N. Massalsky: ForschFortschr 17 [1941] 239f, der Greg. Naz. or. 4 [PG 35, 620] auf das Mithraeum von Fertörakos mit seinen Spuren eines Menschenopfers bezieht). Noch 388 wurde Theodosius I in Emona (damals zu Italien gehörig) von heidnischen Priestern im Ornat begrüßt (Paneg. lat. 2, 37, 4 B). Von Bedeutung für den heidn. Widerstand war sicher auch Julians Aufenthalt in Sirmium u. Naissus 350/61. Für P. u. M. sind freilich auch Zeugnisse für reiches kirchliches Leben schon vor 375 vorhanden (s. u. VII d u. VIII). Einer umfassenden Christianisierung standen die unsicheren politischen Verhältnisse u. Zwistigkeiten innerhalb der Kirche im Wege (s. u. c). Vor allem im stark mit Barbaren durchsetzten Heer dürften noch erhebliche heidn. Elemente vertreten gewesen sein. Im J. 375 wurde in Carnuntum der Neffe eines Prätorianerpräfekten wegen heidnischer Blasphemie (Eselsanbetung) auf Befehl Valentinians II hingerichtet (Amm. Marc. 30, 5, 11; J. Moreau: AnnInstPhil 13 [1953] 423/31). Noch iJ. 409 war der Befehlshaber von N. u. der Restgebiete von P. der Heide Generides. Vor allem die einheimischen Kulte hielten sich hartnäckig. Es scheint kein Zufall, wenn teilweise bis in die Gegenwart zu verfolgende heidnische Relikte im Volksaberglauben u. im christl. Brauchtum des Gebietes der D. vorwiegend auf einheimische Kulte zurückgehen (dazu u. a. G. Kazarow: PW 6A, 487f; E. Cabey: Vierteljschr. f. Südosteur. 5 [1941] 235f; G. Stadtmüller: Kyrios 6 [1942/43] 63f; R. Egger: JhÖInst 37 [1948] 106; H. Kenner: ebd. 38 [1950] Bbl. 177f; P. Leber: Carinthia 139 [1949] 182f; 141 [1951] 67). Über das zahlenmäßige Wachstum der Christengemeinden in den D. ist fast nichts bekannt. Die Ansiedlung der Goten im 4. Jh. bringt einen Rückschlag. Die Situation danach läßt der Bericht über Sabas' Martyrium erkennen (H. Delehaye: AnalBoll 31 [1912] 216/21): diese meist heidn. Goten wohnen in Dacia auf dem Lande, die romanisierten Christen vereinzelt dort, zumeist aber in den Städten, wo sie gemeinsam die Feste begehen (zu den gotischen Siedlungen Vetters 49/57). Eine Analogie für P. (in Iovia) erörtert R. Egger: JhÖInst 21/2 (1922/4) 327/41 (wozu aber Alföldi, Spuren 165). In Dacia medit. missioniert um 400 Nicetas v. Remesiana (Zeiller 558). Erst im 5. Jh. hat das Christentum allenthalben auch das flache Land erfaßt, bei Romanen wie bei Germanen (Gegend des Plattensees, s. VIII). Die Reste frühchristlicher Bauten (Noll 82f) u. Spuren der Zerstörung heidnischer Kultstätten (s. VII c) lassen für N. schließen, daß seit dem letzten Viertel des 4. Jh. die Christengemeinden stärker anwuchsen u. gewaltsam gegen die Heiden vorgegangen wurde. Ähnliches läßt sich auch für P. u. M. vermuten (so bemüht sich zB. Martin v. Tours 356 in seiner Heimat Savaria, teils vergeblich, um Bekehrung). Um 480 konnte N. rip. als fast ganz christianisiert gelten (Eugipp. v. Sev. 1. 2. 11/13. 22. 24). Freilich gab es damals noch Zellen heidnischen Glaubens (Cucullae; ebd. 11); noch mehr wohl in den schwer zugänglichen Teilen von N. med. Dagegen scheinen P. u. M. beim Einbruch der Avaren weitgehend christianisiert (Alföldi, Spuren 166/9). – Nachrichten über Mönchtum in den D. sind sehr spärlich. Denkt man daran, wie verhältnismäßig spät das Mönchtum in Kpel u. im Westreich Fuß faßte, so scheint es wenig glaubhaft, wenn Paulin. v. Nola (c. 17, 261f) um 400 von zahlreichen Klöstern in M. spricht. Mönche der mösischen Provinz Scythia, zunächst unterstützt durch ihren mächtigen Landsmann Vitalianus (E. Stein 2, 178f. 227f), hatten in Glaubensstreitigkeiten unter Justin I u. Justinian I, dessen Freunde sie waren, größeren Einfluß (Fliche-Martin 4 [1952] 41f. 429f). Ihre hervorragendsten Vertreter waren Dionysius Exiguus (E. Stein 2, 141f), Johannes Maxentius, der lateinisch schrieb, u. Leon-

tius, von dem allein man auch nach 527 noch hört (vgl. H. v. Schubert, Gesch. der christl. Kirche im Frühmittelalter [1921] 83f. 110f; A. Vasiliev, Justin I [Cambr. Mass. 1950] 190f; B. Altaner: HistJb 72 [1952] 568/81). In N. hielt das Mönchtum spätestens in den Tagen Severins (2. Hälfte des 5. Jh.) seinen Einzug: Klostergründungen bei Favianis u. Boiodurum (Eugipp. v. Sev. 4, 6; 19, 1; 20, 4; 43). Ihm kann nach Eugipp. 9, 4; 43 geradezu die Organisation des Mönchswesens in N.rip. zugeschrieben werden (ebenso wie die des kirchl. Lebens mit Reliquienkult, Seelenmessen, Fastenzeiten: Noll 122). In M. hatte vielleicht Nicetas v. Remesiana eine ähnliche Bedeutung (H. G. Opitz: PW 17, 179f m. Lit.); er legte zuerst das apostol. Glaubensbekenntnis aus; die sog. Regula magistri wird ihm jedoch heute nicht mehr zugeschrieben (Fr. Renner: StudMittGeschBenOrd 62 [1950] 86/195). Klosteranlagen des 4./6. Jh. sind aus den D. bisher nicht bekannt. – Einen Eindruck von der Intensität der Christianisierung der D. gibt außer den Kirchenbauten (s. VIId) die Verbreitung von christlichen Inschriften u. Gegenständen der christl. Kleinkunst. Doch ist bei den letzteren, vor allem den jüngsten, auch mit einer Verschleppung durch einbrechende Barbaren von anderen Reichsprovinzen her zu rechnen, so bei den Kästchen-Beschlägen aus P., die heidnische u. christliche Motive mischen oder bei Gürtelschmuck (G. Supke: RQS 27 [1913] 164; DACL 13, 1062f; Szilágyi 113); Import können auch gnostische Gemmen sein (Condurachi 5). Die Belege aus N. u. dem österreich. Anteil an P. behandelt Noll 71/112; dazu kamen neuerdings ein Grabstein in Wien (A. Neumann: Pro Austria Romana 4 [1954] 41) u. eine Inschrift von Schwechat (ebd. 42); zu jenem Grabstein u. zum Grab unter der Jakobskirche von Wien-Heiligenstadt A. Neumann: Carinthia 146 (1956) 460/1; als Märtyrergrab ist dies jedoch nicht erweisbar. Die Funde aus Ungarn, vielleicht beginnend mit dem Grabstein CIL 3, 3551 (vor 350?), bespricht T. Nagy (Sz. Istvan Emlekkönyo 1 [1938] 29/145; ArchErt 3, 5/6 [1944/5] 266/82; 76 [1949] 80/4; dazu Pavlovics: Acta Savariensia 1 [1943]; A. Regnier: Sz. Marten elete [Budap. 1944] 221/57; A. Mócsy: ArchErt 82 [1955] 64/70 [Matrica]; über eine Marmortischplatte aus Csopak E. Thomas: FoliaArch 6 [1954] 74/85. 205f; Neupublikationen in E. Thomas, Archäolog. Funde aus Ungarn [Budap. 1956] 54/6). Für M. liegen noch keine Sammlungen vor: Kleinfunde von Remesiana DACL 7, 158; Paternus-Schüssel bei R. Netzhammer: Strena Buliciana (1924) 404; Funde von Dinogetia: StudiCercet 3 (1952) 399f; 5 (1954) 161; Dacia 11/2 (1948) 303; Funde von Sucidava D. Tudor: MaterArch 1 (1953) 715/20; Reliquiare in Sarkophagform aus Orchovo bei Odessus u. Sofia veröffentlichte E. Dyggve: ZKG 39 (1940) 105. Eine runde Mensa mit Akklamation des Christogramms (von Victoriae getragen) aus Odessus wird F. Gerke veröffentlichen (Abh. Mainz).Nur selten ist eine Datierung möglich, etwa beim Vorkommen des Christogramms oder durchbrochener Inschriften, kaum aus stilistischen Gründen; zum Ikonographischen vgl. Kadar für P. Schon in nachrömische Zeit gehören der Import einer kopt. Lampe nach Ost-Ungarn (Tapiogyorge; vgl. G. László: FoliaArch 1/2 [1939] 110/5; A. Alföldi: ArchErt 3, 3 [1942] 255/8; M. Macrea: Dacia 11/2 [1948] 290/2). An der unteren Donau kommen auch Funde der byzantin. Wiedereroberungszeit vor (Kreuz von Argamum bei P. Nicorescu: In Memoria V. Parvan [Bukar. 1934] 222/5). Christliche Grabsitten sind i. a. den Befunden nicht zu entnehmen (eine lat. Grabmulta aus Tomis bei Netzhammer aO. 410). Die Beigabe von Krug u. Becher in P. wird als christlicher Brauch betrachtet (E. Bonis: BudapRég 14 [1945] 571). Sarkophage mit christlichen Motiven fanden sich in Virunum, Siscia u. Singidunum (Noll 44; DACL 7, 146: Pastor bonus; B. Saria: Starinar 3, 8/9 [1933/4] 75: Jonas; dazu Inschriften von Siscia: CIL 3, 3996; Hoffiller-Saria 240). Grabkammern mit christlichen Symbolen u. Darstellungen, zT. den cellae trichorae (s. VIId) verwandt, sind in Tomis, Serdica u. vor allem Sopianae aufgedeckt worden (Netzhammer 406; S. N. Bobcev: BullInstArchBulg 14 [1940/2] 238/49; K. Majtev, La peinture de la nécropole de Serdica [Sofia 1925]; E. Dyggve, Das Mausoleum v. Pecs [1935]; s. o. Bd. 2, 946c; G. Göstzonyi: ArchErt 3, 2 [1941] 56/61; 3, 3 [1942] 196/206; F. Gerke: Forsch. z. Kunstgesch. u. christl. Archäol. 1, 1 [1952/4] 115/37; 2, 147/99 m. kunstgeschichtlicher Einordnung der Fresken v. Sopianae-Pecs, von denen die Petrus-Paulusdarstellung für die Verbindung der Apostelfürsten in Aquileia und danach im Balkanraum wichtig ist). Zu ihnen stellt sich neuerdings, ebenfalls durch Akklamation

des Christogramms durch Petrus u. Paulus im gleichzeitigen Fresko des 4. Jh., eine christl. Grabkammer in Naissus (= Nisch; L. Mirković: Starinar 5/6 [1954/5] 53/72; Gerke aO.); mit anderen am selben Ort setzt sie die heidn. Tradition der Zusammenordnung von Grabkammern des Heroon-Typs zu Friedhöfen fort.

c. Kirchl. Organisation u. kirchl. Leben. Beim Konzil von Nicaea sahen wir die D. nur durch wenige Bischöfe vertreten (vgl. VIIa). Entsprechend der hier beschlossenen Kirchenordnung wurde sicher auch in den D. erstrebt, eine Kirchenorganisation zu schaffen, welche der weltlichen Verwaltungseinteilung entsprach. Unsere Quellen lassen freilich nur Vermutungen darüber zu, wie weit ein solches Ziel erreicht wurde (zu weitgehende Schlüsse bei Zibermayr u. E. Schaffran: Archiv f. Kulturgesch. 37 [1955] 19, 11 u. 21f; so läßt sich etwa die Gründung eines Bistums Salzburg [Iuvavum] erst um den Beginn des 8. Jh., also längst nach Ende der Römerzeit erweisen). Im letzten Viertel des 4. Jh. unterstanden die Bistümer von N. u. P. Mailand, das unter Ambrosius zu einer Art Obermetropole der italo-illyrischen Provinzen geworden war (Fliche-Martin 3, 472f). Mailand hatte auch der Bischof von Sirmium zu gehorchen, der sich ‚caput totius Illyrici' nannte u. zu dessen Dioecese N., P. u. Dalmatien gehörten. Norische Bischöfe werden erstmals 343 anläßlich des Konzils von Serdica, als Anhänger des Athanasius, erwähnt (Athan. apol. 1, 36. 37; hist. ad mon. 28 [PG 26, 312. 725]). Mit Namen, ungefährer Lebenszeit u. Sitz sind uns nur ganz wenige bekannt (Zeiller 129f; Hoffiller-Saria 16): aus dem 4. Jh. nur Bischöfe von Poetovio (das nun zu P. gehört), aus der 2. Hälfte des 5. Jh. Bischöfe von Lauriacum u. Teurnia, aus der 2. Hälfte des 6. Jh. Bischöfe von Teurnia, Aguntum, Celeia. Ohne Namen aus dem Ende des 6. Jh. noch die Bischöfe von Scaravaciensis (aus Kärnten, nicht näher lokalisierbar; R. Egger: Festschrift Reinecke [1950] 59; Schaffran aO. 21 erwägt ohne Beweiskraft Iuenna) u. vielleicht Virunum (Polaschek 1027). Bodenfunde lassen außerdem vom 5. bzw. 6. Jh. an Bischofssitze in Aguntum, Virunum u. Iuenna vermuten (Zeiller 184; F. Jantsch: Carinthia 139 [1949] 109). Spätestens in der 2. Hälfte des 6. Jh., wahrscheinlich aber schon im 5. hatte Aquileia die kirchl. Oberhoheit über N. (Noll 69f; Schaffran aO. 26f). Während hier nach den politischen Verhältnissen im 4. Jh. Sirmium maßgebend gewesen war, dürften seit den Erschütterungen gegen Ende des 4. Jh. u. dem steigenden Einfluß aquilejensischer Bischöfe die Impulse von Aquileia ausgegangen sein, was auch im norischen Kirchenbau zum Ausdruck kommt (Noll 128; erst 811 beschränkt Karl d. Gr. Aquileia auf das Land südlich der Drau). Die bedeutendste Persönlichkeit des frühchristl. N. war kein Bischof, sondern der hl. Severinus (gest. 482), dessen segensreiches Wirken in der Notzeit der 2. Hälfte des 5. Jh. durch die 511 erschienene Lebensbeschreibung des Eugippius bekannt ist (dazu R. Noll, Das Leben des hl. Severin [Linz 1947]; ders.: Mitt. Öst. Inst. f. Geschichtsforschung 59 [1951] 49f). Außer den Anfang des 4. Jh. bestehenden Bischofssitzen (vgl. VIIa) gab es um 375 in P. noch die Bistümer Savaria, Iovia u. Mursa, vielleicht auch Carnuntum (Bodenfunde; vgl. Noll 75f) u. Sopianae (Nagy, Gesch.). Zur Kirchenprovinz P. gehörte damals noch Emona (politisch seit c. 160 bei Italien; Pavan, Prov. 432). Nach dem Verlust weiter Teile von P. sind aus der ersten Hälfte des 5. Jh. nur Bischöfe von Sirmium bekannt. Dies Bistum gewann durch die Eingliederung ins oströmische Reich (424/37) hohe kirchliche Bedeutung (J. Zeiller: OrChrPer 13 [1947] 669/74). Dagegen kennen wir im 6. Jh. wieder Bischöfe in Siscia, Scarbantia, Sirmium u. den Bischof der in P. angesiedelten Gepiden; ferner läßt sich ein Bischof in Bassianae vermuten (Zeiller 138f; László 130f). Viel mehr Bischöfe sind uns aus M. bekannt. Entsprechend der Provinzeinteilung gehörte das frühere M. inf. seit c. 350 zur Dioecesis Thracia (Metropole Philippopolis), die jurisdiktionell dem Patriarchen von Kpel unterstand, während die dakische Dioecesis (Metropole Serdica) wie P. zu Mailand, im 5./6. Jh. dann zum päpstlichen Vikariat Thessalonike gehörte (Fliche-Martin 5, 58f). Seit 325 kamen bis c. 375 noch Bischöfe in Viminacium (spätestens 424 Metropole der M. sup.), Singidunum, Ratiaria (spätestens 424 Metropole der Dacia rip.), Naissus, Oescus, Tomis u. a. dazu (meist durch das Konzil v. Serdica 343 bekannt). Tomis ward die Metropolis der Provinz Scythia (als Constantiana). In Nicopolis (M. inf.) saß seit c. 350 der arianische Bischof der Goten (bis 383 Ulfilas). Im 5./6. Jh. lernen wir noch Bischöfe aus etwa 10 weiteren Städten kennen (Einzelheiten Zeiller 148/73.

447f). Die namentliche Erwähnung eines Bischofs, insgesamt sind es ja nur wenige, kann lediglich als terminus ante für Bestehen eines Bistums gelten. Ebenso ist auch nicht gesagt, daß ein Bistum aufgelöst ist, wenn kein Bischof mehr genannt wird (zB. sind Bischöfe von Castra Martis u. Oescus nur zu 343, von Pautalia nur zu 516 erwähnt). Vor allem in M. sup. u. der Dacia rip. besteht die Möglichkeit, daß infolge politischer Wirren Bistümer im 5. Jh. längere Zeit unbesetzt blieben. Die Zeit Justinians I brachte auch der kirchlichen Organisation einen Wiederaufbau. Nach dem Tode des Kaisers kennen wir Bischöfe nur noch aus Singidunum (vielleicht Ende 6. Jh.), Serdica (zuletzt 594), Novae (zuletzt 594) u. Iustiniana Prima (zuletzt 602). Diese Stadt entstand erst durch Justinian aus seinem Geburtsdorf Taurisium u. wurde von ihm 535 zur Metropolis der Dioecesis Daciae erhoben (Iust. Nov. 11; Plan: FastiArch 5 [1952] 520). Die Auffindung eindrucksvoller Kirchenbauten spricht für die Lokalisation in Caricingrad 30 km w. von Leskovac (zu den Funden: D. Mano-Zisi, N. Petrovic: Starinar 2, 3/4 [1955] 127f). Im großen Kirchenstreit des 4. Jh. zwischen Athanasius u. Arius (*Arianer) spielten P. u. M. eine hervorragende Rolle (DACL 7, 162/77). Bei dem für die spätere Spaltung zwischen Ost- u. Westkirche bedeutsamen Konzil von Serdica im Jahre 342 oder 343 (vgl. W. Schneemelcher: Evang. Theologie, Sonderheft E. Wolf [1952] 83/104; zur Datierung Fliche-Martin 3, 123) war zwar noch die Mehrheit der pannonisch-mösischen Bischöfe auf der Seite des Athanasius, aber umgekehrt gehörten seither Valens v. Mursa (Bischof 335/381; W. Enßlin: PW 7A, 2141f) u. Ursacius v. Singidunum zu den hervorragendsten Streitern der Gegenseite. Ihre Glanzzeit hatten sie (bes. Valens) während der Alleinherrschaft des Constantius II nach dessen Sieg über Magnentius bei Mursa (arianische Inschrift von Pautalia: Kalinka 194; DACL 7, 1518). Eine eigene, ebenfalls von der nicänischen abweichende, Lehre entwickelte um 345 Photinus v. Sirmium (bis 351 Bischof; Zeiller 260f; J. P. Kirsch, Kirchengeschichte 1 [1930] 393f; T. Nagy: Oriens antiquus 1 [1945] 30ff). In Sirmium, das jetzt in kurzer Zeit drei Konzile in seinen Mauern sah (351, 357, 358) u. so den Höhepunkt seiner kirchengeschichtlichen Bedeutung erreichte (Zeiller 289), war seit 351 Germanius Bischof, ebenfalls ein Arianer (abgefallen 366). Mit der zentralen Bedeutung von P. war es freilich bald zu Ende: einmal da die Orthodoxie um 375 wieder die Oberhand gewann (Konzil v. Sirmium zwischen 375 u. 378), zum andern der politische Zusammenbruch erfolgte (Ambros. fide 2, 16, 139f gibt dem Arianismus Schuld am Barbareneinbruch). In M. blieb die Stellung der Arianer, begünstigt durch den Arianismus der seit 378 angesiedelten Barbaren, stark: Auxentius v. Durostorum (um 383) u. Palladius v. Ratiaria (J. Zeiller: CRAcInscr 1918, 172/7) waren die markantesten arianischen Persönlichkeiten neben dem Goten Ulfilas, dessen Sitz auch nach seinem Tode Mittelpunkt der Arianer blieb (Sozom. h. e. 7, 17). Ambrosius ep. 2 betont die Widersätzlichkeit dieses Gebiets. Vom kirchlichen Leben hier an der unteren Donau erfahren wir aus den lateinisch abgefaßten Schriften des Bischofs Nicetas v. Remesiana (A. E. Burn, Niceta of Remesiana [1905]; Bardenhewer 3, 598ff; vgl. VII b). Schriftstellerisch tätig war auch der als Asket gerühmte u. bei den Hunnen in hohem Ansehen stehende Bischof Theotimos v. Tomis (W. Enßlin: PW 5A, 2255; László 133). Beide Bischöfe waren um 400 bemüht, den katholischen Glauben bei Einheimischen u. Barbaren zu fördern. Innerkirchliche Zwistigkeiten erlebte M. auch nach Niederwerfung des Arianismus immer wieder: so mußte die Orthodoxie um 400 gegen Lehren des Vonosus v. Naissus ankämpfen, gewann der 431 als ketzerisch verurteilte Nestorius v. Kpel in M. starken Anhang (bes. Dorotheus, Metropolit v. Marcianopolis, DACL 7, 177). Im 5. Jh. wirkte sich seit der Übersiedlung des Prätorianerpräfekten von Sirmium nach Thessalonike (s. III) die Doppelunterstellung der Präfektur *Illyricum unter den oström. Kaiser u. den (west-) röm. Papst auf die kirchl. Verhältnisse der D. aus. Dabei standen die D. im acacianischen Schisma (ebenso wie Epirus) stärker zu Rom als der Südteil von Illyricum (Briefe der Päpste Gelasius ep. 26 vJ. 494 u. Hormisdas ep. 9 vJ. 515; E. Stein 2, 115f. 183). Die Bischöfe von Serdica, Naissus u. Pautalia wurden von Kaiser Anastasius 516 in Kpel eingekerkert, erst 518 wurde der Friede wiederhergestellt (DACL 7, 177f; Fliche-Martin 4, 429; E. Stein 2, 185. 226/8); dabei war das Gebiet der unteren Donau am stärksten für den Monophysitismus anfällig gewesen (Hormisd. ep. 9). In Dacia medit. gab es auch damals um Aquae noch Anhänger des Vonosus, die von dort aus auch

Germanenmission betrieben hatten (R. Egger: Festschr. Reinecke [1950] 57f). Die Einsetzung eines Metropoliten oder Exarchen in Iustiniana prima sollte auch der Beseitigung dieser Häresie dienen (Iustin. Nov. 11). Er erscheint fortan auch oft in den Beziehungen von *Illyricum zum päpstlichen Stuhl als Oberhaupt des lateinischen, aus den D. hervorgegangenen Nordteils von Ill. – Größere Bedeutung für die D. hatte noch der mit dem Nestorianismus geistig zusammenhängende sog. ‚Dreikapitelstreit', seit der 2. Hälfte des 6. Jh. (Zeiller 396f). Um 550 verneinte ein erheblicher Teil der mösischen Bischöfe die Verurteilung der drei Kapitel; die restlichen Bischöfe von P. u. N. (Teurnia nun als Tiburnia, Aguntum, Celeia, Siscia, Scarbantia) standen hinter ihrem Oberherrn, dem Metropoliten v. Aquileia (seit c. 579 in Grado), dem hartnäckigsten Gegner der Verurteilung. Im J. 591 schrieben diese Bischöfe an Kaiser Mauricius (MG Ep. 1, 1, 17f; Egger aO. 57).

d. Kirchenbauten. Da die Inschriften u. die Notizen in der Literatur (s. Condurachi 22f) sehr spärlich sind, gehören die Reste altchristlicher Kirchenbauten zu unseren bedeutsamsten Zeugnissen für das frühe Christentum in den D. (Aufzählung DACL 12, 1615 zT. überholt). Für weite Teile der D. hat die archäologische Forschung erst in den letzten Jahrzehnten intensiver eingesetzt. Immer mehr bestätigt sich durch die Grabungen die aus der Vita Severini (beachte Eugipp. 1, 2. 4; 11, 2; 15, 1; 22, 1 u. ö.) herzuleitende Annahme, daß in der zweiten Hälfte des 5. Jh. in den D., soweit sie noch unter römischer Herrschaft standen, selbst an kleineren Orten, Kirchen vorhanden waren. Die ältesten Reste christlicher Architektur in den D. gehören frühestens in die Zeit Constantins, so die Friedhofsbasilika in Tropaeum Traiani (Sozom. h. e. 6, 21; Zosim. 4, 40; Netzhammer 183). In Troesmis findet sich einmal der syrische Typus der eingewölbten einschiffigen Basilika (Barnea 224. 237). Dem 4. Jh. gehören der Vorgängerbau der sog. Marmorbasilika u. vielleicht noch die Basilica forensis in Tropaeum an (Barnea 225/6), ebenso wohl die Kastellkirche von Ulmetum (ebd. 228). Alle übrigen Stadtkirchen der Prov. Scythia stammen wohl aus dem 5./6. Jh. Nur eine von ihnen hat ein Querschiff (sog. byzantin. Basilika mit Krypta in Tropaeum). Nur die von Justinian um 530 in Marmor erneuerte sog. Marmorbasilika von Tropaeum besitzt ein Atrium u. an diesem die Bischofswohnung, dazu in jedem Bauzustand ein Baptisterium (Barnea 238. 241); diese Kirche kann als Bischofskirche gelten, auch wenn kein Bischof der Stadt bezeugt ist. Basiliken haben auch die Städte Dionysopolis, Istrus, Argamum, Abrittus, Callatis (Sauciuc), Ibida (um 580), Troesmis, Capidava u. Axiopolis. Bezeugt sind Basiliken weiter in Tomis u. Bizone (Sozom. h. e. 6, 21; Barnea 237). Hinzugekommen ist neuerdings die Kirche von Dinogetia (StudiCercet 5 [1954] 161). Im heute bulgarischen Teil der Schwarzmeerküste der D. standen Kirchen in Odessus u. im jetzigen Erite (Netzhammer 207; E. Condurachi: StudiBiz 6 [1940] 83f; S. Pokrovski: BullInstArchBulg 14 [1940/2] 252/5). Baptisterien fanden sich hier in Odessus, ferner in Tropaeum, Argamum, Axiopolis, Istrus, Ulmetum, Callatis. Friedhofskirchen sind in Tropaeum, Axiopolis u. Istrus festgestellt worden (bezeugt für Tomis: Zosim. 4, 40; Barnea 222/4). Damit herrschte in M. inf. die Basilikaform vor. Das blieb so auch, als im 6. Jh. die Basilika in Kpel durch die Gewölbe-Architektur verdrängt wurde. Derselbe Typus findet sich in M. sup. in der Kastellkirche von Drobeta u. den Kastellkirchen justinianischer Anlagen in der Umgebung von Naissus (V. Barcacila, Drobeta [Bukar. 1932] Abb. 74) u. bei Sauciuc (A. Orssich-Slavetich: Starinar 1, 11 [1936] 170; A. Deroko: ebd. 2, 1 [1950] 175/81). Auch das Brückenkopf-Kastell Sucidava hat über Resten des 5. Jh. eine Apsidalkirche (D. Tudor: MaterArch 1 [1953] 699/701; I. Barnea: Rev. Sud-Est Europ. 23 [1946] 382). In Ravna am Timok dagegen fehlen noch Spuren; hier setzt E. Honigmann: AnnInstPhil 7 (1944) 41/54 das nach Iustin. Nov. 11 neugegründete Bistum Meridion an. Unsicher ist das Alter der Sophienkirche von Ulpiana wie einer Kirche in Lece (DACL 7, 158; N. Zdravkovic: Starinar 2, 3/4 [1955] 186/90; K. Petkovic: ebd. 1, 14 [1939] 15f). Im einst thrakischen Teil von M. sind frühchristlich der Vorgängerbau der Sophienkirche von Serdica u. Kirchen in der Nachbarschaft (B. Filov, Kirche St. Sophia [Sofia 1913]; S. Pokrovski: SemKondak 5 [1932] 243/50: Mosaiken; V. Ivanova: BullInstArchBulg 8 [1934] 220/9; 10 [1936] 211/5; DACL 7, 155). Für Pautalia ist eine arianische Kirche, für Serdica ein Oratorium bezeugt (Kalinka 194; CIL 3, 14207, 21). Ihre höchste Voll-

endung hat die Kirchenbaukunst in M. dank Justinians Stiftungen für seinen Heimatort gefunden in Iustiniana prima (D. Mano-Zisi: Starinar 2, 3/4 [1955] 127f. 130f. 154. 169ff); hier weist die eine der beiden Kirchen Krypta u. Atrium auf, die andere Mosaiken mit heidn. u. christl. Motiven; Carizingrad hat auch ein Baptisterium (nicht Martyrium) u. einen Bischofspalast aufzuweisen (P. Lemerle: RevÉtByz 8 [1952] 255; Starinar 1, 14 [1939] 3ff). Zu den geschichtlichen Problemen vgl. W. Sas-Zaloziecky, Die byzantin. Baukunst in den Balkanländern u. ihre Differenzierung unter abendländischen u. islamischen Einwirkungen (1955) 1ff; D. Mano-Zisi, N. Petrovic: Starinar 2, 1 (1950) 127f. – In P. kennen wir die frühe Form der Hauskirche aus der Militärstadt Aquincum u. vielleicht aus Ulcisia (ArchErt 3, 1 [1940] 246/56; BudapRég 13 [1943] 552/7; Szilágyi 90). Frühe Spuren der Märtyrerverehrung haben wir hier in den cellae trichorae (oben Bd. 2, 950f; A. Grabar, Martyrium 1 [Par. 1946] 94. 108f). Eine solche ist wie in Sirmium (Zeiller 190) im Friedhof der Militärstadt von Aquincum (jetzt Raktarstraße) bald nach 360 errichtet (DACL 13, 1060; Szilágyi 113), vor allem aber aus Sopianae bekannt (DACL 5, 2715f; T. Nagy: RM 41 [1926] 131; G. Gosztonyi: ArchErt 3, 2 [1941] 56/61; 3, 3 [1942] 196/206). Weitere cellae trichorae finden sich im ländlich besiedelten Gebiet am Plattensee (Kisdiva Puszta, Sarisap; DACL 13, 1049; Nagy: ArchErt 45 [1931] 29). Eine apsidale Friedhofskirche hat Aquincum bei der Zivilstadt (Szilágyi 90), Sirmium deren drei (DACL 12, 1616), eine Fenekpuszta (DACL 13, 1061; G. Gosztonyi: ArchErt 3, 5/6 [1944/5] 251/65 hier mit Diakonikon u. Prothysis), desgleichen Kekkul am Plattensee (mit Atrium, zwei Kirchen nebeneinander: DACL 13, 1061). Bedeutsam sind die Quirinus-Basilika von Savaria neben einer cella trichora (oben Bd. 2, 951) u. die große Anlage einer Doppelkirche mit Bischofspalast in der Zivilstadt von Aquincum in der Form der Saalkirche (zu dieser Nagy: ArchErt 3, 1 [1940] 252; Szilágyi 90. 113 mit dem Stadtplan; zu jener J. Pavlovics, La Basilica di S. Quir.: Corvina 2 [1938] u. Acta Savariensia 1 [1943]). Auch die Hauskirche von Aquincum ward zur Basilica umgestaltet. Am Rande von P. sehen wir in Celeia einen Apsidalbau (DACL 7, 143; dazu Kapitell bei B. Saria: Starinar 1, 8/9 [1933/4] 12), in Poetovio eine Friedhofskirche (jetzige Pfarrkirche) u. eine späte Kastellkirche (B. Saria: PW 21, 1176). In N. hielt sich die wohl von Süden her (aus Aquileia) übernommene Form der apsidenlosen Saalkirche bis nach 400. Unter den Apsidalkirchen sind verschiedene Typen vertreten. Charakteristisch für N. ist die halbkreisförmige Priesterbank (aus Aquileia oder Dalmatien übernommen), die sich auch in Moesia II u. Scythia findet (Argamum, Querschiffsbasilika von Tropaeum: Barnea 235). Saalkirchen sind in den Friedhöfen von Aguntum, Teurnia, auf dem Hemmaberg, Grazerkogel u. Lavant aufgedeckt, neuerdings auch in Lauriacum u. zuletzt in Klosterneuburg (R. Egger: Pro Austria Romana 4 [1954] 36f). Nach dieser Verbreitung wird der Typus der norische genannt (Egger, Kirchenb.; ders., Studi di ant. crist. 8 [1934] 287/92; Noll 129f; zur Klerusbank darin E. Dyggve: Carinthia 143 [1953] 298/309; zur Lage des Altars G. Brusin: ebd. 272/97 = Festschrift R. Egger 1 [1952] 41/52 bzw. 212/35). Eine Frühform davon stellt auf pannonischem Gebiet der Betsaal von Donnerskirchen (Noll 73f) dar, wohl auch der Holzbau, der unter St. Florian bei Linz angenommen wird (L. Eckhart: Oberösterr. Heimatblätter 8 [1954] 187/200; Pro Austria Romana 4 [1954] 26), eine Analogie zu Severins Holzkirche im raetischen Quintanis (Künzing; Eugipp. 15). Problematisch sind die Befunde in Au am Leithagebirge, in Klosterneuburg (Asturia), Wien-Heiligenstadt (Noll 75. 80/2), auch noch in der Wiener Peterskirche (ebd. 78f), die sämtlich in Pannonia I lagen (Winter). Die letztere Kirche eröffnet die Reihe der Apsidalkirchen, zu der in N. die Bauten auf dem Hemmaberg u. Ulrichsberg, dem Hoischhügel u. dem Duel bei Feistritz an der Drau gehören, der letztere als dreischiffige Kirche die Parallele zur Friedhofskirche von Teurnia (Noll 130). Nur aus einzelnen Baugliedern ist das Vorhandensein von Kirchen in Wien-Schwechat (Pro Austria Romana 4 [1954] 42), Salzburg (Noll 88) u. Parndorf (B. Saria: Burgenländ. Heimatbl. 17 [1955] 95) zu erschließen; andere Fälle widerlegt R. Noll: Unsere Heimat 27 (1956) 90/2; Mitt. Ges. Salzbg. Landeskunde 96 (1956) 199/205. Eine Apsidalkirche auf dem Georgenberg bei Krems (Tutatio) harrt noch der Bestätigung (H. Vetters: Pro Austria Romana 6 [1956] 37f; K. Holter: Österr. Zschr. f. Kunst 10 [1956] 16/26). Eine Notlösung als Kirchenbau stellt, wieder in P., der Einbau einer dreischiffigen Anlage mit Baptisterium in das

Südtor des sog. 2. Amphitheaters der Zivilstadt von Carnuntum dar (Noll 76/8; bereits aus dem 4. Jh.?). Baptisterien sind sonst in N. auf Duel u. Hemmaberg sowie Lavant belegt, Grabkapellen wie in Sopianae (Pecs, o.VIIb) auf dem Tscheltschnigkogl bei Villach (Noll 92. 103), eine Variante der cella trichora in Aguntum (E. Swoboda: JhÖInst 29 [1934] 81/91). Die geschichtliche Entwicklung einer Kirche ist in Teurnia u. durch die neuen Grabungen in Lavant zu beobachten (R. Egger, Teurnia[4] [Klagenfurt 1955]; F. Miltner, Aguntum u. Lavant [Baden 1957]; JhÖInst 41 [1954] Beibl. 43/84). Die Friedhofskirche von Teurnia ist durch Anfügung von Umgängen mit Gräbern schließlich zur ,église cloisonnée' geworden (J. Baltusaitis, L'église clois. [Paris 1941]). In Virunum gibt es nur Bauglieder von einer Kirche (R. Egger: Carinthia 139 [1949] 181f). – Insgesamt bieten die D. das Bild einer regen Kirchenbautätigkeit im 4. Jh., an der unteren Donau auch im 6. Jh. trotz der politischen Erschütterungen dieser Zeit. Die Ausstattung der Kirchen mit Fußboden-Mosaiken wie der Grabkapellen mit Fresken unterstreicht die Leistungsfähigkeit der Künstler wie die finanzielle der Bauherren: in N. Mosaiken von Teurnia, vom Hemmaberg bei Iuenna u. vom Ulrichsberg bei Virunum (Noll 97ff. 108ff. 129), im alten Moesien in Iustiniana prima wie in Tropaeum Traiani (o. VIIc), in P. in Celeia u. Savaria (CIL 3, 13468. 4222), in Serdica (S. Pokrovski: SemKondak 5 [1932] 243/50). In die Spätantike gehört auch der Kopf des 5. Jh. von einem Monument in Celeia bei J. Klemenc: Arkeoloski Vestnik Acad. Slovac. 3 (1952) 99/107.

VIII. Christentum u. Einbruch der Barbaren. Die seit Mitte des 4. Jh. vor allem in P. u. M. einströmenden Barbaren waren zwar weitgehend keine Heiden mehr, aber die meisten, zB. die West- u. Ostgoten, waren Arianer (H. E. Giesecke, Die Ostgermanen u. der Arianismus [1939]; Fliche-Martin 3, 49f bzw. 4, 369f). Arianer waren auch die seit c. 450, vor allem in N. rip., eindringenden Rugier (Eugipp. 8. 17. 31); dagegen waren die nachdrängenden Alamannen, Thüringer u. Herulen noch gar nicht missioniert (Eugipp. pass.). Nur geringen Erfolg erzielte die Mission bei den Hunnen (seit Anfang 5. Jh. in P.), fast keinen bei den seit 568 sich ausbreitenden Avaren (László). Mochte man zu Beginn des 5. Jh. auch noch die Hoffnung aussprechen, daß die Barbaren mit ihrem Einbruch ins Reich sich dem christl. Glauben zuwenden würden (zB. Oros. 7, 41, 48; dazu Erfolge der Barbarenmission durch Nicetas in M. u. später durch Severin in N.), so gingen doch der größte Teil von P. u. N. rip. zugleich mit ihrer Trennung vom Reich auch dem Christentum verloren. Dies veranschaulicht Eugippius in der Vita Severini: ,Zufolge einer Weisung seines Bruders (Odovakar) befahl nun Onoulf sämtlichen Römern, nach Italien abzuwandern . . ; der ehrwürdige Lucillus, damals unser Presbyter . . ., ließ sodann die Grabstätte (Severins) öffnen . . . Man wechselte . . . das Linnen u. barg den Leib des Verblichenen in dem schon vor geraumer Frist gezimmerten Sarg; dann legte man ihn auf einen Wagen u. bald führte ihn ein Pferdegespann fort. Mit uns zogen den gleichen Weg die ganzen Provinzbewohner, die nun die Ortschaften am Donaustrande verließen, nach verschiedenen Gegenden Italiens pilgerten u. dort neue Heimstätten erhielten. Den Leib des Heiligen aber brachte man . . . in ein Kastell namens Mons Feletrus' (44, 5/7; übers. v. M. Schuster; vgl. 31, 6; 40, 4f). Ähnliche Nachrichten über Flucht vor den Barbaren besitzen wir auch aus anderen Gegenden der D. (vgl. o. VIIa; R. Egger: Carinthia 136/8 [1948] 215f). Neben frommen Christen, die mit den Reliquien ihrer Heiligen die Heimat verlassen wollten, dürften vor allem die wohlhabenderen Bevölkerungsschichten an der Evakuierung beteiligt gewesen sein. Durch die archäologische Forschung läßt sich zwar in N. u. P. an vielen Orten eine kontinuierliche Besiedlung feststellen, doch scheint hier kaum eine Stadt als Stadt im Rechtssinne des antiken Gemeindestaates im Mittelalter fortgelebt zu haben (vgl. H. v. Petrikovits: Trierer Zschr. 19 [1950] 72f; M. Hell: Archaeol. Austriaca 4 [1949] 116f; H. Thaller: Carinthia 143 [1953] 765/71 = Egger-Festschr. 2 [1953] 315/21; F. Miltner: JhÖInst 41 [1954] Beibl. 82f; ders.: Fontes Ambrosiani 26 [1951] 117/34; K. Öttinger, Das Werden Wiens [1950]; H. Planitz, Die deutsche Stadt im MA [Graz 1954] 24/8). Die Bischöfe waren überall in den D. die Leiter der Verteidigung; die Erhaltung oder Wiederbegründung eines Bistums war daher ein Beweis für das Fortbestehen einer Stadtgemeinde (Beispiele in Tomis u. Sirmium: Theophil. Simoc. 1, 9; Priscus: FHG 4, 84; Gott gilt als Schützer der Mauertore in Tomis u. Marcianopolis:

Netzhammer 409; CIL 3, 14213, 1; DACL 7, 138; Christus als Schutz gegen die Avaren angerufen auf der griech. Ziegelinschrift aus Sirmium bei G. László: ZKG 59 [1940] 130). Die Bezeugung von Bischöfen im 6. Jh. spricht also für Kontinuität auch der Stadtverfassung u. Siedlung bis zum Einbruch der Avaren u. Slaven (Alföldi, Spuren 156/70; vgl. Berichte darüber bei László 127/35 u. T. Nagy: FoliaArch 1 [1939] 226/31). Das Christentum hat in Sirmium u. Sopianae sogar den Verlust des antiken Stadtnamens überdauert: die Ortsnamen Mitrovica, Szent-Ernye, Quinque basilicae (Pecs, Fünfkirchen) knüpfen an die Verehrung der Märtyrer Demetrios, Irenaeus u. das Bestehen von 5 Kirchen an (Alföldi, ebd.). Vielleicht war der Kult unterdes von Barbaren übernommen worden, die die Römer noch ins Land gerufen hatten; so erklärt sich bereits der siedlungsgeschichtliche Befund in Aquincum, wo der Friedhof der zT. christianisierten Bewohner der Militärsiedlung der Spätzeit über den Resten der Zivilstadt zu liegen kam (Szilágyi). Ähnlich liegt der Fall in Lauriacum (Lorch bei Enns; Forschungen in Laur. 1ff [1953ff]). Analogien können für die übrigen Donaustädte, auch für Vindobona angenommen werden (R. Egger: AnzWien 1955, 76/81; A. Neumann: Carinthia 146 [1956] 458/60: Langobardensiedlung auf Lagerteil Wiens im 6. Jh.; nur Carnuntum wurde um 395 aufgegeben; Swoboda, Carn. 70/2). An der unteren Donau ist Noviodunum vom 4./10. Jh. unbesiedelt (StudiCercet 5 [1954] 195), das Bistum Novae aber noch bis ins 9. Jh. bezeugt (sofern es nicht seit Ende des 6. Jh. Bischofssitz in partibus infidelium war; vgl. E. Polaschek: PW 17, 1128f). Ein Bistum Abrittus für 781 beruht auf einem Mißverständnis (ByzZ 43 [1950] 452). Das Fortbestehen des Festungscharakters wie christlicher Gemeinden in den Neugründungen Justinians in Moesia II u. Scythia war abhängig von der Erhaltung der oström.-byzantin. Herrschaft über diese Gebiete. Byzantinische Funde sind bezeichnenderweise in nie römischen Gebieten häufiger als Folge von diplomatischen Beziehungen schon des 7. Jh. (László 136/42). Doch fehlen für die dunklen Jahrhunderte bis zu Kaiser Basilios II noch Untersuchungen. In Pliska ist das Bestehen einer Kirche bis zur Errichtung des bulgar. Königssitzes möglich, ebenso in Odessus (St. Mihailov: BullInstArchBulg 20 [1955] 261/4; DACL 7, 136). Bei der Reconquistà durch Byzanz war die Lage einiger antiker Orte noch bekannt. Durostorum (als Silistria), stromaufwärts Nicopolis u. Ratiaria-Vidin haben als Donaufestungen immer Bedeutung u. so wohl eine Kontinuität der Besiedlung, wenn auch nicht christlicher Gemeinden, gehabt: ebenso Serdica, Naissus u. Singidunum; zwischen ihnen auch Margum (Orasje) (vgl. Jirecek; N. Banescu, Les duchés byzantins de Paristrion et de Bulgarie [Bukarest 1946]). Mit dem Aufkommen eines byzantin. Fernhandels konnte die Mission unter Slaven u. Bulgaren somit wenigstens an die flüchtigen Niederlassungen solcher Händler anknüpfen; das slav. Kerngebiet lag westlich davon im antiken Illyricum, das bulgarische in Thracia; zur Ausbreitung der Rumänen vgl. Bd 3, 564. Der byzantin. Einfluß auf den Balkan ist also erst eine Erscheinung des Mittelalters (F. Dölger, Byzanz u. die europ. Staatenwelt [1953] 261/78), nicht eine Folge der etwaigen Kontinuität kleiner christlicher Gruppen. Der Riß zwischen Ost- u. Westkirche ist gerade durch das Fehlen von Christen im Berührungsgebiet an der Margus-Axius-Verbindung begünstigt worden (*Illyricum). Dagegen sind in P. u. N. die Kontinuitätsprobleme differenziert nach den geographischen Räumen: von der zuerst aufgegebenen Donau-Grenzprovinz Valeria über den Raum von Pannonia II mit Sirmium (s. o.) zu dem von Sopianae u. dem Gebiet der P. I. um den Plattensee (Balaton), endlich nach West- oder Ober-Kärnten. Den archäologischen Nachweis der Kontinuität christlicher Gemeinden in Sopianae (Pecs) bis ins 9. Jh. u. in Mogentianae, jetzt Fenekpuszta bei Keszthely bis zur Avareninvasion im 6. Jh. behandelt Alföldi, Spuren 151/8; ders., Unterg. 31/40; danach László 127/31; nur die letztgenannte Gemeinde (T. Pekary: Arch-Ert 82 [1955] 19/29) konnte auch Bedeutung für die Missionierung der benachbarten Gepiden von Szekesfehervar gehabt haben (zum dortigen Kirchenbau des 6. Jh.: László 131); diese blieben auch unter avarischer Herrschaft zT. Christen (ebd. 136); doch hatten nicht sie u. die syrischen Elemente in Kirchenbau u. Kleinkunst bei ihnen Bedeutung für die spätere Christianisierung Ungarns, sondern bulgarische Elemente, die auf der Krim mit dem byzantinischen Christentum in Berührung gekommen waren (László 140/6; A. Angyal: Südost-Forschungen 9/10 [1943/5] 435f; zu syr. Elementen E. Condurachi: StudiBiz 6 [1940] 78/86; zum Problem der

künstlerischen Kontinuität T. Nagy, Vom Geist der ungar. Kunst [1942] 3/6). Bedeutsam ist, daß diese christl. Gemeinden in P., die erst im 6. Jh. den Avaren zum Opfer fielen, nicht in antiken Städten, also bei alten Bischofssitzen, sondern auf Latifundien bestanden, vielleicht auf solchen, die an die neuen germanischen Herren übergegangen waren, jedoch noch von Romanen (romanisierter einheimischer Landbevölkerung) bewohnt wurden (so auch in Niederösterreich der Gutshof Parnsdorf; B. Saria: Pro Austria Romana 5 [1955] 41). Hier wurde also christliches Gebiet neu geschaffen, erlag aber im 6./7. Jh. bis auf geringe, noch umstrittene Wirkungen den Avaren (Alföldi, Spuren; László). Religiöse Kontinuität ist nicht nachweisbar in Zalvar (= Mosapurc) in P., wo zwar die Form der spätantiken apsidalen Saalkirche Istriens in einer karolingischen Kirche (vor 850) aufgenommen ist, aber der kirchliche Charakter der darunterliegenden Reste nicht erweisbar ist (Th. v. Bogyay: Forsch. z. Kunstgesch. u. christl. Arch. 1, 2 [1954] 131/46). Ein echtes Reliktgebiet antiken Christentums konnten dagegen in N. R. Egger u. F. Miltner im oberen Drau-Tal in Kärnten nachweisen. Das Bestehen christlicher Gemeinden knüpft hier an die Kontinuität der Bischofssitze Teurnia, nun als Tiburnia, Virunum u. Aguntum (o. VII c) an, es wird aber erst möglich durch die Verlegung der Bischofssitze aus den alten Städten (die also ihre Siedlungskontinuität verlieren) von der Ebene auf benachbarte Höhen als neue Sitze der christlichen Gemeinde (u. ihrer Organisation); die dortigen Bergkastelle sind dann Analogien zu Gipfelkastellen ebenfalls mit Kirchen, wie sie von Romanen (Duel, Hemmaberg) u. einbrechenden Langobarden (so in Maglern) gegründet werden (zu diesem K. Dinklage: Carinthia 145 [1955] 234; zu Ferlach P. Leber: ebd. 208; zum Hoischhügel bei Thörl H. Dolenz: ebd. 99). Ven. Fort. 4, 469f nennt diese castella u. beschreibt auch Aguntum, d. h. Lavant als solches (Betz 44). F. Kohla: Carinthia 132 (1942) 67/76 u. F. Miltner: ebd. 140 (1950) 282f sehen in ihnen die Vorläufer mittelalterlicher Burgen (anders Paschinger: ebd. 143 [1953] 368). Parallelen zu ihnen finden sich an der Donau (Georgenberg bei Krems) wie bei Celeia (K. Holter: Österr. Zschr. f. Kunst 10 [1956] 16/26; Germanen-Erbe 8 [1943] 126). Auch an der mittleren u. unteren Donau u. im Innern der Daciae sind sie noch zu suchen, überall aber in M. ist die Frage aufzuwerfen, ob diese Befestigungen nicht nur die germanische u. hunnische Eroberung des Flachlandes, sondern auch noch das Vordringen der Slaven überdauert haben, in Analogie zur Entwicklung in Griechenland (*Graecia). Das Fortbestehen romanisierter Bevölkerungsteile abseits von den Haupteinfallswegen, insbesondere der Morawa-Wardar-Senke, ergibt sich schon aus der Lage der Ausgangsstellungen der mittelalterlichen Aromunen-Wanderung im Timok-Tal (s. o. Bd. 3, 564) u. im Gebirge westlich von Naissus (für die Nordost- bzw. Südwanderung dieser sog. Kutzovlachen). Doch läßt ihr Übergang von der Seßhaftigkeit zum Transhumance-Halbnomadentum auch einen Rückfall ins Heidentum annehmen (zu ihrer Geschichte G. Stadtmüller: Archivum Europae centro-orientalis 7 [1941] 84/95. 136/42). Dagegen ist in N. die Kontinuität von christianisierten Romanen in einem Kastell des bezeichneten Typus erweisbar u. zwar nicht nur für die kirchliche Organisation, sondern auch für die Gemeinde des Bischofs in einem solchen nach Verlassen der Ebenensiedlung aufgesuchten Kastell: in Aguntum im Übergang nach Lavant. Dagegen enden auf dem Magdalensberg über Virunum (am Zollfeld bei Klagenfurt) die Spuren antiker Besiedlung mit den kühn gedeuteten Resten eines lateinischen Gebetes an ,dominus noster' in einer also christlichen Ritzinschrift des 6. Jh. (R. Egger: Carinthia 140 [1950] 490f; Datum: Pro Austria Romana 3 [1953] 22); sie erfleht Gottes Gnade für das migrare (nicht das Abwandern, sondern Sterben). Die Ausgrabungen auf dem Kirchbüchel von Lavant haben erwiesen, daß hierhin um 410 der Bischofssitz von Aguntum (mit Anlage einer Bischofsburg) verlegt wurde (F. Miltner: JhÖInst 38 [1950] Beibl. 37f; 42 [1955] Beibl. 71/96; Miltner-Egger). An der Bischofskirche wurde noch im 7. Jh. restauriert. Danach ist als Folge des avarischen Vordringens zwar die Talebene an der Drau (mit Aguntum) im 6. Jh. von den Slaven bedroht, aber die Bischofsburg gegen sie gehalten worden; andererseits blieb dies Gebiet auch von den Langobarden Italiens unbehelligt, also wie die vallis Norica im Eisacktal ein Reliktgebiet der Romanen (Norici), jedoch im Gebiet der Langobarden u. des Erzbistums Aquileia (F. Miltner: JhÖInst 41 [1954] Beibl. 82/4; R. Egger: Festschr. Reinecke [1950] 58). Hier in Lavant

verbinden sich Kontinuität des Kultes, der Besiedlung u. der Stätte des Kirchenbaus an einem Platz, dessen Christianisierung wohl ein vorrömisches lokales Heiligtum erneuerte. Problem bleibt dann noch, ob die um 700 aus dem bayrischen Raum her einsetzende zweite Christianisierung an die alte Tradition so abgelegener Gebiete anknüpfen konnte; durch die Fortdauer der Metropolitangrenze von Aquileia an der Drau (Miltner aO. 84) ist das nahegelegt. Doch ging die Christianisierung von Salzburg aus ohne Anknüpfung an Kirchen der Spätantike (die sog. Märtyrer-Katakomben von Salzburg gehen kaum auf diese zurück: Noll 86/8); die Annahme einer Verlagerung von Iuvavum auf einen Mons Petenus analog zu der von Aguntum nach Lavant u. einer späteren Rückkehr als ecclesia Petenensis ist höchst unsicher (R. Egger: Festschr. Reinecke [1950] 59; anders R. Bauerreiß: StudMittGeschBenOrd 63 [1951] 22/30). Immerhin war die röm. Vergangenheit von Ovilava (Wels) u. Iuvavum (Salzburg) wie anderer Orte westlich der Enns nicht ausgelöscht (H. Thaller: Carinthia 143 [1953] 765/71 = Egger-Festschr. 2 [1952] 315/21); in Ovilava blieb das röm. Straßennetz erhalten (H. Planitz, D. deutsche Stadt im MA [Graz 1954] 28). Aber ein Bistum spätrömischer Zeit ist gerade in beiden Orten nicht bezeugt. Auch die Tradition von Lauriacum ist nur bis zum Avareneinfall, nicht sicher bis zu dieser neuen Missionierung auszudehnen, immerhin jedoch erst mit der Aufgabe von Lorch zugunsten von Enns im 9. Jh. völlig zerstört worden (Zibermayr 94 ff; Pro Austria Romana 2 [1952] 5). Die zweite Christianisierung ist zudem weniger durch die Kontinuität von Siedlungen u. christlichen Gemeinden, sondern durch die Verknüpfung mit politischen Vorgängen (Staatsgründungen) bestimmt (G. Stadtmüller, Geschichte Südosteuropas [1950] 144/65). Auch dann kommt jedoch das Salzburger Weihbistum in Maria Saal in die Nachbarschaft von Flavia Solva zu liegen (u. wird andererseits das romanochristliche Gebiet von Oberkärnten von ihm ausgespart). Die deutsch-slowenische Sprachgrenze drauabwärts ist noch von der damaligen Grenze von Aquileia abhängig (bis auf die Eindeutschung des Gailtals [ebd. 133]). Auch an dieser Stelle ist die Grenzlinie des Abendlandes eine Folge der spätantiken Geschichte der D. (H. Wopfner: Wirtschaft u. Kultur: Festschr. A. Dopsch [1938] 191/242).

A. Alföldi, Der Untergang der Römerherrschaft in Pannonien 1/2 (1924/6); A Conflict of ideas in the Late Roman Empire (Oxf. 1952); Die Spuren des Christentums im völkerwanderungszeitlichen Pannonien: Szent Istvan Emlekkönyi 1 (Budap. 1938) 151/70 (wozu G. László u. T. Nagy: FoliaArch 1/2 [1939] 226/31). – J. Barnea, Nouvelles considérations sur les basiliques chrétiennes de Dobroudja: Dacia 11/12 (1948) 221/41. – A. Betz, Aus Österreichs römischer Vergangenheit (Wien 1956). – E. Birley (Hrsg.), The Congress of Roman Frontier Studies 1949 (Durham 1952). – V. G. Childe, The Danube in Prehistory (Oxf. 1929). – E. Condurachi, Monumenti cristiani nell'Illyrico: Ephemeris Dacoromana 9 (1940) 1/118. – H. Delehaye, Saints de Thrace et de Mésie: AnalBoll 31 (1912) 161/300. – R. Egger, Frühchristliche Kirchenbauten im südl. Noricum = Sonderschr. d. Österr. Arch. Inst. 9 (1916); Der hl. Hermagoras (Klagenf. 1948) = Carinthia 134/5 (1947) 16 ff; 136/8 (1948) 208 ff. – S. Ferri, Arte romana sul Danubio (Milano 1933). – M. Fluss, Art. Moesia: PW 15, 2350 ff (1932). – H. Gollob, Götter in Karnuntum (Wien 1957, phantastisch). – A. Graf, Übersicht der antiken Geographie von Pannonien = Diss. Pannon. 15 (Budap. 1936). – E. Gren, Kleinasien u. der Ostbalkan in der wirtschaftlichen Entwicklung der röm. Kaiserzeit (Upps. 1941). – J. Harmatta, Studies on the History of the Sarmatians (Budap. 1950). – W. Hoffiller - B. Saria, Antike Inschriften aus Jugoslavien 1 (Agram 1938). – C. Jirecek, Die Heerstraße von Belgrad nach Kpel (Prag 1877). – Z. Kadar, Ikonographie der altchristlichen Denkmäler von Pannonien (Budap. 1939). – E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien (Wien 1906). – G. László, Die Reiternomaden der Völkerwanderungszeit u. das Christentum in Ungarn: ZKG 59 (1940) 125/46. – I. Leclant, Nouv. antiquités égypt.: RevArch 41 (1953) 1/7. – F. Miltner - R. Egger, Lavant u. Sabiona: Frühmittelalterl. Kunst in den Alpenländern (1954) 25/32. – T. Nagy, Geschichte des Christentums in Pann. = Diss. Pann. 2, 12 (Budap. 1939, ungar.); Pannonia sacra: Sz. Istvan Emlekkönyi 1 (Budap. 1938) 29/150 (wozu A. Radnoti: FoliaArch 1/2 [1939] 225 f). – R. Netzhammer, Die christlichen Altertümer der Dobrudscha (Bukar. 1918); Die altchristliche Kirchenprovinz Skythien: Strena Buliciana (1924) 397/412. – R. Noll, Frühes Christentum in Österreich (Wien 1954). – C. Patsch, Beiträge zur Völkerkunde von Südosteuropa 1/2 = AnzWien 1925, 69 ff. 181 ff; 3, 1 = SbWien 208, 2 (1928); 4: ebd. 209, 5 (1929); 5, 1: ebd. 214, 1 (1932); 5, 2: ebd. 217, 1 (1937). – M. Pavan, La provincia romana della Pannonia sup.: MemAcLinc 8, 6 (1955) 375/574; L'ambiente militare nella provincia del Norico: Athenaeum 34 (1956) 58/90. – E. Polaschek, Art. Noricum: PW 17,

971/1048. – W. REIDINGER, Statthalter von Oberpannonien: Antiquitas 1, 2 (1955). – B. SARIA, N. u. P. (Lit. 1940/50): Historia 1 (1950) 436/86; Rom u. der Südosten: Südost-Forschungen 12 (1953) 1/20. – A. SAUCIUC-R. VULPE, L'archéologie en Roumanie (Bukar. 1938). – A. SCHOBER, Die Römerzeit in Österreich² (Wien 1955). – A. STEIN, Die Legaten von Moesien = Diss. Pann. 1, 11 (Budap. 1940). – E. STEIN, Gesch. d. spätröm. Reiches 1/2 (1928/49). – B. SVOBODA, Cechy a rimske imperium (Bohmen u. d. Röm. Reich) (Prag 1948). – E. SWOBODA, Forschungen am obermoesischen Limes = Schriften Balkankomm. der Ak. Wien, Ant. Abt. 10 (Wien 1939); Carnuntum² (Wien 1953). – J. SZILÁGYI, Aquincum (1956). – H. VETTERS, Dacia Ripensis = Schriften der Balkankomm. d. Ak. Wien, Ant. Abt. 11, 1 (Wien 1950). – R. VULPE, Histoire ancienne de la Dobroudja (Bukar. 1938). – E. K. WINTER, Wiener Frühchristentum: Jahrbuch Ver. Gesch. d. Stadt Wien 12 (1955/6) 7/83. – J. ZEILLER, Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain = Bibliothèque des Écoles 112 (Par. 1918). – I. ZIBERMAYR, Noricum, Bayern u. Österreich² (Horn 1956). – W. ZWIKKER, Studien zur Marcussäule 1 (Amsterd. 1941). *A. Lippold – E. Kirsten.*

Donner s. Gewitter.

Donnerstag s. Woche.

Donnerstein s. Athena A II (Bd. 1, 873).

Doppelgrab s. Bisomus.

Doppelsprachigkeit s. Sprache.

Dorf s. Landbevölkerung.

Dornstrauch.

A. Nichtchristlich. I. Israel 189. II. Alter Orient 191. III. Griechisch-römisch 192. – B. Christlich. I. Neues Testament 193. II. Vaterzeit 193. III. Kunst 195.

A. Nichtchristlich. I. Israel. Ex. 3, 2/4 wird erzählt, daß Gottes Engel bzw. Jahwe selbst, Moses als Feuer im D. erschien, ohne diesen zu verbrennen (hebr. seneh; akkad. sinū; H. Zimmern, Akkad. Fremdwörter² [1917] 55); hiernach heißt Jahwe Dtn. 33, 16 ‚derjenige, der im D. ist'. Diese Theophanie, die sich des Motivs der Lichtnatur Gottes bedient, lehnt sich vielleicht auch an alten Baumkult an (vgl. Gen. 21, 33; 1 Reg. 19, 4f) im Zusammenhang mit der orientalischen Vorstellung flammender göttlicher Bäume, die nicht verbrannten (Belege Greßmann 26f; dazu aber unten Sp. 192). Die Gründung bzw. Auffindung eines Baumkultes am Fuße des Sinai durch Mose kommt in der Volksetymologie ‚seneh', ‚Sinai', zum Ausdruck, einem Wortspiel, das noch in der Haggada eine Rolle spielt (Löw 3, 178). Unklar ist, ob die biblischen Urquellen hinsichtlich der D.-Episode auseinandergingen (Smend u. Eißfeldt sprechen außer dem Jahwisten auch dem Elohisten die Nennung des D. zu; vgl. G. Beer, Exodus [1939] 26f; grundsätzlich gegen Quellenscheidung B. Jacob, Mose am D.: MonSchrGeschJud NF 30 [1922] 11/33. 116/38). Als das Märchenmotiv, daß ein Feuer den Zugang zum Gottessitz versperrt, wurde die Ex.-Episode nicht recht überzeugend von A. Jeremias erklärt (ATAO 111. 405). Jacob sah darin eine Parabel mit dem Sinn, daß das Höchste, Gott als Feuer, im niedrigsten, dem kleinen Wüstengewächs, erscheine (aO. 17). Es wäre dann zugleich an die altorientalische Pflanzenfabel vom Rangstreit der Bäume zu erinnern, wie zum Beispiel an den altaramäischen Dialog zwischen Dornstrauch und Granatbaum im Achikarroman (E. Ebeling, Die babyl. Fabel und ihre Bedeutung für die Literaturgesch. [1927] 6f; altägyptische u. hellenistische Parallelen bei E. Brunner-Traut, Ägypt. Tiermärchen: ZÄgSpr 80 [1956] 16), woran sich biblische Stellen wie 2 Reg. 14, 9 u. Judc. 9, 8 angeschlossen haben (die letztere Stelle wird wiederaufgenommen von Eugipp. exc. 198 [CSEL 9, 1, 607, 5]). Die Vergleichung insbesondere des D. mit einem Baum erhält sich bis ins Spätjudentum (zB. Berechja ha-Hakdan 194 [Prag 1661]; vgl. Löw 3, 185; ebd. 3, 176 von D. u. Zeder). Der ῥάμνος, auf den sich ein jeder Vogel setzt, ist Inbegriff der Minderwertigkeit u. so ein Sinnbild der heidn. Götzenbilder (Jer. ep. 30). – Den D. des Ex. hat man botanisch zu bestimmen gesucht, öfters in der Absicht, das ‚Feuer' rationalistisch zu erklären. Moldenke führt verschiedene solche Deutungen an (23): die im Lichte aufflammende Fraxinella (Dictamus albis L.) oder die an Akazienbäumen (Acacia Nilotica oder Acacia Seyal) wachsende Mistel (Loranthus acaciae), welche mit ihren brandroten Blüten den Busch mit Feuer zu erfüllen scheint (ebd.). Die alte Erklärung als Brombeerstrauch (rubus discolor) vertreten demgegenüber Löw (3, 175. 185f) u. G. Dalman (Arbeit u. Sitte in Palästina 1 [1928] 539; 2 [1932] 321; die von H. Grimme aufgestellte Gleichsetzung mit ägypt. nbś, Zizyphus spina Christi, dem Baume des Wüstengottes Sopdu, dessen Emblem ein Dorn ist, lehnt Löw 3, 178 mit G. Schweinfurth ausdrücklich ab; vgl. L. Keimer, Die Gartenpflanzen im alten

Ägypten [1924] 118). Die Namen ἡ ῥάμνος u. rubus, welche LXX u. Vulg. für das hebr. seneh einsetzten (vgl. auch Orig. hexapla: PG 15, 349f), kommen der Erklärung als Brombeerstrauch entgegen. Philo verwendet das ihm geläufigere ἡ βάτος (somn. 194 [3, 246, 24f C.-W.]; im Wortspiel mit ἄβατον: fug. et inv. 161f [3, 145]), das später auch Buchillustrationen zur Erläuterung beigeschrieben wird (vgl. unten). An der Erklärung als ‚Brombeerstrauch' wird man wohl festhalten dürfen; zum Ganzen vgl. Greßmann 24/33; Rüthy 16f. Botanische Beschreibung u. Vorkommen der orientalischen rubus-Arten vgl. bei Post-Dinsmoor 1, 461f; allgemeines Auftreten im Mittelmeerraum vgl. bei Rikli, Reg. s. vv. Rhamnus, rubus. – Die oben erwähnte Pflanzenfabel, worin der D. die Rolle des niedrigsten Gewächses spielt, legte auch für den brennenden D. allerlei Deutungen nahe; die rabbinische Literatur ist reich daran. Der D. ist ein Bild für Israels Fron in Ägypten; denn Israel konnte leicht wie ein Vogel in den D. nach Ägypten hinein-, aber nur gerupft wieder herauskommen (Jeh. b. Schalom. Schem. r. 2, 5; R. Simon b. Jochaj; Löw 3, 176); die D.hecke bedeutet Israel schlechthin zufolge seiner Aufgabe, Gehege der Welt zu sein (ebd.); wie der D. Rosen u. Dornen hat, gibt es in Israel Fromme u. Frevler (Jeh. b. Schalom. r. 2, 5); die Frommen können als die Flamme im D. gelten, welche die Frevler, die Dornen, verzehren wird, wenn der Messias kommt (Pirke Eliez. 40). Wegen der Reinheit des D., d. h. da er kultisch nicht verehrt worden sei, habe Gott ihn zu seiner Epiphanie erwählt; damit teilt der D. aber Israels Drangsal (Midr. Hagad. 24). An die letztere Deutung schloß die philosophische des MA an, welche den D. als niedere Materie erklärte, durch die Israel im Leiden jedoch nicht vernichtet wird (Jacob Halevi). Bloße dichterische Metapher ist die Gleichsetzung des Feuers im D. mit dem nicht verglühenden Wein im Becher (Juda Anatoli; zum Ganzen Löw 3, 176/81; bin Gurion). – In der jud. Volksmedizin wurden die Wurzel u. vielleicht auch der Samen des Brombeerstrauches verwendet (Löw 3, 186f). Die Redensart ‚jemanden einen D.zweig unter die Nase halten' (Ez. 8, 17) bedeutete soviel wie ‚ihn reizen' (vgl. R. Gordis: JThSt 37 [1936] 241/53).

II. Alter Orient. Die zum Offenbarungswunder erhöhte Ex.-Erzählung steht neben vergleichbaren altorientalischen Vorstellungen, die aber nur als Splitter faßbar sind. Nach einem ägypt. Sargtext der Herakleopolitenzeit (vor 2100 vC.) erscheint im Gebüsch das Auge des Sonnengottes Re (H. Kees, Totenglaube u. Jenseitsvorstellungen [1923] 276; der parallele Satz nennt Atum-Re im Palmbaum; letzteres ebd. anders wiedergegeben). Dem Sonnengott gilt unter dem Namen des Horus der D. (ῥάμνος) noch im 4. Jh. nC. als heilig (Carm. anonym. de herbis: Th. Hopfner, Fontes hist. relig. Aegypt. 4, 2 [1924] 534f). – In Mesopotamien wird der D. nicht als Gottessitz, sondern in seiner materiellen Bedeutung gewertet. Infolge der Holzarmut des Landes ist sein Gestrüpp, das in der altorientalischen Pflanzenfabel ein Beispiel für Niedrigkeit abgab (oben Sp. 190), zumindest als Brennmaterial nützlich (Ebeling-Meißner: RLAss 2 [1938] 61f). Ein astraler Bezug steht aber auch hier im Hintergrund, wenn nach einem akkad. Text auf eine D.-wurzel, die als Medizin gebraucht werden soll, die Sonne beim Herausziehen aus der Erde nicht scheinen darf (B. Meißner, Babylonien u. Assyr.[2] [1925] 306). Der D. besitzt magische Kräfte; ein Zweig davon, am Türpfosten aufgehängt, treibt Dämonen aus (ebd. 219f. 240). Eine ähnliche Vorstellung hatten die Hethiter. Der D. giš-ḫatalkišna (‚Weißdorn' ?) reißt vorüberziehenden Tieren Haare oder Wolle aus u. vollzieht dadurch eine magische Reinigung. Der Name dieses D. wurde dann auf ein Tor übertragen, dessen Durchschreiten als Reinigungsritus galt (H. Otten, Ein Reinigungsritual im Hethitischen: ArchOrForsch 16 [1952/3] 69/71). Die oben (Sp. 189) schon erwähnten flammenden u. nicht verbrennenden Bäume im phönikischen Tyrus (Ölbaum: Achill. Tat. 2, 14; Nonn. Dionys. 40, 467/75) u. in Sichem (Terebinthe: Georg. Syncell. 107d/108a Bonn; Eustath. ebd. Anm.; vgl. W. R. Smith-R. Stübe, Die Religion der Semiten [1899] 148) finden eine so späte Erwähnung, daß man sich fragt, ob hierbei nicht umgekehrt die biblische Vorstellung vom D. nachgewirkt habe. Zu Lichterscheinungen an hl. Bäumen in Palästina in der Neuzeit vgl. P. Kahle: ZDPV 33 (1910) 231.

III. Griechisch-römisch. Der D. (ῥάμνος, βάτος, rubus) hat für die klassische Antike trotz gelegentlicher Erwähnung des Brombeerstrauchs, des Bockdorns oder des Wegedorns (Od. 18, 359; 24, 224. 230; Herodt. 6, 134; Eupolis Comic. 14, 5; Prop. 3, 13, 28; Plin. 24, 76, 124; Calp. ecl. 4, 31; Isid. orig. 17, 7, 59; vgl. Lenz

700f) keine besondere mythologische oder literarische Bedeutung erlangt (einmal vergleicht Theocrit den Menschen, der keinen Schlaf finden kann, mit einem Esel, der auf dem D. ruht: 21, 36; vgl. 4, 57). Vergil nennt das Ereignis, daß der D. (sentis) Trauben trägt, unter den Gaben des neuen Aion (ecl. 4, 29). Häufiger brachte man den ῥάμνος u. den βάτος mit dämonischen Mächten wie Persephone, Hekate u. den Erinyen in Verbindung (Murr 104/6. 274). Auch rechnete man ihn dem Mars zu (vgl. H. Ritter: VortrBiblWarb 1922/3, 104). Demgemäß erkannte man im D., im Einklang mit den oben angeführten altorientalischen Vorstellungen, magische Kräfte. Ein an der Tür aufgehängter D.zweig vertreibt Krankheiten (Diog. L. 4, 57); er bewahrt vor allerlei Giften u. hilft gegen Verleumdung, Kopfschmerz, Dämonen u. Behexung (Anon. herb.: Th. Hopfner, Fontes hist. rel. Aeg. 534f]). Der D., d. h. wahrscheinlich seine Wurzel, spielt auch in der Giftherstellung eine Rolle (Diosc. 1, 119). Der Beiname des ῥάμνος: φιλέταιρος scheint auf Verwendung auch als Aphrodisiakum hinzuweisen (Nic. ther. 632). Bei der magischen Weihe von Amulettsteinen wird unter den Ingredienzien der Handlung zur Bewirkung ihrer Schutzkraft u. a. auch der D. genannt (vgl. S. Eitrem: SymbOsl 19 [1939] 68). Den schwarzen D. erwähnt Theophr. hist. plant. 3, 18, 2, den weißen Paus. 3, 14, 7. Zum Ganzen vgl. Schmidt.

B. Christlich. I. Neues Testament. Die Erzählung des Ex. vom brennenden D. war als die erste Gottesoffenbarung auch für das Judentum der Zeit Jesu bedeutungsvoll; darum erwähnt auch Jesus selbst den D. bei seiner Auseinandersetzung mit den Sadduzäern über die Auferstehung ausdrücklich (Mc. 12, 26; Lc. 20, 37). Auch Stephanus, der erste christl. Märtyrer, erinnert, mit dem Hohepriester vor seinem Tod redend, an die ‚Erscheinung des Engels des Herrn im Feuerbusch am Sinai' (Act. 7, 30).

II. Väterzeit. Über den ‚rubus', dessen Beeren Amos als Hirt aß, womit er die niedere Herkunft eines Propheten veranschaulichte, spricht sich Hieronymus mehrfach aus (ep. 14, 9 [PL 22, 353]; ep. 53 [22, 546]; vgl. Isid. ort. et obit. 81 [PL 83, 144B]). Hier. erörtert auch die Frage, um was für eine Frucht es sich gehandelt habe, ob um die der Sykomore, wie Aquila u. Symmachus gemeint hatten, oder um die der Feige; er entscheidet sich für ‚Dornsträucher, welche Brombeeren tragen' (magis videtur rubus dicere, qui afferunt mora [μόρα, Brombeeren]: in Am. 3, 7 [PL 25, 1077A]). Hiernach äußert Isid., die griechisch morus, lateinisch rubus genannte Frucht habe den letzteren Namen, weil Früchte und Laubwerk rot werden (rubum, eo quod fructus vel virgulta rubet: et. 17, 7, 19). Nach Dracont. hat der D. (sentis) ein Harz, das amomum heißt (laud. Dei 2, 448; oben Bd. 1, 395). Der ‚brennende D.' wird dann vor allem bei Erwähnung der Ex.-Episode öfters angeführt, dabei in dichterischen Paraphrasen des biblischen Passus (Hier. ep. 18, 15, 19; Ambr. bened. patr. 11, 54; Prud. cath. 5, 29/32; perist. 6, 85/7; c. Symm. 2, 1029/31; Sulp. Sev. chron. 1, 142; Cypr. Gall. heptat. Ex. 184f). Der Gnostiker Apelles, der sich an Markion anlehnte, stellte ein System von vier Gottheiten auf; der dritte Gott ist nach ihm ‚der Gott, mit dem Moses sprach, u. dieser ist aus Feuer' (πύρινον: Hippol. ref. 7, 38 [224, 3f Wendl.]). – Die Christen der Väterzeit kannten den ‚brennenden D.' nicht nur aus der Hl. Schrift. Von den Pilgern, die seit Anfang des 4. Jh. Palästina u. den Sinai aufsuchten, wurde die Stätte der Theophanie öfters besichtigt u. beschrieben. Nach einem Bericht des koptischen Mönches Ammonios besaßen christliche Einsiedler um das J. 373 am Sinai einen Festungsturm, in den eine die Stelle des ‚feurigen D.s' bezeichnende Kapelle eingebaut war (B. Moritz, Der Sinaikult in heidn. Zeit: AbhG NF 16, 1 [1917] 59). Weitere Angaben macht die Pilgerin Egeria. Am Fuße des Mosesbergs traf sie auf ein Kloster, wo der biblische D. im Garten bei einer Quelle tatsächlich als Sehenswürdigkeit gezeigt wurde: ‚dieser D. ist bis heute lebenskräftig u. treibt Schößlinge' (peregr. 4, 6f; vgl. 2, 2f; 4, 8; 5, 2f). Der Pilger Antoninus weiß nur von der Quelle zu erzählen, ‚wo Moses den brennenden D. sah, als er die Schafe weidete' (itin. 37 [CSEL 39, 183]). Als Pilgerziel wurde der ‚rubus' am Sinai auch in die ‚Tabula Peutingeriana' eingetragen (6a Mannert; vgl. B. Kötting, Peregrinatio religiosa [1950] 349f). Zu anderen, den Pilgern begegnenden alten Baumkulten in Palästina vgl. R. Hartmann: ARW 15 (1912) 144/6. – Wie schon die Juden haben auch die christl. Schriftsteller den D. des Ex. bildlich gedeutet u. auf Grund seiner Eigenschaften zum Inbegriff christlicher Heilsvorstellungen gemacht. Verschiedentlich führt Tert. den brennenden D. an

als Beweis für Gottes Macht u. als Exemplum der Begegnung Gottes mit den Menschen (adv. Marc. 3, 10, 4; 4, 29, 12; vgl. adv. Prax. 16, 6). Daß Gott aus dem D. redet, verwendet Hier. in einer Darlegung der göttlichen Hypostasen (ep. 15, 14, 2 [PL 22, 357]). Nach Cyrill. Alex. ist der D. der Mensch u. das Feuer die Hl. Schrift bzw. das Mysterium Christi (glaph. in Ex. 1, 8 [PG 69, 413]; vgl. ador. spir. et ver. 2 [PG 68, 232f]). Öfters werden die Dornen u. das Feuer antithetisch gedeutet. Für Isidor sind die Dornen u. die Flamme die ,Sünden der Juden' u. ,Gottes Wort' (in Ex. 7, 1f [PL 83, 289B]); für Hilar. bedeuten sie die ,Sünden' u. die ,Auferstehung' (in Ps. 57, 5 [CSEL 22, 179]); für Gregor M. ,die Sünden des Fleisches' u. die ,Göttlichkeit' (mor. 22, 8 [PL 76, 450]); für Petrus Dam. ,Sündenroheit' u. die ,Kirche' (op. 44, prooem. [PL 145, 687B]; vgl. Isid. in Ex. 7, 1f [PL 83, 289C]). Tert. nennt die Kirche geradezu ,figura rubi', insofern als sie von den Häretikern ausgeglüht, aber nicht verbrannt wird (scorp. 1, 5). Am nachhaltigsten wirkte der brennende u. nicht verbrannte D. als Typos der Jungfrau Maria, die, ohne zu vergehen, Gott, das Feuer, in sich trug (vgl. J. Daniélou, Sacramentum futuri [Par. 1950] 198). Diesen öfters wiederkehrenden Vergleich verwendete zB. Cyrill. Alex. (adv. anthropom. 16 [PG 76, 1130 A]); die Dornen deutet Cyrill. auf Mariae überkommene Sündhaftigkeit (ebd. 1129; vgl. P. Sträter, Katholische Marienkunde 1 [1947] 108). Von einer ,praefiguratio Mariae' durch den D. sprach Eucher. (form. 3 [10 Wotke]; der D. bedeutet ebd. auch das Volk Israel). Das poetische Bild des D. griffen dann die Marienhymnen auf (Ephr. Syr. or. ad Deip. prec. 4 [8, 261 Caillau]; PsJoh. Chrys. in virg. Deip.: PG 59, 710; Procl. or. 6 [PG 65, 751]; Modest. Hier. laud. in Deip.: PG 86, 1286). Zur bildlichen Darstellung von Maria im D. während des Spät-Mittelalters vgl. Harris. Auch im Bilderstreit spielte das Feuer im D. eine Rolle, indem die Bildverehrer diese Gottesepiphanie nicht nur als einen Hinweis auf Maria, sondern auch als Argument für die Zulässigkeit von Bildern werteten (Joh. Damasc. imag. or. 2, 20; 3, 22; vgl. oben Bd. 2, 335). Zur magischen Bedeutung des D. in späterer Zeit vgl. Marzell.

III. Kunst. Der ,brennende D.' war ein wesentliches Motiv der christl. Kunst. Ob der Typus des Jünglings mit Pflanze auf Goldgläsern des 4. Jh. (?) wirklich diese Szene darstellt, ist fraglich (O. Wulff, Bildw. nr. 1162; vgl. H. Vopel, Die altchristl. Gläser [1899] 62/4). Als lateinischer ,titulus' zu einer nicht erhaltenen Bildkomposition erscheint der D. zwar schon im Dittochaeum des Prud. (8 [206 Lavarenne]); die meisten erhaltenen Wandbilder mit der D.-Szene, wie zB. Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom u. in San Vitale zu Ravenna, stammen aber erst aus der 2. Hälfte des 5. u. dem 6. Jh. (Gillen; Berchem-Cl. 150). Im Katharinenkloster am Sinai lag die Verwendung des Bildes besonders nahe; im 6. Jh. kommt es dort außer auf einem Mosaik (Leclercq 1656_2) auf einer der beiden Zypressenholztüren vor (J. G. Herzog zu Sachsen, Das Katharinenkloster am Sinai [1912] 8f, Taf. 6). Einige Wiedergaben lassen eine doppelte Bildüberlieferung erkennen: Moses neben dem brennenden D.; Moses am flammenden Felsen. Die Tür in S. Sabina (5. Jh.) zeigt beim flammenden Felsen die Engel-Epiphanie (J. Strzygowski, Das Berlin. Mosesrelief u. die Türen von S. Sabina in Rom: JbPreussKunstsamml 14 [1893] 65/81, besonders 69f; J. Wiegand, Das altchristl. Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina [1900] 35/7, Taf. 7). Zwei Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom geben beim D., einem Baume, Moses weidend wieder (Leclercq Abb. 8250), sowie, wie er am flammenden Felsen die Schuhe auszieht (ebd. 8252). Eine Miniatur des Kosmas Indicopleustes (Leclercq Abb. 8251) führt links Moses als Hirten vor, während er rechts die Thora kniend empfängt. Dabei ist der D. wie ein brennendes Ölgefäß gestaltet (Beischrift aber: ἡ βάτος). Im Bild darunter schlagen Flammen aus dem Felsen (Beischrift: ὄρος). Die neben Moses stehenden Schuhe erscheinen schon ähnlich in der D.szene von Dura-Europos (Cte. du Mesnil du Buisson, Les Peintures de la Synagogue de Doura-Europos [Rom 1939] 41/3, Taf. 19), so daß man an die gemeinsame Grundlage einer jüdischen Bilder-Hs. denken möchte. – Dem Abschnitt vom Gesetzempfang durch Moses wird auch in griech. Pentateuch- u. Oktateuch-Hss. aus dem MA gern das Bild des brennenden D. oder des flammenden Felsen hinzugefügt; ersteres zB. im Ashburnham-Pentateuch fol. 18 aus d. 7. Jh. (A. Springer, Die Genesisbilder in der Kunst des frühen MA [1884] 62, Taf. 2; zur alexandrin. Grundlage der Szenen vgl. J. Strzygowski, Orient oder Rom [1901] 32/9). Cod. Sinaiticus 1186 fol. 103 schrieb der Szene die Legende ἡ βάτος bei (K. Weitzmann, Die byzantinische

Buchmalerei des 9./10. Jh. [1935] 59 nr. 391, Taf. 65). Vgl. ferner die Smyrna-Hs., fol. 166 (um 1100; J. Strzygowski, Der Bilderkreis des Physiologus [1899] 58f, Taf. 29). Cod. Graec. Vat. 746 (12. Jh.), der neben Schrifttext u. Väterkatene jeweils eine Vignette setzt, zeigt den brennenden D. zweimal: oben zu seiten des die Schafe weidenden Moses, der den Schuhriemen löst (fol. 157; Beischrift: ἡ τῆς βάτου φλοκτὸς κατάκαισις) u. unten neben Moses, der den Schuhriemen löst (ohne Schafherde; ähnlich Cod. Vat. Graec. 747, 11. Jh., fol. 74; zu den zuletzt genannten beiden Hss. vgl. R. Devreesse, Codices Vaticani Graeci 3 [Rom 1950] 260/3).

K. Erdmann-Th. Klauser, Art. Baum: oben Bd. 2, 1/34. – O. Gillen, Art. Busch (brennender Busch): RDK 3, 240/53. – H. Gressmann, Moses und seine Zeit (1913). – E. bin Gurion, Art. D., brennender: EncJud 5, 1197/9. – E. Harris, Mary in the burning bush: JWarbInst 1 (1937/38) 281/6. – H. Leclercq, Art. Moïse: DACL 11, 2, 1648/89. – H. O. Lenz, Botanik der alten Griechen u. Römer (1859). – I. Löw, Die Flora der alten Juden 1/4 = Veröffentl. A. Kohut Memorial Foundation (Wien 1924/34). – H. Marzell, Art. D.: Bächtold-St. 2, 357f. – H. N. and A. L. Moldenke, Plants of the Bible (Waltham 1952). – J. Murr, Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie (1890). – G. E. Post-J. E. Dinsmoor, Flora of Syria, Palestine and Sinai 1/2[6] (Beirut 1932/3). – M. Rikli, Das Pflanzenkleid der Mittelmeerländer 1/3 (Bern 1943/48). – E. Rüthy, Die Pflanze u. ihre Teile im biblischhebräischen Sprachgebrauch (Bern 1942). – M. C. P. Schmidt, Art. D.: PW 5, 1568. – M. Th. Springer, Nature-Imaginary in the works of St. Ambrose (Washington 1931). – ThLL s. v. rubus. *A. Hermann.*

Dotation s. Stiftung.

Doxa s. Gloria.

Doxographie.

D. ist das Schrifttum, das sich mit den Lehrmeinungen (δόξαι, δόγματα) der antiken Philosophen befaßt; Doxograph also der Schriftsteller, von dem diese δόξαι, auch ἀρέσκοντα, placita genannt, behandelt werden. Der Begriff der D. ist modern, geschaffen von Hermann Diels, der in seinen Doxographi Graeci (Berlin 1879, Abdruck ebd. 1929), einer der glänzendsten Leistungen der Altertumswissenschaft, die ganze literarische Gattung erschlossen u. gleich auch in ihren verwickelten Abhängigkeitsverhältnissen im Gesamten wie in den meisten Einzelheiten ein für allemal gültig dargestellt hat.

A. Griechen u. Römer. I. Anfänge. Ansätze zur Darstellung philosoph. Lehren finden sich schon bei Plato (soph. 242d/e: Empedokles u. Heraklit; Parm. 128a: Zenon u. Parmenides); doch steht für ihn das eigene philosophische, künstlerische oder polemische Anliegen dermaßen im Vordergrund, daß seine Angaben mit großer Vorsicht aufzunehmen sind. Aristoteles gibt metaph. 1, 6 eine Skizze der Philosophie bis u. mit Plato. Damit bahnt er selbst auf dem Gebiete der D. die für ihn u. seine Schule kennzeichnende Sammeltätigkeit an. Sein unmittelbarer Zweck ist allerdings, die ganze frühere Entwicklung des griechischen Denkens als Vorbereitung seiner eigenen, die Erfüllung bringenden Lehre zu erweisen. Wenn er dabei auch ehrlich um objektive Feststellung der geistesgeschichtlichen Tatsachen bemüht war, wird er doch öfter den sog. ‚archaischen Denkformen' nicht gerecht geworden sein (H. Cherniss, Aristotle's Criticism of Pre-Socratic Philosophy [Baltimore 1935]). Gleichwohl bleiben nächst den wörtlichen Fragmenten seine Aussagen (u. die verbürgten seines Schülers Theophrast) unsere zuverlässigste Quelle für die vorsokratische Philosophie.

II. Theophrast. Das grundlegende Werk für die Folgezeit, die erste doxographische Schrift im Sinn des terminus technicus sind Theophrasts Φυσικῶν δόξαι in 16 Büchern (Diog. L. 5, 48; Variante περὶ φυσικῶν, in 18 Büchern ebd. 5, 46). Wenn, wie wohl mit Recht allgemein angenommen wird (gewisse Vorbehalte bei O. Regenbogen, Art. Theophrastos: PW Suppl. 7, 1399), das Fragment περὶ αἰσθήσεων, ‚de sensibus' (Diels 496/527) aus den Φυσικῶν δόξαι stammt, darf daraus geschlossen werden, daß Theophrast den Aufbau dieses Werks nach Sach- u. Problemkreisen angelegt hatte, innerhalb deren die Anordnung nach Gesichtspunkten der Chronologie und der von ihm angenommenen Schulzusammenhänge getroffen war. An Hand eines auf aristotelischer Thematik beruhenden ‚Fragebogens' wurden die von den früheren Philosophen (bis u. mit Plato) vorgeschlagenen Lösungen folgender Hauptprobleme festgehalten: die der Welt zugrundeliegenden Prin-

zipien (ἀρχαί); die Gottheit (θεός); die Entstehung u. Beschaffenheit des Weltalls (κόσμος); Gestirne u. Wetter (μετέωρα); die Seele u. das Zustandekommen von Wahrnehmung u. Erkenntnis (ψυχή); der Körper u. seine Beschaffenheit (φύσις). Übereinstimmendes u. Unterschiedliches der einzelnen Lehrmeinungen sollten offenbar möglichst deutlich herausgearbeitet werden; die kritische Würdigung erfolgte vom aristotelischen Standpunkt aus. Die alte Philosophie stellte sich Theophrast nach dem Betrieb der Philosophenschulen seiner eigenen Zeit vor: auch seine Darstellung der Vorsokratiker war eine ,interpretatio Aristotelica'. Die Φυσικῶν δόξαι waren eine Fundgrube für Epitomatoren u. Kompilatoren der Folgezeit; diese wendeten dem Werk bald ein doxographisches, bald ein mehr biographisches Interesse zu.

III. Verbindung von D. u. Biographie nach Theophrast. Doxographisches u. Biographisches sind deshalb in unsern nachtheophrastischen Texten über die ältere Philosophie häufig miteinander verbunden. Für das Verständnis, namentlich auch des Fortlebens griechischer D. bei christlichen Autoren, sind vor allem folgende literarischen Gattungen wichtig: 1. Eine modifizierte Form der theophrastischen D. (man könnte von einer Schriftstellerei περὶ αἱρέσεων sprechen), die nicht Lehrsätze sammelt, sondern zusammenhängende Darstellungen philosophischer Systeme gibt. Faßbar ist dieses Genos für uns vor allem bei Areios Didymos (in augusteischer Zeit), der seine 'Επιτομή nach den Teilgebieten Logik, Physik, Ethik anlegte, während Theophrast, entsprechend der von ihm behandelten Epoche, sich auf die φυσικά (Naturphilosophie) beschränkt hatte. 2. Βίοι: denn außer den Lehrmeinungen interessieren nun auch die Lebensschicksale der Philosophen. Im Peripatos entsteht die *Biographie; erster Vertreter war wohl Dikaiarchos. 3. Διαδοχαί: die Schulzusammenhänge werden, nicht ohne viel Gewaltsamkeit, dargestellt. Urheber dieser Gattung ist Sotion aus Alexandrien (um 200 vC.) mit seiner Διαδοχή τῶν φιλοσόφων in 13 Büchern, die Herakleides Lembos um 150 vC. mit den Βίοι des Satyros kombiniert u. in 2 Bücher zusammenzieht. Wurden bei Aufzählung der διαδοχαί auch die δόξαι angegeben, so war an Stelle der reinen D. im Prinzip die ,Philosophiegeschichte' begründet. Die Anfänge sind für uns dunkel, bekanntester Vertreter ist Diogenes Laertios (1. Hälfte des 3. Jh. nC.), dessen Materialsammlung nach dem Schema der διαδοχαί gegliedert ist u. schon im Titel die Vereinigung von Biographie und D. erkennen läßt: Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων καὶ τῶν ἑκάστῃ αἱρέσει ἀρεσκόντων ἐν ἐπιτόμῳ συναγωγή.

IV. Wichtigste Überarbeitungen Theophrasts. Die nach ihrer Auswirkung auf die Beschäftigung mit D. im strengen Sinn wichtigsten Überarbeitungen der Φυσικῶν δόξαι im Altertum erschloß Diels aus der uns erhaltenen Traditionsmasse durch folgenden Gedankengang: Die weitgehende Übereinstimmung zwischen einem fälschlich auf Plutarchs Namen gestellten Kompendium, den etwa um 150 nC. anzusetzenden (weil bereits 177 von Athenagoras benützten) Placita philosophorum (Inhaltsangabe u. Charakteristik bei K. Ziegler, Plutarchos v. Chaironeia [1949] 241f = PW 21, 879f) u. den jüngeren, doch ungleich ausführlicheren Eclogae physicae des Johannes Stobaios (um 470), weisen auf eine gemeinsame Quelle der beiden Kompilationen. Diese Quelle hat noch gegen 445 Theodoret vorgelegen; daraus, daß dieser Graec. aff. c. 4, 31 'Αετίου τὴν περὶ ἀρεσκόντων συναγωγήν anführt, lassen sich als Vorlage PsPlutarchs u. des Stobaios die Aëtii Placita erschließen, die (vgl. unten) um etwa 100 nC. zusammengestellt sein mögen. Sie können nicht unmittelbar auf Theophrast zurückgegriffen haben, da sie die D. zeitlich bedeutend weiter hinabführen, nämlich bis ins 1. Jh. vC. Also ist zwischen Theophrast u. Aëtios ein Zwischenglied anzusetzen. Diels erschloß als solches die von ihm so genannten Vetusta Placita, die er von zwei Seiten her datierte: Die jüngsten darin behandelten φυσικοί waren (nach dem bei Aëtios vorliegenden Befund) Poseidonios (um 100 vC.) u. der Arzt Asklepiades v. Prusa (1. Jh. vC.). Anderseits stimmt ein doxographischer Abschnitt aus Varros Loghistoricus Tubero, den Censorin. de die nat. 4/15 erhalten hat, in erstaunlicher Weise mit Aëtios überein. Wenn Varro, dessen Loghistorici in die Mitte des 1. Jh. vC. gehören, bereits aus den Vetusta Placita schöpfen konnte, wenn in diesen anderseits mit großer Konsequenz die Darstellung bis auf Poseidonios u. Asklepiades hinabgeführt ist, müssen eben diese Vetusta Placita um die Wende vom 2. zum 1. Jh. vC. entstanden sein. Über ihren Umfang u. Inhalt gibt Augustin (Diels 184) in einer Charakteristik der offenbar genau nach

ihrem Muster angelegten (verlorenen) Cesti des A. Cornelius Celsus (in 6 Büchern) Aufschluß. Ein Schema des Aufbaus entwirft Diels 181/3. Der Verfasser der Vetusta Placita war Stoiker oder Eklektiker; Diels sieht ihn im Kreise des Poseidonios u. spricht geradezu von Poseidonischen 'Ἀρέσκοντα. Die theophrastischen Φυσικῶν δόξαι sind erweitert um die Behandlung von Stoikern, Epikureern sowie von älteren Philosophen u. Ärzten. Standpunkt u. Terminologie sind stoisch; auch das alte theophrastische Gut erscheint demgemäß in stoischer Färbung. Einfluß des Poseidonios selbst auf die Vetusta Placita stellte P. Wendland: SbBln 1897, 1074/79 fest. – Die Aëtii Placita sind ‚eine kaiserzeitliche Neuauflage der Vetusta Placita' (Pohlenz). Einen terminus post quem liefert 4, 3, 10 (aus Stobaeus), wo Xenarchos, der Freund des Areios Didymos u. des Augustus genannt wird; untere zeitliche Grenze bildet der um 150 nC. anzusetzende Auszug PsPlutarchs. Aëtios gehört also in die Zeit zwischen Augustus u. den Antoninen (um 100 nC.). – Unter dem Titel Aëtii Placita druckt Diels 273/444 in parallelen Kolumnen die Placita des PsPlutarch u. die Eclogae des Stobaios; die Auszüge Späterer aus PsPlutarch u. jene Theodorets aus Aëtios gibt er im Apparat. Die Eigenleistung des Aëtios besteht in der Zugabe von Prooemien u. Definitionen sowie von allerlei Bemerkungen in den beiden ersten Kapiteln u. in der Einarbeitung biographischen Materials in das doxographische Traditionsgut. Auf eine kritische Stellungnahme zu den Lehrmeinungen, über die er berichtet, verzichtet Aëtios fast ganz; er ist neutraler als es die stoisierenden Vetusta Placita waren. Immerhin deuten gewisse (allerdings schwache) Anzeichen auf peripatetische Neigungen hin (Diels 100).

V. Übersicht der doxographischen Texte. Innerhalb der Marksteine, die durch die Namen Theophrast, Vetusta Placita, Aëtios, PsPlutarch, Stobaios bezeichnet sind, lassen sich die uns erhaltenen Reste einweisen wie folgt (eine übersichtliche graphische Darstellung gibt der auf Grund der Dielsschen Prolegomena von W. Capelle im Anhang zu seinen ‚Vorsokratikern'[4] [1953] entworfene Stammbaum): 1. Aus Theophrasts Φυσικῶν δόξαι schöpften unmittelbar, abgesehen vom Frgt. de sensibus u. den Vetusta Placita, bereits zu Beginn des 3. Jh. vC. Epikur (E. Reitzenstein, Theophrast bei Epikur u. Lukrez [1924]), dann im 2. Jh. vC. der Akademiker Kleitomachos (Diels 121) u., um 200 nC., der bedeutendste Aristoteleskommentator Alexander v. Aphrodisias (Diels 483, fr. 7); mittelbar um 200 vC. Sotion in seiner Philosophiegeschichte (nach einer frühen Epitome aus Theophrast: Diels 166), um 90 vC. der Epikureer Phaidros in der nach einem Exzerpt aus Theophrast gearbeiteten Schrift Περὶ θεῶν, von der einerseits Philodemos Περὶ εὐσεβείας abhängt, anderseits Cicero nat. deor. 1, 25/41 (Texte parallel bei Diels 529/50), während Cicero in der knappen D. der Prinzipien im Lucullus (Acad. 2) 118 auf Kleitomachos zurückgeht; in augusteischer Zeit die Epitome des Areios Didymos, soweit sie die alten Physiker betrifft (die hieher gehörigen Fragmente bei Diels 445/72), um 150 nC. die von Euseb. praep. ev. 1, 8 erhaltenen, auf eine nach Philosophen angeordnete Epitome zurückgehenden Στρωματεῖς PsPlutarchs, die sich allerdings auf ἀρχαί, κόσμος, μετέωρα beschränken (Diels 156ff; Text 577/83), nach 223 die wohl auf demselben Exzerpt beruhenden, doch umfassenderen Φιλοσοφούμενα Hippolyts (vgl. unten), wohl in der 1. Hälfte des 3. Jh. Diogenes Laertios in seiner D. der Vorsokratiker, ferner im 6. Jh. Simplikios (zur aristotelischen Physik), dem das theophrastische Gut durch Alexander v. Aphrodisias vermittelt ist (Diels 112f; Text 475f); schließlich noch, etwa im 10. Jh., nach Bergsträssers Nachweis, der Araber Hasan-ibn Bahlūl, zu dem über eine syrische Vorlage theophrastische D. über Meteorologisches gelangte. – 2. Die Vetusta Placita sind, außer von Varro u. Aëtios, direkt benützt von Cicero Tusc. 1, 9 in einer D. über die Seele (Diels 202f), etwa zur gleichen Zeit von dem Skeptiker Ainesidemos (Diels 209ff), unter Tiberius in besonders enger Anlehnung von A. Cornelius Celsus in seinen Cesti, um 40 nC. nach dem Nachweis P. Wendlands: SbBln 1897, 1074/79 durch Philon v. Alexandrien, wohl auch in den allegorisierenden 'Ὁμηρικὰ προβλήματα des Stoikers Herakleitos, mit dem die D. der Homervita PsPlutarchs in noch nicht eindeutig geklärter Weise zusammenhängt (K. Ziegler, Plutarchos v. Chaironeia [1949] 240 = PW 21, 874); indirekt benützt sind die Vetusta Placita zu Beginn des 2. Jh. nC. von dem durch Vermittlung eines unbekannten Skeptikers aus Ainesidemos schöpfenden Gynäkologen Soranos, den seinerseits um 210/213 Tertullian in de anima benützt hat (vgl. unten), in der 1. Hälfte des

3. Jh. von Censorin. de die nat., nach Varro (Diels 186ff), im 4. Jh. von Ammianus Marcellinus in doxographischen Einlagen aus einer nachposeidonianischen Quelle (zB. 17, 7, 4 über Erdbeben; 21, 1, 7 über Mantik; R. v. Scala: Festgabe Büdinger [1898] 119), von Macrobius in der reichen D. der Seelenlehre des Somnium Scipionis (sat. 1, 14, 19: Diels 213; mir unzugänglich H. Skassis, De Macrobii placitis philosophicis eorumque fontibus [Athen 1915]), im 6. Jh. von Johannes Philoponos zu Aristot. de anima (Diels 214). – 3. Aus den Placita Plutarchi schöpft unmittelbar Athenagoras (vgl. unten), nicht aber, entgegen der von Diels 22ff vertretenen Ansicht (vgl. G. Pasquali: NGGött 1910, 224), der Aratkommentator Achilles (im 3. Jh. nC.), ferner Eusebius, Cyrill von Alexandrien, die unter dem Namen Galens gehende, schwer datierbare Historia philosopha (450/650?), ein ausgesprochenes Schulbuch (Text bei Diels 595/648); mittelbar viele christliche Autoren der Spätantike u. der byzantinischen Zeit sowie der Araber al Sharastani um 1100 (A. Baumstark: Beiträge C. Wachsmuth [1897] 145/54), dem verschiedene arabische Übersetzungen vorliegen konnten, darunter eine bessere Fassung der Placita PsPlutarchs, die von Badawī 1954 in Kairo ediert ist (mir erst bekannt aus einem Hinweis R. Walzers: Festschrift B. Snell [1956] 190).

B. Christen. I. Allgemeines. Die D. liefert den christl. Apologeten, Antihäretikern u. Dogmatikern wertvolle Unterlagen. An Hand des doxographischen Materials können einerseits die Lehren der griechischen Philosophen dahin ausgelegt werden, daß die Anschauungen, namentlich die vom Wesen Gottes, im Grunde recht nahe zusammengehen: solchen Gebrauch machen von der D. maßvolle frühe Apologeten wie Athenagoras u. Minucius Felix; sie stehen darin einem in der Kaiserzeit weitverbreiteten, toleranten grundsätzlichen Monotheismus nahe. Anderseits, u. diese Methode wird von den Christen freilich ungleich häufiger angewendet, lassen sich die heidn. Dogmen in ihrer Vielfalt gegeneinander ausspielen: die Uneinigkeit der hellenischen Philosophen soll beweisen, daß sie die Wahrheit überhaupt nicht zu finden vermochten. Das ist der uns aus dem Skeptizismus vertraute τρόπος ἐκ διαφωνίας (der Begriff δ. zB. bei Theodoret. Graec. aff. c. 4, 15). So werden die Gegner mit ihren eigenen Waffen geschlagen; überdies können die christl. Polemiker, die so verfahren, sich auf Sokrates berufen, der nach Xenophon mem. 1, 1, 11/14 wegen der Widersprüchlichkeit der früheren Lösungen auf die Naturphilosophie verzichtet u. sich der Ethik zugewendet hatte (so, letztlich nach Plato apol. 20d/e, Euseb. praep. ev. 15, 62, 6 u. aus ihm Theodoret. Graec. aff. c. 4, 26). Daß diese skeptische Methode den Altgläubigen tatsächlich gefährlich werden konnte, ergibt sich schon daraus, daß Julian den Priestern der von ihm geplanten heidnischen Staatskirche die Lektüre skeptischer Schriftsteller verbot (ep. p. 301d). Oft genug liegt im Vorlegen doxographischen Stoffs auch eine ostentatio doctrinae, mit der dem Gegner imponiert werden soll. Besonders deutlich wird das dort, wo die wirklichen Quellen verschleiert werden; so wenn Theodoret Graec. aff. c. 2, 95 neben dem berühmten Plutarch u. dem berüchtigten Porphyrios mehr beiläufig den sonst verschollenen Aëtios erwähnt, den er tatsächlich vor allem ausschreibt. – Der schon beim Begründer der antihäretischen Literatur, bei Irenaeus, sich findende Gedanke, die Lehren der Sekten seien Erbstücke heidnischer Philosophie, ist auch literarhistorisch bedeutsam. Wir greifen es förmlich mit Händen, wie die doxographischen Sammelwerke, mit deren Hilfe die christlichen Häresien entlarvt werden sollen, zugleich das gattungsmäßige Vorbild für die christlichen Streitschriften abgeben; natürlich nicht für deren polemischen Ton: immerhin waren auch in einzelnen heidnischen Schriften die zu behandelnden Dogmen von einem bestimmten Schulstandpunkt aus kritisch gewürdigt (Theophrast, Areios Didymos), wie der Ketzerbekämpfer von der Orthodoxie aus mit dem Sektierer verfährt. Und die summarischen Ketzerkataloge wird man dem literarischen Genos nach an die knappen Sukzessionslisten der Griechen anschließen.

II. D. bei den einzelnen christlichen Schriftstellern. Bekanntschaft mit doxographischer Literatur ist mit Sicherheit zuerst nachweisbar bei Athenagoras (177 nC.), dem ‚christlichen Philosophen'; als verhältnismäßig gebildeter Mensch u. als Athener benützt er seine Kenntnis dazu, in den griechischen Philosophen Ansätze zu christlichem Denken aufzuzeigen. Seine knappen Ausführungen über die dem Thales zugeschriebene Dreigliederung der übermenschlichen Wesen in Götter, Dämonen, Heroen u. über die Schönheit, Größe u. Form des Kosmos sind zugleich

die früheste Spur der Placita des PsPlutarch (Athenag. suppl. 23 ~ PsPlut. plac. 1, 7, 11; Athenag. suppl. 16 ~ PsPlut. plac. 1, 6, 2; an die Möglichkeit der Benützung doxographischer Handbücher schon durch Aristeides u. Justin denken Altaner, oben Bd. 1, 653, u. Bardy, oben Bd. 1, 540). Dem geistig tief unter Athenagoras stehenden Theophilos (um 180) liefert ein schon von Aëtios verwendetes Florilegium letztlich epikureischer Herkunft einen Gottlosenkatalog (Theophil. ad Autolyc. 3, 7 ~ PsPlut. 1, 7, 11ff; dazu Diels 59; RhMus 30 [1875] 172ff). – In der Krise, die der Gnostizismus für das Christentum bedeutet, erhält die D. einen neuen Aspekt. Die Kirche hat ihre Lehre plötzlich gegenüber einer großen Zahl von Häresien zu behaupten; da liegt es nahe, daß sie deren ‚Heidentum' nachzuweisen sucht. Diesem Verfahren begegnen wir schon bei Irenaeus (Ende 2. Jh.). Adv. haer. 2, 14 stellt er die Lehren christlicher Sekten u. griechischer Philosophen zusammen. Besonders charakteristisch zB. 2, 14, 4: et hoc autem quod ex subiecta materia dicunt (gewisse Häretiker) fabricatorem fecisse mundum et Anaxagoras et Empedocles et Plato primi ante hos dixerunt...; 6: quod autem velint in numeros transferre universum hoc a Pythagoricis acceperunt. Das Rüstzeug liefert dem Irenaeus eine mit Diogenes Laertios vergleichbare, bloß viel knappere Schrift (‚compendium Eusebianum': Diels), die auch Euseb, Arnobius, Theodoret u. Augustin benützt haben (Diels 169ff). Minucius Felix, Octav. 19 (um 200?) übernimmt aus Cicero die D. über Gott, um zu erhärten, daß (19, 15) eadem fere et ista quae nostra sunt, u. um zu zeigen aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos. – Die Schätzung des Clemens v. Alexandrien (um 200) als eines großen Gelehrten hat eben Diels als erster erschüttert mit dem Nachweis, daß seine Angaben über griechische Philosophen aus damals geläufigen Handbüchern stammen (daß Clemens deshalb noch lange kein ‚gewöhnlicher Kompilator' ist, betont mit Recht O. Stählin in der Allg. Einleitung zu seiner Übersetzung BKV 1 [1934] 48). Protr. 5, 64ff (ähnlich strom. 1, 52) zählt er die Ansichten der griechischen Philosophen über die Gottheit auf. Dabei benützt er neben einer mit Sext. Emp. Pyrrh. hyp. 3, 30 verwandten Quelle, in der die D. von Thales bis Demokrit u. Herakleides Pontikos geführt war, ein Exzerpt aus der bei Cicero nat. deor. 1, 25/41 überlieferten D.; an die griechische Übersetzung eines lateinischen Ekklesiastikers dachte Diels 129ff, nicht eben wahrscheinlich für jene Zeit. Die knappe Geschichte der griechischen Philosophenschulen strom. 1, 62/64, deren Sukzessionsstemma PsGalen besonders nahesteht, geht auf ähnliches Schrifttum περὶ διαδοχῆς zurück wie Diogenes Laertios (E. Schwartz: PW 5, 751ff). – Erlesene Gelehrsamkeit bietet Tertullians De anima (210/213). Über Diels 204 fortschreitend, hat Waszink (besonders 28*ff) die schon erwähnte Filiation (Vetusta Placita-anonymer Skeptiker-Soran-Tert.) aufgehellt. Bezeichnend für den unselbständigen Gebrauch, den die Späteren von den Schriften ihrer Gewährsmänner machen, ist, daß nicht erst Tertullian, sondern bereits Soran die Reihe der Schriftsteller περὶ ψυχῆς dort schließen läßt, wo die Vetusta Placita verstummten, bei Poseidonios. Was in De anima auf Areios Didymos zurückgeht, war nach Waszinks überzeugendem Nachweis schon von Soran in sein Περὶ ψυχῆς eingearbeitet. Für Plato begnügte sich Tertullian nicht mit den geläufigen doxographischen Abrissen; vielmehr benützte er wohl unmittelbar die (nicht erhaltene) vollständigere Fassung des Διδασκαλικός des Albinos, also seine Schrift Περὶ τῶν Πλάτωνι ἀρεσκόντων. – Hippolyt (nach 222) greift den Gedanken seines Lehrers Irenaeus auf, daß die Häretiker ihre Irrtümer aus der ‚Weisheit der Heiden' geschöpft haben. Er macht sich ref. prooem. 9 anheischig συμβαλεῖν ἑκάστην αἵρεσιν ἑκάστῳ ⟨τῶν φιλοσόφων, ἵν' ἀποδείξωμεν suppl. Wendland⟩, ὡς τούτοις τοῖς ἐπιχειρήμασιν ἐπιβαλόμενος ὁ πρωτοστάτης τῆς αἱρέσεως ἐπλεονέκτησε λαβόμενος τὰς ἀρχὰς καὶ ἐκ τούτων ἐπὶ τὰ χείρονα ὁρμηθεὶς δόγμα συνεστήσατο. Das Versprechen, diesen Vergleich durchzuführen, hat Hippolyt allerdings mit sehr äußerlichen Zusammenstellungen (hauptsächlich der Namen von Philosophen u. Sektierern) in den Büchern 5/9 keineswegs so eingelöst wie es immerhin möglich gewesen wäre. Damit er die Abhängigkeit der Ketzer von den heidnischen Philosophen beweisen kann, muß er zuerst deren Dogmen darstellen; das geschieht in den das erste Buch seines Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος bildenden φιλοσοφούμενα. Sie enthalten wertvolles doxographisches Gut, das nach Diels 144ff knapp gewürdigt ist in der Skizze, die der Ausgabe P. Wendlands (GCS 26 [1915]) aus seinem Nachlaß vorangestellt

ist (XVIII/XX). Danach sind die ersten 4 Philosophenkapitel (Thales, Pythagoras, Empedokles, Heraklit) auf Grund eines biographischen Kompendiums nach dem Schema der διαδοχή (die seltsame Reihenfolge stimmt mit der des Herakleides Lembos überein) behandelt; da die Daten des Chronographen Apollodor verwendet sind, muß diese Quelle jedenfalls jünger als 145/4 vC. sein. Von c. 6 an ist hauptsächlich eine ungleich reichhaltigere doxographische Quelle benützt, die (nach der synoptischen Tabelle bei Diels 153) überall noch den theophrastischen Wortlaut erkennen läßt. Doch ist das theophrastische Gut nicht wie in den φυσικῶν δόξαι nach Problemkreisen angeordnet, sondern es sind die von den einzelnen Philosophen vertretenen δόξαι unter ihren Namen zusammengestellt, so daß ein Gesamtbild ihrer ‚αἱρέσεις' entsteht. Schließlich liegen, schon in der Behandlung Platos (wo Theophrast an sich noch zur Verfügung stand), dann in der des Aristoteles, der Stoa u. Epikurs jüngere Kompendien zugrunde, unter denen wir einerseits (c. 20/22: Peripatos, Stoa, Epikur) Areios Didymos annehmen dürfen, anderseits (c. 19) Plato u. Aristoteles harmonisierende Abrisse nach der Art des Albinos. – In der christlich-tendenziösen Behandlung der Dogmen wird Hippolyt überboten von einer Schrift, die ins 2. oder 3. Jh. gehören mag, die in der altchristlichen Literatur übrigens nie erwähnt wird, dem mehr groben als witzigen Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων (der ‚Irrisio') eines Hermias (Text bei Diels 649/56). – Aus den spärlichen Resten des Dionysios v. Alexandrien († 264/5), die Euseb bewahrt hat, ist ersichtlich, daß er in Περὶ φύσεως zu seiner Polemik gegen den epikureischen Atheismus eine stoisierende Schrift aus der Zeit zwischen Seneca u. den Antoninen benützte, die auch bei Sext. Emp. Pyrrh. hyp. 3, 30, PsGalen u. Tert. apol. 47 ihre Spuren hinterlassen hat (Diels 252). – Wenn die Cohortatio des PsJustin mit Recht in die 2. Hälfte des 3. Jh. gesetzt wird (so zB. Geffcken, Apol. 278), so bildet sie einen weiteren Beleg für die damalige Verbreitung der Placita des PsPlutarch, die sie, nachlässig genug, ausschreibt. – Arnobius adv. nat. 2, 9 (304/310) wettert mit deklamatorischem Pathos (rhetorischen Fragen, Anaphern: cunctorum originem esse dicit ignem aut aquam, non Thaleti aut Heraclito credit ? usw.) gegen christliche Häretiker; seine Quelle ist ein minderwertiges Kompendium (Diels 172), seine Eigenleistung die Umsetzung in Schulrhetorik. – Lactantius operiert im 3. Buch seiner Institutiones, wo er de falsa sapientia handelt, durchwegs mit dem von griechischer D. unterbauten Argument des Widerspruchs. In der Anthropologie von De opif. dei 12 wirkt Varros Tubero de origine humana nach (Diels 193). – Euseb v. Caesarea gibt im 14. u. 15. Buch der Praep. ev., wo er sich mit den griechischen Lehren auseinandersetzt (außer mit der platonisch-akademischen, die er in Buch 11/13 ausführlich behandelt hatte), ein Exemplar der Placita PsPlutarchs sehr ausführlich u. mit großer Gewissenhaftigkeit wieder; darin äußert sich dasselbe gelehrte Streben nach Urkundlichkeit wie in der Kirchengeschichte. Obschon so Eusebs Leistung hauptsächlich im Sammeln von Materialien besteht, obschon sein Argumentieren sich nicht von dem seiner Vorgänger unterscheidet, ist doch etwa gegenüber Hippolyt eine Vertiefung des Verständnisses erreicht, die den sichern Gebrauch, den die drei Kappadozier vom Werkzeug der griechischen Philosophie machen, vorzubereiten scheint. Auch diesen sind die Lehren der griechischen Philosophen im ganzen (Plato nimmt wiederum eine besondere Stellung ein) durch doxographische Kompendien vertraut; die Wahrscheinlichkeit ist groß, daß es sich dabei in der Regel um PsPlutarchs Placita gehandelt hat. ‚Freiere Benützung' eines solchen Handbuchs scheint zB. bei Gregor v. Nazianz or. 28, 14f. 22. 28f vorzuliegen (P. Wendland: BphW 20 [1900] 548). – Epiphanios, dessen Πανάριον κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων (374/377) den Begriff der Häresie auf vorchristliche Lehren ausdehnt, hat unter allen griech.-christlichen Schriftstellern, die sich damit befaßten, von D. am wenigsten verstanden (Diels 175); bezeichnend etwa, daß er den Eleaten Zenon u. den gleichnamigen Stoiker nicht auseinanderzuhalten vermag. ‚Mittelalterlich' wie seine an den Physiologus erinnernde Gleichsetzung der einzelnen Ketzer mit wilden Tieren wirkt seine Behandlung der D. Von den bei Diels 585/93 gedruckten Exzerpten bieten I u. II eine knappe Darstellung der Pythagoreer, Platoniker, Stoiker nach geringer Vorlage, während III eine Sukzessionsliste gibt, deren nicht näher bestimmbarer Verfasser ein tüchtiger Gelehrter war. – Nemesios v. Emesa (um 400 ?) stellt gerade wegen des Reichtums u. der Qualität der D. von περὶ φύσεως ἀνθρώπου der Quellenforschung Probleme, die bis heute keine einheitliche

Lösung gefunden haben. Erwähnt sei bloß, daß Diels 49f für c. 2 (über die Seele) u. c. 7 (über den Gesichtssinn) an Aëtios dachte, ohne die Stücke doch unter dessen Placita zu drucken, während W. Jaeger, Nemesios (1914) 11/21 Benützung eines Auszugs aus PsPlutarch annahm. – Von Augustin ist doxographisch bedeutsam De civ. dei 8, 2 de duobus generibus id est Italico et Ionico eorumque auctoribus, unter welcher Überschrift eine Sukzessionsliste mit beigemischter D. gegeben wird: sie läßt, wie Diels 174 nachweist, noch Theophrastisches durchschimmern. Für wahrscheinlicher als daß sie auf einem griechischen Kompendium (von unverächtlicher Gelehrsamkeit) beruhe, halte ich, daß sie aus Varro stammt; daß ihn Augustin auch für D. in engerm Sinne zu Rate gezogen hat, zeigt en. in Ps. 10, 3 über die widersprüchlichen Ansichten betreffs der Herkunft des Mondlichts (Diels 200). – Cyrill v. Alexandrien verwendet in seiner Polemik gegen Julian (vor 441) wiederum PsPlutarch, u. zwar ein besonders gutes Exemplar, das ihm die noch immer intakte Serapeion-Bibliothek geliefert haben wird (Diels 11); daneben zieht er für Biographisches des Porphyrios Φιλόσοφος ἱστορία heran. - Von seinem Zeitgenossen Theodoret Graec. aff. c. 2, 95 wird dieser, literarhistorisch richtig, Πορφύριος (ὁ) τὸν ἑκάστου βίου ταῖς δόξαις προστεθεικώς genannt. Einen summarischen Philosophenkatalog hat Theodoret 2, 9/11 aus jenem Kompendium der Diadochien, das uns schon mehrmals begegnete (Diels 170). Das Wichtigste für die Geschichte der D. bleibt indes, daß er über den allbekannten Abriß PsPlutarchs auf das ältere, reichhaltigere Werk des Aëtios zurückgegriffen hat; aus ihm wird der größte Teil der mehr als hundert Namen heidnischer Autoren stammen, die Theodoret anführt. Die Therapeutik, die er im Buchtitel verspricht, ist zT. homöopathisch: heidnische Arzneimittel, die ihm eben die D. liefert, sollen heidnische Irrtümer kurieren helfen. – Das doxographische Interesse schläft auch im Mittelalter nicht ein. Die unter dem Namen des Johannes v. Damaskus gehende Schrift De haeresibus reproduziert in der D. Epiphanios u. Theodoret. Der phrygische Mönch Meletios übernimmt aus Nemesios' Περὶ φύσεως ἀνθρώπου ganze Abschnitte in seine gleichnamige Kompilation. Photios liest u. exzerpiert noch Ainesidems Pyrrhonische Schriften (bibl. cod. 212); von Stobaios liegt ihm noch das vollständige Werk vor, von dem er bibl. cod. 167 ein für die Rekonstruktion des Aëtios sehr wichtiges Inhaltsverzeichnis gibt. Im Stil der alten Apologeten u. Antihäretiker verwendet er zur Polemik Doxographisches, das er bis zu neuplatonischen Lehrmeinungen hinabführt (Amphiloch. 92 [PG 101, 577a]; vgl. MusHelv 12 [1955] 237_2). Spätere Byzantiner haben ihre doxographischen Kenntnisse entweder aus Kirchenvätern, so Michael Glykas aus Cyrill u. Theodoret, so Kedrenos aus Hippolyt, oder aus PsPlutarch, so Michael Psellos, Johannes Tzetzes, Theodoros Metochites. Die Tradition reißt nicht ab bis zu den Exzerpten, die Apostolios u. Arsenios von psplutarchischen Placita aus Euseb anfertigen.

G. Bergsträsser, Neue meteorologische Fragmente des Theophrast = SbH 1918, 9. – J. Burnet, Die Anfänge der griechischen Philosophie übers. v. E. Schenkl² (1913) 329/35. – H. Diels, Doxographi Graeci (1879; ²1929); Stobaios u. Aëtios: RhMus 36 (1881) 343/50. – H. Fränkel, Dichtung u. Philosophie des frühen Griechentums (New Y. 1951) 336ff. – M. Pohlenz, Die Stoa 2² (1955) 10/12. – K. Reinhardt, Art. Poseidonios: PW 22, 815ff. – E. Reitzenstein, Theophrast bei Epikur u. Lukrez (1924) 86ff; hier revidierte Übersetzung Bergsträssers mit griech.-lat. Parallelen. – G. M. Stratton, Theophrast. and the greek physiolog. Psychology before Aristotle (New Y. 1917); enthält Text, Übersetzung u. Kommentar von Περὶ αἰσθήσεων. – Ueberweg, Gesch. 1¹², 12f. 14*f. *B. Wyss.*

Doxologie.

1. Begriffsbestimmung. Der Ausdruck D. ist erst in der neueren liturgiegeschichtlichen Forschung zu einem terminus technicus geworden. Die byzantinische Kirche kennt eine große D. (entsprechend dem abendländischen Gloria in excelsis deo) u. eine kleine D. (entsprechend dem abendländischen Gloria patri). Δοξολογία findet sich in altchristlicher Zeit verhältnismäßig selten, zuerst auffälligerweise in gnostischer Verwendung (Iren. haer. 1, 14, 7; Hippol. ref. 6, 48, 3), dann auch gemeinchristlich bei Iul. Afric. ep. ad Arist. 1; Orig. or. 14, 2; 33; Eus. h. e. 10, 4, 65; Basil. Spir. s. 1, 3; Amphiloch. ep. synod.: PG 39, 17B; Cyrill. Hier. cat. 6, 35; Const. ap. 8, 93, 10. Δοξολογεῖν zuerst bei Iust. dial. 7, 3; Orig. or. 33; Iul. Afric. ep. ad Arist. 1; Basil. Spir. s. 7, 16. Besonders Origenes betont die

δοξολογία, indem er sie mit der προσευχή von 1 Tim. 2, 1 gleichsetzt (or. 14) u. als einen der vier Gebetstopoi aufzählt (or. 33). – Neben dem seltenen δοξολογεῖν wird am häufigsten in gleicher Bedeutung δοξάζειν verwandt, das nicht nur im allgemeinen die Verherrlichung Gottes bedeutet, sondern im engeren Sinne das Sprechen einer D., wofür auch εὐλογεῖν u. εὐχαριστεῖν stehen können. Δοξολογεῖν, δοξάζειν, εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν u. entsprechend δοξολογία, εὐλογία, εὐχαριστία sind die gewöhnlichen Übersetzungen von hebr. berek bzw. berakah. Eine berakah (εὐλογία) ist eine formelhafte Lobpreisung, die Gott allein gilt u. gewöhnlich mit baruk (εὐλογητός) beginnt. Wer eine berakah vernimmt, antwortet mit amen; nur weil am Schluß der Gebete häufig eine D. steht, kann amen als Gebetsschluß üblich werden; vgl. Tob. 8, 8; Strack-B. 3, 456/61 zu 1 Cor. 14, 16; oben Bd. 1, 378/80. Im Spätjudentum ist das häufige Preisen des Namens Gottes fromme Gewohnheit, nicht nur beim Gebet, sondern auch in der Predigt, im Unterricht, in Abhandlungen, in Briefen u. vor allem im täglichen Leben bei mannigfachen Gelegenheiten. – Nur im Hinblick auf die spätere christl. Verwendung der D. soll hier eine für das Spätjudentum unwesentliche Teilung vorgenommen werden: alle berakot, die sich auf Sachen u. ihren Gebrauch beziehen (Brot, Wein, Öl, Früchte, Licht, Wasser usw.) sollen unter den Stichwörtern *Eucharistia, *Eulogia behandelt werden; im Sinne der späteren christlichen Entwicklung wird hier nur diejenige D. besprochen, die mit Sachen u. ihrem Gebrauch nichts zu tun hat. Die christl. D. zeigt gegenüber der spätjüd. berakah Unterschiede, die vor allem aus Einschränkungen entstanden sind: die berakah kann als selbständiges Gebet völlig isoliert stehen, aber auch am Anfang, am Ende, nach Sinnabschnitten eines Textes oder als appositionelle berakah bei der Nennung Gottes; die christl. D. dagegen wird seit dem 2. Jh. nur noch für den Abschluß von Texten verwendet. Der Gebrauch von selbständigen berakot bei den Gelegenheiten des täglichen Lebens verschwindet im Christentum, abgesehen von den Benediktionen über Dingen, die zB. im Tischgebet bis heute weiterleben. Während die atl. u. ntl. D. den Christen natürlich immer bekannt bleiben, werden andere spätjüdische berakot nur noch gelegentlich durch Rezeption spätjüdischer Schriften übernommen (zB. Const. ap. 7, 49; Joh. Chrys. in Mt. hom. 55; PsAthan. virg. 12: spätjüdisches Tischgebet).

2. AT u. Spätjudentum. Die fünf Psalmenbücher sind jeweils mit einer D. abgeschlossen: Ps. 41, 14; 72, 18f; 89, 53; 106, 48 (vgl. 1 Chron. 16, 36); Ps. 150 ist als Ganzes eine D. Weitere D. in den Psalmen: 119, 12 steht inmitten des Textes: Gepriesen seist du, Jahwe! Eine ähnliche D. am Schluß der Ps. 68, 36; 135, 21. Die große Bedeutung, die dem Gotteslob zugemessen wird, erkennt man aus den vielen Aufforderungen dazu: Ps. 103, 1f. 20/2; 135, 19f; 145, 21; 148; Dan. 3, 52/90; Sir. 39, 35; 43, 28/31. Eine besonders feierliche D. am Anfang eines Gebetes steht 1 Chron. 29, 10/2 mit zahlreichen doxologischen Prädikaten, die zT. an Akklamationen erinnern. Zahlreiche Gebete beginnen mit baruk (εὐλογητός): Dan. 2, 20; 3, 26. 52/6; Tob. 3, 11; 8, 5. 15/7; 13, 1; 1 Esr. 8, 25 LXX; 1 Macc. 4, 30. Εὐλογητός als Schluß-D. in den Psalmen Salomons 2, 37; 5, 19; 6, 6; 3 Macc. 7, 23. Δόξα in der Schluß-D. 4 Macc. 18, 24. Schon aus jüngeren Texten des AT ist zu erkennen, daß der Lobpreis Gottes dem spätjüdischen Frommen ein ganz besonderes Anliegen ist, das das ganze tägliche Leben bestimmt. Eine berakah ist zu sprechen zB. bei der Erfüllung eines Gebotes, beim Gebrauch einer Sache, beim Blick auf das Meer, beim Sichtbarwerden der Mondsichel, bei Festen, in Freude u. Leid. Der Talmudtraktat Berakot (IX) gibt einen guten Überblick der zahlreichen Gelegenheiten des täglichen Lebens, die eine berakah fordern; vgl. Strack-B. 4, 2, 1245 Index s. v. Lobsprüche; J. Bonsirven, Textes rabbiniques (Rom 1955) 715 Index s. v. Bénédictions; I. Elbogen, Art. Benedictions: JewEnc 2, 167/70. Die im Spätjudentum so charakteristische Gebetsart der berakot hat im Achtzehngebet ihre stärkste Verdichtung erhalten; das ganze Gebet beginnt u. jeder Abschnitt schließt mit einer berakah (Text bei Strack-B. 4, 211/4). Wenn der Fromme Gott nennt, dann fügt er sofort einen Lobpreis an, meist in der Form: ,der Heilige, gepriesen (sei, ist) er!'

3. Neues Testament. Fast alle im AT u. im Spätjudentum entstandenen D. leben im NT weiter. Luc. 1, 68 beginnt mit dem typischen Εὐλογητός. An zahlreichen Stellen des NT scheint δοξάζειν die engere Bedeutung zu haben ,eine berakah sprechen', veranlaßt durch ein besonderes Ereignis. In Betracht kommen Stellen wie Mt. 9, 8 m. Par.; Luc. 7,

16; 17, 15; 18, 43; Act. 4, 21; 11, 18; 21, 20; Gal. 1, 24; 1 Petr. 2, 12. Aus Einem Munde ist die berakah zu sprechen Rom. 15, 6; 2 Cor. 9, 13f werden wegen empfangener Liebesgaben berakot gesprochen; die berakah muß verständlich sein, damit man darauf mit amen antworten kann (1 Cor. 14, 6). Am Eingang vieler Paulusbriefe steht εὐχαριστεῖν (Rom. 1, 8; 1 Cor. 1, 4; Phil. 1, 3; 1 Thess. 1, 2; 2 Thess. 1, 3; Philem. 4; 2 Tim. 1, 3: χάριν ἔχω); dieses mehr hellenistische εὐχαριστεῖν entspricht stärker jüdischem εὐλογητός im Briefeingang 2 Cor. 1, 3; Eph. 1, 3; 1 Petr. 1, 3; vgl. die spätjüdische Briefeingangs-Eulogie bei Eus. praep. ev. 9, 34, 1 (N. A. Dahl, Adresse u. Prooemium des Eph.: TheolZ 7 [1951] 241/64). Appositionelle D. folgen der Nennung Gottes Rom. 1, 25; 9, 5; 2 Cor. 11, 31. Schluß-D. wie im AT finden sich nach Sinnabschnitten Rom. 11, 36 (zur patrist. Deutung vgl. K. H. Schelkle, Paulus Lehrer der Väter [1956] 408/11); 16, 27; Gal. 1, 5; Eph. 3, 21; Phil. 4, 20; 1 Tim. 1, 17; 2 Tim. 4, 18; Iud. 25; Apc. 1, 6. Soweit bewegt sich das NT noch ganz in den Bahnen des AT, indem es die überkommene monotheistische D. weiterverwendet. Aber im NT zeigt sich deutlich das Bedürfnis, in die herkömmlichen D. auch Jesus Christus aufzunehmen u. sie so zu verchristlichen. (1) In der entschiedensten Form geschieht dies dadurch, daß die bisher ausschließlich Gott geltende D. unverändert auf Jesus übertragen u. damit zugleich die Gottgleichheit Jesu ausgesprochen wird. Dies ist sicher der Fall Rom. 9, 5; 2 Petr. 3, 18; wahrscheinlich auch 2 Tim. 4, 18. In der Apokalypse 5, 12f wird dem Lamme akklamiert, es sei würdig, Macht u. Reichtum u. Weisheit u. Kraft u. Ehre u. Herrlichkeit u. Lobpreis zu empfangen; dies ist eine D. in Form einer Akklamation, anklingend an 1 Chron. 29, 11. Die gesamte Schöpfung stimmt in diese D. ein, die dem auf dem Throne Sitzenden u. dem Lamme gilt. Weitere Möglichkeiten der Verchristlichung von D. konnten nicht so einfach u. entschieden gestaltet werden. (2) Man kann Jesus in solcher Form bei der D. mitnennen, daß Gott als Vater unseres Herrn Jesus Christus bezeichnet wird, wie in den D. 2 Cor. 1, 3; 11, 31; Eph. 1, 3; 1 Petr. 1, 3. Rom. 15, 6 mahnt Paulus, den Lobpreis Gott u. dem Vater unseres Herrn Jesus Christus zu sprechen. Eph. 3, 21 findet sich die singuläre D.: ,ihm die Herrlichkeit in der Kirche u. in Christus Jesus'. (3) Für die D. der Folgezeit wird besonders wichtig die im NT häufige Formel διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ: Gott wirkt durch Jesus oder die Gläubigen loben Gott durch Jesus, der also Mittler von Gott u. von den Menschen her ist. Letzteres gilt vor allem für Gebet u. Lobpreis ,durch Jesus Christus' (Rom. 1, 8; 1 Petr. 4, 11). Die klassische Formulierung dafür findet sich Hebr. 13, 15: ,durch ihn nun wollen wir darbringen ein Opfer des Lobes allezeit Gott, das heißt die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen'. Dabei wirken die Gläubigen nicht aus eigener Initiative, sondern schließen sich Jesus nur an (Oepke, Art. διά: ThWb 2, 66/68). 2 Cor. 1, 20 soll wohl gesagt werden, daß die mit einem διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ gesprochene D. mit amen beantwortet u. angeeignet wird. Fraglich ist, ob an zwei Stellen des NT διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ unmittelbar in eine D. einbezogen ist. Rom. 16, 27 ist der Wortlaut der D. textkritisch unsicher u. das Problem des Briefschlusses (vgl. Rom. 14, 23) vermehrt noch die Schwierigkeiten. Die schwach bezeugte Lesart θεῷ διὰ I. Χριστοῦ ἡ δόξα ist verdächtig, weil sie späteren D. gleicht. Der Textbestand Iud. 25 ist zwar gesichert, aber es bleibt unentscheidbar, ob διὰ I. Χριστοῦ zum vorhergehenden Wort σωτῆρι oder zum nachfolgenden δόξα zu ziehen ist; im letzteren Fall ergäbe sich διὰ I. Χριστοῦ . . . δόξα. Der Koinetext tilgt διὰ I. Χριστοῦ, weil dies von Arianern in der D. mißdeutet worden ist; πρὸ . . . αἰῶνος ist weggelassen, um eine Angleichung an die übliche liturgische D. zu erhalten. Demnach gibt es im NT nur zwei recht unsichere Stellen, an denen Gott ,durch Jesus Christus die Herrlichkeit' zukommt; dies ist aber scharf zu unterscheiden davon, daß wir Gott durch Jesus Christus preisen. – Die D. der Apokalypse sind mit Ausnahme von 1, 6 von ausgeprägter Eigenart, vor allem dadurch, daß D. u. Akklamationen ineinander übergehen. Sieben Akklamationen in Apc. 7, 12; ἄξιος-Akklamationen in Apc. 4, 11; 5, 12. Weiter fällt auf, daß Gott Herrlichkeit, Ehre, Danksagung (Apc. 4, 9. 11; 5, 12; 19, 6) gegeben wird oder daß Gott Herrlichkeit usw. erhält (Apc. 4, 11; 5, 12). Wenigstens einige dieser Prädikate bezeichnen etwas, was Gott von sich aus besitzt u. nicht erst zu empfangen braucht. Es lassen sich dafür mehrere Erklärungen geben, die einander nicht ausschließen, sondern ergänzen. ,Gott die Ehre geben' ist bereits eine atl. Wendung (zB. Ios. 7, 19; 1 Sam. 6, 5; Ps. 115, 1; Ier. 13, 16; vgl.

Luc. 17, 18; Rom. 4, 20) u. bedeutet nur die Anerkennung Gottes durch die Menschen. Dann kann ‚Ehre geben' u. ‚Ehre empfangen' auch auf die ‚Ehre'-Akklamation bezogen werden. Schließlich mag auch die Herkunft der Akklamation aus dem Herrscherkult nachwirken, wo dem Herrscher Akklamationen als Wünsche zugerufen werden; besonders deutlich ist dies Apc. 12, 10; 19, 1 bei der σωτηρία-Akklamation, die doch nur bei einem menschlichen Herrscher angebracht ist. Einige Unebenheiten liegen bei den D. der Apokalypse da vor, wo doxologische Prädikate u. Akklamationen, die Gott aus sich zukommen (Herrlichkeit, Weisheit, Reichtum), gemischt sind mit Ausdrücken, die nur menschliche Anerkennung aussagen (Ehre, Danksagung, Lobpreis); in dem einen Falle handelt es sich um eine Feststellung, im anderen um einen Wunsch. Hier ist daher das Problem zu erörtern, ob die D. allgemein als Feststellung (indikativ) oder als Wunsch (optativ) verstanden werden müssen. Im Semitischen ist dies wegen der fehlenden Kopula nicht direkt erkennbar. Für die indikative D. spricht das nachfolgende amen, das eine Feststellung ausdrückt; auch die griechischen Übersetzungen verstehen die D. gewöhnlich indikativ (εἶ, ἐστίν, ὅτι). Bei den doxologischen Prädikaten, die Gott aus sich zukommen, kann es sich nur um eine Feststellung handeln. Die LXX freilich übersetzen amen gewöhnlich mit γένοιτο u. deuten die D. damit optativ. D. in Wunschform sind selten: 3 Reg. 10, 9 LXX; Ps. 71, 17 LXX; Iob 1, 21; Dan. 2, 20 LXX; Clem. ep. 32, 4 (gegen 58, 2); Clem. Al. quis div. 42, 40; Tertull. or. 29, 4; ad ux. 1, 1, 3. Wenn es sich um den Lobpreis durch die Menschen handelt, ist es sachlich wohl gleichgültig, ob die D. indikative oder optative Form hat; indem der Wunsch ausgesprochen wird, Gott zu loben, geht er zugleich in Erfüllung.

4. Römische Gemeinde am Ende des 1. Jh. Der Brief der römischen an die korinthische Kirche enthält äußerst wertvolle Zeugnisse für die D. der röm. Gemeinde. Am Ende von Sinnabschnitten des Briefes ist eine herkömmliche D. nur lose angefügt, wahrscheinlich durch ein vorhergehendes Stichwort ausgelöst: παντοκράτωρ θεός (32,4); εὐχαριστεῖν (38,4); ὄνομα (43, 6; 45, 7). Zweimal wird eine D. auf Jesus Christus übertragen (20, 12; 50, 7); freilich ist dies nicht ganz sicher. Soweit bietet der Klemensbrief nichts an D., was über das NT hinausginge. Neu u. für die Zukunft wichtig ist eine Form der D. im Klemensbrief, die durch ein doppeltes διά gekennzeichnet ist mit dem ersten διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ wird unser Lobpreis durch Jesus dargebracht oder gesagt, daß Gott durch Jesus wirkt. Mit einem folgenden δι' οὗ werden die doxologischen Prädikate (Herrlichkeit, Größe usw.) Gott durch Jesus zugeeignet. Das erste διά bezieht sich also auf die Vermittlung unseres Lobpreises durch Jesus, das folgende δι' οὗ auf die Gott durch Jesus zukommenden doxologischen Prädikate. Als bestes Beispiel sei die D. des Fürbittengebetes (1 Clem. 61, 3) angeführt: ‚wir preisen dich durch den Hohenpriester u. Schützer unserer Seelen Jesus Christus, durch welchen dir die Herrlichkeit u. die Größe jetzt u. zu Geschlecht der Geschlechter u. in die Äonen der Äonen. Amen.' Weitere derartige D. finden sich bei Klemens 58, 2; 64; 65, 2. Klemens verwendet διὰ I. Χριστοῦ (neben ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ) gerne zur Verchristlichung seiner Aussagen: 36, 2 steht διὰ I. Χριστοῦ fünfmal zur Beschreibung dessen, was uns durch Jesus zuteil geworden ist; selbst außerhalb einer D. steht 59, 2. 3 zweimal διά-δι' οὗ. Die D. des Typus διά-δι' οὗ hat ihre letzte Grundlage im NT, jedoch nicht für das verdoppelte διά, da nur das erste διά ntl. bezeugt ist, nicht das zweite (Rom. 16, 27; Iud. 25 genügen nicht). Selbst Klemens hat in zwei D. einem διά kein zweites folgen lassen (20, 12; 50, 7). Die weite Verbreitung der D. des Typus διά-δι' οὗ läßt sich kaum aus einer unabhängigen Parallelentwicklung erklären, sondern am ehesten so, daß diese D. von Rom aus zu den anderen Gemeinden gelangt ist; wenigstens ein Weg der Übermittlung ist uns im weitverbreiteten Klemensbrief sicher bekannt. – Die D. διά-δι' οὗ bietet bei genauerem Zusehen eine Schwierigkeit, die sich ähnlich bereits in den D. der Apokalypse zeigte: διὰ I. Χριστοῦ sollen Gott doxologische Prädikate zukommen, die er von sich aus bereits besitzt: Herrlichkeit, Kraft, Herrschaft usw. Diese Schwierigkeit ist dadurch entstanden, daß in die ursprünglich monotheistische D. δι' οὗ eingefügt wurde, ohne auf die entstehenden Schwierigkeiten zu achten. Δι' οὗ ist natürlich für den Teil der doxologischen Prädikate erträglich, die sich auf den menschlichen Lobpreis beziehen.

5. Zweites u. drittes Jh. Auf den Grundlagen des AT, des NT u. des Klemens kann im 2. u. 3. Jh. weitergebaut werden; Einflüsse des

lebendigen Spätjudentums sind schwer festzustellen, abgesehen von Hermas, von dem wir zufällig wissen, daß er nach spätjüdischer Art berakot spricht, wenn er von Rom nach Cumae wandert u. dabei die Schöpferwerke Gottes preist (Herm. vis. 1, 1, 3). Für ein stärker jüdisch durchsetztes Gebiet des Ostens bezeugt Cyrill v. Jerusalem (cat. 6, 35), daß man nicht nur beim Essen, sondern auch bei Regenfall u. bei Donner u. Blitz eine D. emporschickt, d. h. eine ursprünglich jüdische berakah spricht. – Trotz der unsicheren Datierung sollen hier zuerst die D. der Apostellehre betrachtet werden. Das verchristlichende διὰ Ἰησοῦ (Did. 9, 2. 3; Myronbenediktion nach 10, 7) gewährt keine Sicherheit dafür, daß es ursprünglich auch in der D. 9, 4 stand, wo es textkritisch nicht einhellig bezeugt ist. Außerdem fehlt διὰ Ἰησοῦ auch in allen anderen D. der Didache (8, 2; 9, 2; 10, 4. 5; Myronbenediktion nach 10, 7). – Justins erhaltene Schriften bieten keinen direkten Wortlaut einer D., geben aber ihren Inhalt an: Bei der Eucharistiefeier sendet der Vorsteher dem Vater δόξα durch den Namen des Herrn u. des Heiligen Geistes empor (ap. 1, 65, 3); beim Essen sprechen die Gläubigen eine Benediktion (εὐλογοῦμεν) dem Schöpfer durch seinen Sohn Jesus Christus u. durch den Hl. Geist (ap. 1, 67, 2). In beiden Angaben fällt die D. auch ‚durch den Hl. Geist' auf. Dasselbe findet sich bei Klemens v. Alexandrien (quis div. 42, 2): dem Vater sei durch den Knecht Jesus Christus, den Herrn ... u. durch den Heiligen Geist Herrlichkeit usw. (vgl. G. Kretschmar, Studien zur frühchristl. Trinitätstheologie [1956] 185). Am Schluß des Pädagogen (3, 12) gebraucht Klemens jedoch eine D., in der Vater, Sohn u. Geist gleichrangig nebeneinander gepriesen werden; διά fehlt. Im Polykarpmartyrium (14, 3) endigt das Gebet des Polykarp mit einer D. des Typus διά-δι' οὗ, aber nach der Textüberlieferung mit der Einfügung σὺν αὐτῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ, die wohl erst dem 4. Jh. angehören kann (zur Kontroverse darüber vgl. Jungmann, Stell. 128_{11}). Auch die anderen D. (Mart. Polyc. 20, 2; 21) sind erst später zugefügt, 21 unter Benutzung von 1 Clem. 65, 2. Bei Tertullian finden sich nur zwei D., in denen nur die Wunschform ‚cui sit honor' auffällt (or. 29, 4; ad ux. 1, 1, 3). In den D. der Passio Perpetuae stimmen der griech. u. lateinische Text in 1, 6 ziemlich genau überein, während sie in 21, 11 stark voneinander abweichen; der latein. Text scheint hier die ursprüngliche Fassung bewahrt zu haben, während der griech. Text einer D. des 4. Jh. angeglichen erscheint (τῷ πατρὶ ... ἅμα υἱῷ ... σὺν ἁγίῳ πνεύματι). – Besonders wichtig ist die ‚Apostolische Überlieferung' Hippolyts, weil hier direkte Zeugnisse für D. vorliegen, die in Rom am Ende des 2. Jh. in liturgischem Gebrauche waren. Leider können wegen der großen textkritischen Schwierigkeiten manche Unsicherheiten nicht beseitigt werden. In anderen Schriften Hippolyts ist am wichtigsten die D. in der Schrift c. Noet. 18, während weitere D. unauffällig sind: in Dan. 1, 33; 2, 38; 3, 31; 4, 60; antichr. 67; univ. 3; die D. im Hohenliedkommentar 17 ist nicht mehr ursprünglich. – Trad. apost. 6 findet sich der Text einer Käse- u. Olivenbenediktion, an deren Ende folgende Anweisung steht: in omni vero benedictione dicatur: tibi gloria, patri et filio cum sancto spiritu in sancta ecclesia et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum. Fast gleichlautend ist die Schluß-D. des Gebetes zur Handauflegung bei der Firmung (ebd. 22, 1). Beide D. enthalten den für Hippolyt kennzeichnenden Ausdruck ‚in sancta ecclesia'; die Vermittlung διὰ I. Χριστοῦ u. die Verbindung mit dem vorangehenden Text fehlen, Gott wird direkt angeredet: man darf daher nahe Verwandtschaft mit einer spätjüdischen berakah vermuten; vgl. die syrische D. unten Sp. 223. Trad. apost. 28, 5 steht eine Benediktion für Erstlingsfrüchte, die aber nicht mit der ebd. 6, 4 verlangten D. schließt, sondern mit einer D. des Typus διά-δι' οὗ ohne das hippolytische in sancta ecclesia; trotz der Übereinstimmung der latein. u. griech. Überlieferung darf man vermuten, daß die ursprüngliche D. in 28, 5 durch eine gängigere ersetzt worden ist. Außer den bereits genannten D. finden sich in der Trad. apost. noch vier D. (3, 6; 4, 13; 8, 5; 9, 12), die im wesentlichen übereinstimmen; die D. der Lichtbenediktion 26, 26 stammt wie der Lichtsegen selber nicht von Hippolyt, sondern aus Ägypten. – Aus dem überlieferten Textmaterial ergibt sich für die längere D. Hippolyts folgende Fassung: per puerum tuum Christum Iesum, per quem tibi gloria et virtus [et honor] [patri et filio] cum spiritu sancto in sancta ecclesia (tua) et nunc (et semper) et in saecula saeculorum. Amen. Die Wortfolge Christus Jesus ist als altrömisch festzuhalten (s. oben Bd. 3, 25) u. wird Trad. apost. 8, 5; 21, 15 (Symbol); 22, 2; 23, 5 be-

zeugt. Dominum nostrum ist zu tilgen (lat. nur 28, 5 bezeugt); es fehlt auch im Symbol (21, 15). – Deus et pater domini nostri Iesu Christi (3, 1), aus 2 Cor. 1, 3 stammend, spricht nicht dagegen. Et honor ist zwar gut bezeugt, fehlt aber Trad. apost. 8, 5 u. in allen D. der Schriften Hippolyts. Eine besondere Schwierigkeit liegt in der Wendung patri et filio, die in den D. Trad. apost. 6 u. 22, 1 sicher ursprünglich ist, aber in den anderen D. zu einem unlösbaren Widerspruch führt: durch Christus kann die Herrlichkeit nicht eben diesem Christus zukommen. Wenn aber et filio eine Interpolation ist, dann kann auch patri nicht allein stehen, das außerdem besser zu tibi gehörte. Patri et filio ist als Ganzes ein trinitarischer Einschub des 4. Jh., begünstigt durch Trad. apost. 6, 4; 22, 1; vgl. Const. ap. 8, 12, 50. Schwerlich kann man Jungmann zustimmen, wenn er meint: ‚Diese D.form mag als Gebet etwas schwerfällig sein; theologisch ist sie von großer Klarheit' (Stell. 135f). Hippolytisches Sondergut ist die Wendung in sancta ecclesia; soweit nicht nachweisbare Abhängigkeit von Hippolyt besteht, ist eine ähnliche Wendung zwar auch anderswo zu finden, aber immer in anderem Wort- u. Sinnzusammenhang: PsCyprian. or. 1; Acta Ign. 8; Ostsyr. Apostelanaphora; weitere Spuren nennt Jungmann, Stell. 132f. An allen diesen Stellen bedeutet in sancta ecclesia das Lob Gottes innerhalb der Kirche (vgl. Eph. 3, 21). In sancta ecclesia ist für Hippolyt charakteristisch nicht nur in den D. der Trad. apost. u. c. Noet. 18, sondern auch im Symbol (Trad. apost. 21, 17) u. in der Spendeformel (ebd. 23, 9); entscheidend ist schließlich, daß in sancta ecclesia immer als Zusatz bei der Nennung des Heiligen Geistes vorkommt. Jungmann (Stell. 182; Missarum sollemnia 2 [1952] 329f) deutet in sancta ecclesia als gleichbedeutend mit dem Ausdruck ‚in unitate spiritus sancti' der späteren römischen D. (s. unten), das die vom Hl. Geist in der Kirche bewirkte Einheit, nicht die trinitarische Einheit bedeute. B. Botte (Note sur le symbole baptismal de saint Hippolyte: Mélanges J. de Ghellinck 1 [1951] 189/200) will in sancta ecclesia als einen auf das ganze Symbol u. die ganze D. bezogenen Abschluß verstehen. Wäre in sancta ecclesia mit dem vorhergehenden spiritus sanctus zu verknüpfen, dann müßte im Griechischen der Artikel wiederholt sein: σὺν ἁγίῳ πνεύματι τῷ ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ. Es ist aber doch G. Dix u. P. Nautin zuzustimmen, daß spiritus in s. e. ein zusammengehöriger Ausdruck ist u. den in der Kirche waltenden Heiligen Geist bedeutet. Diese Interpretation entspricht der binitarischen Theologie Hippolyts, der nur zwei πρόσωπα (Vater u. Sohn) kennt, während der Hl. Geist nur ein heilsgeschichtlich in der Kirche wirksames Drittes ist, das mit Vater u. Sohn genannt werden muß, um der Trias des Taufbefehls gerecht zu werden (c. Noet. 14). Hippolyt bringt also mit dem Zusatz in s. e. seine Sonderlehre über den Hl. Geist zum Ausdruck (vgl. ref. praef. 6: der in der Kirche überlieferte Hl. Geist). Als wichtigste Folgerung ergibt sich, daß in s. e. kein gemeinrömischer Bestandteil der D. u. der anderen Texte sein kann. Hippolyt konnte seine Sonderlehre durch eine leichte Änderung des Symbols (et sanctam ecclesiam – in sancta ecclesia) u. durch den Zusatz in s. e. bei der Nennung des Hl. Geistes zum Ausdruck bringen u. dabei auch eine grammatische Ungenauigkeit in Kauf nehmen; so verliert das Hauptargument von Botte an Kraft. Wenn in s. e. ein hippolytischer Zusatz ist, erklärt es sich auch, warum diese Wendung in der späteren römischen Liturgie nicht wieder vorkommt. – In der Didaskalie finden sich drei appositionelle D. inmitten des Textes: der Nennung Christi wird cui est gloria in saecula. amen beigefügt (5 Connolly); ähnlich der feierlichen Nennung des Vaters, Sohnes u. Geistes (20. 156 Connolly). Am Schluß des gesamten Werkes (257f Connolly) steht eine D., die in der latein. Fassung dem Vater u. dem Sohne gilt, während in der syrischen Übersetzung auch der Heilige Geist eingeschlossen wird; Abhängigkeit von Hippolyt ist nicht ausgeschlossen. Origenes (or. 33) zählt die Topoi eines formgerechten Gebetes auf u. verlangt für den Gebetsanfang eine D. Gottes durch Jesus Christus, der mitgepriesen wird (συνδοξολογούμενος), im Hl. Geiste, der mitgelobt wird (συνυμνούμενον); dieselbe D. soll den Schluß des Gebetes bilden. Origenes fordert also eine D. des Typus διὰ Ι. Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι. Es ist nicht ganz klar, ob Origenes die Anfangsd. nur unter dem Zwang seiner Exegese von 1 Tim. 2, 1 verlangt, oder ob das atl. u. spätjüdische Vorbild der Gebete weiterwirkt, die mit einer Eulogie beginnen. Kennzeichnend für Origenes ist die Forderung, das Gebet nur an Gott den Vater zu richten durch den Hohenpriester Jesus Christus (Orig. or. 15, 1; c. Cels. 3, 34; 5, 4f; 7, 46; 8, 13. 26. 34; dial. 4, 30 [128/31 Scherer; vgl. ebd. 64f];

Jungmann, Stell. 138/41). – Die durch Jesus Christus vermittelte D. ist von Anfang an nur eine der möglichen Formen; bereits im NT wird die D. direkt auf Jesus übertragen u. ist seitdem allgemein üblich. So kann es keine grundsätzliche Wandlung sein, wenn nach dem Vorbild des Taufbefehls bzw. des Taufsymbols auch in der D. Vater, Sohn u. Geist gleichrangig nebeneinanderstehen. Solche D. wurden bereits genannt: Clem. Al. paed. 3, 12; Hippol. trad. ap. 6, 4; 22, 1. Von Basilius (Spir. s. 29, 72f) werden drei weitere D. dieser Art aufgeführt. Am Schlusse eines Briefes des Dionysios Alex. steht die D.: ‚Gott dem Vater u. dem Sohne ... mit dem Heiligen Geiste Herrlichkeit u. Macht in die Äonen der Äonen'. Im Abendhymnus Φῶς ἱλαρόν, dessen Verfasser u. genaue Entstehungszeit unbekannt sind, lautet die D.: ‚Wir loben den Vater u. den Sohn u. den heiligen Gottesgeist' (vgl. Dölger, ACh 5 [1936] 11/26). Nächstverwandt damit ist die D. des POxy 1786 (C. Wessely, Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus 2 [Par. 1924] 282f), in der die drei Namen mit ‚und' verbunden ebenfalls nebeneinander stehen. Weniger beweiskräftig ist die dritte von Basilius angeführte D. aus der Weltchronik des Julius Africanus: ‚Wir danken dem Vater, der uns ... den Erlöser u. unsern Herrn Jesus Christus gegeben hat, dem die Ehre ... mit dem Heiligen Geiste in die Äonen.' – In die Zeit des 2./3. Jh. gehört auch die D., die in manchen Handschriften des NT als Abschluß des Herrengebetes (nach Mt. 6, 13) u. in der Did. 8, 2 steht; wahrscheinlich stammt sie aus Syrien. Auffällig ist der Mangel einer Verchristlichung u. die nahe Verwandtschaft mit der im Tempel anstelle des amen gesprochenen Schlußd.: ‚Gepriesen sei der Name seines herrlichen Königtums immer u. ewig' (Strack-B. 1, 423f; 3, 456; Lohmeyer, Das Vater-unser[2] [1947] 162/74). – Noch vorkonstantinischer Zeit dürfte der doxologisch-akklamatorische Hymnus Δόξα ἐν ὑψίστοις (Gloria in excelsis) angehören, der sich wegen seiner hymnischen Form, seiner Abhängigkeit von biblischen u. spätjüdischen Texten u. wegen seiner schwankenden Textgestalt nur schwer in die Geschichte der D. einordnen läßt (Capelle).

6. Arianische Streitigkeiten. Die Arianer wollten für ihre Christologie auch aus der Überlieferung Beweise erbringen; dies konnte ihnen besonders dann gelingen, wenn sie das auf die Unterordnung des Logos deuteten, was ursprünglich auf den Mittler Jesus Christus bezogen werden sollte, also zB. in liturgischen Texten das διὰ I. Χριστοῦ der D. Selbst im Abendland finden wir diese Beweismethode der Arianer in den von A. Mai aufgefundenen Fragmenten (Jungmann, Stell. 152f). Vor allem aber im Osten haben die Arianer das διά der D. in ihrem Sinne mißdeutet. Nicht umsonst hat der arianisierende Kompilator der Apostolischen Konstitutionen das überlieferte διὰ I. Χριστοῦ so gerne beibehalten oder eigens erst eingesetzt; dies gilt besonders auch für seinen aufdringlich arianisch umgearbeiteten Hymnus Δόξα ἐν ὑψίστοις (Capelle). Nach Const. ap. 8, 12, wo das letztemal einheitlich διά-δι' οὗ bezeugt ist, behält nur der Cod. Vat. 1506 diese D. bei, während die Masse der Mss. folgende orthodox korrigierte D. haben: (Χριστός), μεθ' οὗ σοὶ δόξα ... καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι (Jungmann, Stell. 14f). In Caesarea begann Basilius neben der älteren D. des Typus διά-ἐν ἁγίῳ πνεύματι eine D. zu verwenden, die ‚an Gott mit dem Sohne samt dem Heiligen Geiste' gerichtet war (τῷ θεῷ καὶ πατρὶ ... μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι ἁγίῳ), um die arianische Mißdeutung des διά abzuwehren. Der deswegen entstandene Aufruhr veranlaßte Basilius zu einer Rechtfertigung in seiner Schrift ‚Über den Heiligen Geist' (Jungmann, Stell. 155/63). Aber schon vor Basilius hat Athanasius dem alten δι' οὗ der D. ein μεθ' οὗ beigefügt oder auch ein bloßes μεθ' οὗ gebraucht (Jungmann, Stell. 163f); bald nach Basilius verwendet auch Gregor v. Nazianz eine ähnliche D. Das antiarianische μεθ' οὗ kann dem überlieferten δι' οὗ zugefügt werden, wie dies in Ägypten in den älteren Liturgien u. besonders bei Cyrill v. Alexandrien geschieht (Jungmann, Stell. 164f); μεθ' οὗ kann aber auch an die Stelle des δι' οὗ treten, so zB. in den späteren Predigten des Johannes Chrys., in Const. ap. 8, 13, 10ff, in der Epitome von Const. ap. 8. In Ägypten wird aber noch lange die ältere D. des Typus διά-δι' οὗ unverändert beibehalten: Serapion euchol. passim; Papyrus Andrieu-Collomp; PBerlin 13415 (Wessely 2, 217/21); POxy 407 (Wessely 1, 101); wahrscheinlich auch der Papyrus von Dêr Balizeh (gegen Jungmann, Stell. 24f; C. H. Roberts-B. Capelle, An early euchologium [Louvain 1949] 30. 56). Die antiarianische Reaktion führt nicht nur zur Aufnahme des gut griechischen μεθ' οὗ, sondern auch zur Übernahme einer typisch syrischen Form der D. In Antiochien gingen

um 350 die beiden Asketen Diodor v. Tarsus u. Flavian dazu über, anstelle einer D. mit διά-ἐν die Form zu gebrauchen δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι. Da ferner berichtet wird, daß die genannten Asketen syrische Antiphonen in das Griechische übersetzten, haben sie vermutlich auch ihre neue D. aus dem Syrischen übernommen (PG 139, 1390). Dazu stimmt die Nachricht, die Basilius von einem Mann aus Mesopotamien erhalten haben will: in der syrischen Sprache sei für die D. gar keine andere Verbindung als die mit ‚und' möglich (Basil. Spir. s. 29, 74). Diese syrische D. existiert in zwei Formen: ‚dich preisen wir, Herr des Alls, Vater, Sohn u. Heiliger Geist' u. ‚Ehre dem Vater u. dem Sohne u. dem Heiligen Geiste' (Grundlage des abendländischen Gloria patri; vgl. zu seiner Geschichte H. Leclercq: DACL 4, 1525/8). Diese syrischen D. finden sich nicht nur in Antiochien (Const. ap. 8, 12, 50) u. in der ostsyrischen, sondern auch in der byzantinischen Liturgie (Jungmann, Stell. 171/3; zum Austausch der syrischen u. griechischen D. vgl. 175/7). Die syrische D. mit ihrer direkten Anrede Gottes u. ohne ein den vorangehenden Text verbindendes διά geht auf spätjüdische berakot zurück, wie der kennzeichnende Ausdruck ‚Herr des Alls' beweist; zB. haben alle berakot vor Genuß von Speise u. Trank den gemeinsamen Anfang ‚gepriesen seist du, Jahwe unser Gott, König der Welt, . . .' (Strack-B. 1, 685). Man brauchte der Nennung Gottes nur das christliche ‚Vater, Sohn u. Hl. Geist' (Mt. 28, 19) zuzufügen. Da die syrische Sprache der Verwendung eines ‚durch' nicht günstig ist, kam es nicht zur Verbindung von Text u. abschließender D. mit διά wie im Griechischen. – Eine Abwandlung der trinitarischen D., die im lateinischen monastischen Brevier als Te decet laus üblich ist, ist zuerst bezeugt Const. ap. 7, 48, 3 (Jungmann, Stell. 173f).

7. Abendland seit dem 4. Jh. Im Gegensatz zum Osten ist in den D. des Westens nur selten eine antiarianische Gegenbewegung festzustellen. In Rom hat man in der feierlichen D. am Schluß des Eucharistiegebets im wesentlichen die Form bewahrt, die bereits durch Klemens bezeugt ist, also die D. des Typus διά-δι' οὗ. Nach Abzug des hippolytischen Sondergutes lautete die D. der römischen Gemeinde um 200: per puerum tuum Christum Iesum, per quem tibi gloria et virtus cum spiritu sancto et nunc et in saecula saeculorum. amen (Hippol. trad. ap. 8, 5); gegenüber der klementinischen D. ist nur cum spiritu sancto eingefügt. Das erste Zeugnis des 4. Jh. für die römische D. finden wir im Brief des röm. Bischofs Julius an die Alexandriner (Athanas. apol. 2, 53, 6 [2, 1, 134 Opitz]; vgl. den Brief des Julius an die Antiochener: Athanas. apol. 2, 35, 8 [2, 1, 113 Opitz]): ‚durch unseren Herrn Jesus Christus, durch den dem Allherrscher Gott die Herrlichkeit in die Äonen der Äonen.' Das Fehlen des Hl. Geistes ist hier wohl nur Zufall; das typische διά-δι' οὗ ist unverändert vorhanden. Als nächster Zeuge für westliche D. ist Ambrosius zu nennen, unabhängig davon, wie man das Verhältnis zwischen römischer u. ambrosianischer Liturgie beurteilt. Die auffallende Feierlichkeit zweier D. läßt vermuten, daß sie im wesentlichen mit der D. des Eucharistiegebetes übereinstimmen: per unigenitum filium suum, regem ac salvatorem, dominum deum nostrum, per quem sibi est, cum quo sibi est laus honor gloria magnificentia potestas cum spiritu sancto a saeculis et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum. amen (Ambr. sacr. 4, 6, 29); als Abschluß des Herrengebetes: per dominum nostrum Iesum Christum, in quo tibi est, cum quo tibi est honor laus gloria magnificentia potestas cum spiritu sancto a saeculis etc. (ebd. 6, 5, 24). Der alte Typus per – per quem ist deutlich erkennbar, aber durch ein zusätzliches cum quo, in quo erweitert, wahrscheinlich doch gegen die Arianer gerichtet, was in Mailand nicht überraschen kann. Noch deutlicher antiarianisch klingen die folgenden D.: ut habeatis gratiam patris et filii et spiritus sancti, cui trinitati perpetuum est regnum a saeculis etc. (ebd. 1, 6, 24); per illam venerabilem gloriam trinitatis, cui est honor gloria perpetuitas patri deo filio et spiritui sancto a saeculis etc. (instit. virg. 114). In der feierlichen D. ist die Häufung der doxologischen Prädikate bemerkenswert: laus, honor, gloria, magnificentia, potestas, perpetuitas. Der Hl. Geist wird in herkömmlicher Art mit einem ‚cum spiritu sancto' genannt. Die zahlreichen D. der ambrosianischen Schriften zeigen oft erheblich abweichenden Wortlaut, bleiben aber immer innerhalb bestimmter Grenzen, die auch der schöpferische Bischof Ambrosius nicht überschritt. Die D. im Symbolkommentar des Rufinus v. Aquileia ist mit per – per quem – cum spiritu sancto offensichtlich westlich (nicht von Eusebius abhängig, wie Jungmann, Stell. 162 will): per Christum dominum nostrum, per quem est deo patri omnipotenti

cum spiritu sancto gloria et imperium in saecula saeculorum (comm. in symb. 48). Fraglich ist nur, ob Rufins D. oberitalienisch oder römisch ist, wenn diese Unterscheidung hier nötig sein sollte. – Im Abendland wird der Hl. Geist gewöhnlich mit einem ‚cum' in die D. aufgenommen, zuerst nachweisbar bei Hippolyt. Erst seit dem 5. Jh. taucht die Formel ‚in unitate spiritus sancti' auf u. zwar in der Verbindung ‚qui vivit et regnat in unitate spiritus sancti', frühestens bezeugt in einer Predigt des Gaudentius v. Brescia vom J. 420 (tract. 16, 12), dann auch bei Petrus Chrysologus u. anderen (Botte 134f). Diese Formel verbreitet sich bald im gesamten latein. Abendland, ausgenommen Spanien; in die römische Liturgie ist sie zwischen Leo I u. Gregor I aufgenommen worden. Da ‚in sancta ecclesia' als hippolytisches Sondergut zu betrachten ist, besteht kein Grund, diese Wendung in der Formel ‚in unitate spiritus sancti' weiterleben zu sehen u. auf die kirchliche Einheit zu deuten. Vielmehr bezieht sich ‚in unitate spiritus sancti' auf die trinitarische Einheit (unitas deitatis), wendet sich gegen die Arianer u. ist erst gegen diese entwickelt worden, um das ältere ‚cum spiritu sancto' im Sinne der trinitarischen Einheit u. Gleichheit zu verdeutlichen (vgl. Arnob. iun. in Ps. 35, 64; 112). Das Fehlen oder die wechselnde Stellung des Wortes ‚deus' in der qui-vivit-Formel tut unserer Interpretation keinen Eintrag (Jungmann, Stell. 186). Die Deutungen des Ferrandus u. Fulgentius v. Ruspe (ep. 14, 35/8) sind unzutreffend (Botte 135f gegen Jungmann, Stell. 184f). – Die D. des römischen Canon missae ist durch die Einfügung des Gabenbenediktionsschlusses ‚per quem haec omnia . . . praestas nobis' in ihrem älteren Wortlaut gestört worden, der dem Typ per – per quem angehörte u. sich nicht wesentlich von der bei Ambrosius bezeugten Fassung unterschied, in der auch bereits cum ipso et in ipso vorhanden ist. Die D. des mailändischen Canon missae (Missale von Biasca) ist eine Weiterbildung der ambrosianischen D. unter starker Einwirkung römischer Elemente; ex ipso et per ipsum et in ipso ist nach Rom. 11, 36 biblisiert worden; die doxologischen Prädikate sind auf die Siebenzahl gebracht; durch ‚in unitate spiritus sancti' wurde das ältere ‚cum spiritu sancto' wie in Rom verdrängt. – Zu antiarianischen D. der nachpatristischen Zeit vgl. Jungmann, Stell. 194/211.

B. Botte, In unitate spiritus sancti: B. Botte-Ch. Mohrmann, L'Ordinaire de la Messe (Paris 1953) 133/9. – B. Capelle, Le texte du ‚Gloria in excelsis': RevHistEccl 44 (1949) 439/57. – J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (1925); Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie V. In unitate spiritus sancti: ZKTh 72 (1950) 481/6. *A. Stuiber.*

Drache.

A. Allgemeines. I. Drache. a. Gestalt. Eine reinliche Abgrenzung des D. von anderen Tieren ist nicht möglich, da es sich um ein Phantasietier handelt, nicht um eine zoologische Gattung. Dem Schweifen der Phantasie waren keine Grenzen gesetzt. Im Deutschen würde man einen D. definieren als ein auf dem Land lebendes Mischwesen mit Schlangenleib, Flügeln u. feuerspeiendem Rachen, es also von der Chimaira, dem Meerdrachen u. der Schlange scheiden. Hier wäre eine strenge Scheidung jedoch nicht sachgemäß, denn die Griechen haben unter ‚Drakon' sowohl die gewöhnliche Schlange verstanden als auch das Fabelwesen zu Land u. zu Wasser. Im Lateinischen gibt Serv. zu Verg. Aen. 2, 204 einen Definitionsversuch: angues aquarum sunt, serpentes terrarum, dracones templorum (also hl. Tempelschlangen) . . . sed haec significatio plerumque confunditur. Die Begriffe ‚Schlange' u. ‚D.' fließen also ineinander. Wenn unsere Darstellung vermeiden will, Dinge zu trennen, welche für den antiken Menschen zusammengehören, lassen sich gelegentliche Ausblicke auf die *Schlange u. den *Meerdrachen (Ketos) nicht umgehen. – Man hat übrigens im Altertum vielfach geglaubt, der märchenhaften Vorstellung vom D. entspreche ein Tier, welches wirklich existiere. Späte Autoren geben quasi-naturwissenschaftliche Beschreibungen des D., die oft belustigend wirken; man sehe Plin. n. h. 8, 11, 32f; 33, 38, 116; 35, 32, 50; Solin. 30, 15 (veri dracones); Ambros. hex. 3, 9, 40; Isid. et. 12, 4, 4; 12, 6, 42; Cassiod. in Ps. 148, 7 (PL 70,

1044). Augustin spricht von den D., die in Höhlen hausen u. sich in die Luft erheben sollen (Gen. ad. litt. 3, 9). Man hat zwar schwerlich welche gesehen, aber die Schriftsteller haben viel von dieser Tiergattung gesprochen. Die Gestalt des D. wird sehr wechselnd vorgestellt. Sie variiert von beflügelten Chimaera-ähnlichen Wesen (vorn Löwe, hinten D., in der Mitte Ziege) bis zu großen Schlangen; nicht selten ist D. einfach synonym mit Schlange. Die Konstruktion eines künstlichen D. durch Alexander v. Abonuteichos beschreibt Lucian. Alex. 12: ein D.-kopf aus Leinwand, menschenähnlich, täuschend ähnlich gemalt, dessen Maul durch Pferdehaare geöffnet u. geschlossen wurde; er streckte eine gespaltene schwarze Zunge heraus, auch diese von Haaren gezogen. Auf Münzen ist dieser D. als Schlange dargestellt (Legende ΓΛΥΚΩΝ: Baumeister, Denkm. s. v. Münzkunde Abb. 1157; Waddington, Rec. gén. 1, 168f; vgl. Dessau 4079f).

b. Bedeutung. Wie die meisten Symbole, ist das des D. vieldeutig. Weitaus am häufigsten dient er als Symbol des Bösen; in der christl. Literatur ist dies der fast ausschließliche Gebrauch. Andere Bedeutungen: Im Traum bedeutet der D. einen König u. Herrscher, die Zeit (wegen seiner Länge u. wegen der Verjüngung durch Abstreifen der Haut), Reichtum (weil er auf Schätzen lagert) u. alle Götter, denen er heilig ist (Zeus, Sabazios, Helios, Demeter, Kore, Hekate, Asklepios), sowie die Heroen (Artemid. 2, 13). Für Macrob. sat. 1, 20 symbolisiert der D. Gesundheit u. Jugend; er legt mit der alten Haut die Schwäche ab u. kommt zur alten Stärke. Hierin gleiche er dem Mond u. der Sonne, die sich ewig erneuern. Ferner heiße D. auf griechisch nach dem Wortsinn ‚der Blickende', woraus sich eine neue Beziehung zur Sonne ergebe. Wegen seines scharfen Blicks sei er der gegebene Wächter der Tempel, Orakelstätten u. Schätze (vgl. Phaedr. 4, 20, 3/4). Nach Cornut. 33 ist der D. ein Tier des Heilgottes Asklepios wegen seiner Fähigkeit, sich zu verjüngen u. das Alter abzulegen, sowie wegen seiner Wachsamkeit; denn Kranke bedürfen aufmerksamer Pflege. – Nicht selten ist das Bild des sich in den Schwanz beißenden D. (Uroboros). Er symbolisiert das Unendliche, sich ewig Erneuernde, das Jahr (Mart. Cap. 1, 70), den nach vorn u. hinten blickenden Ianus, der selber ein Bild der sich immer verjüngenden Welt ist (Macrob. sat. 1, 9, 9. 12), die Sonne (Pist. Soph. 136 [CGS 45, 233, 18]) u. vor allem den äußeren Ozean, der sich rund um die Erde schlingt, den großen D. der äußeren Finsternis (Kopt. Gnost. Schr. passim). Hier berührt sich die Vorstellung des kreisförmigen D. mit der vom D. als dem Vertreter des Wassers, des amorphen, chaotischen, lebensfeindlichen Elements (s. unten B). – Oft werden Sturmgottheiten als D. gedacht, so Typhon u. der ägyptische Seth. Dem Philon v. Byblos (FGH 3, 572) ist der D. das luft- u. feuerähnlichste aller Tiere.

c. Beziehungen. Besonders zu nennen ist die Beziehung des D. zu dem als Schlange aufgefaßten Heros oder Agathos Daimon. Die Schlangen-D. Erichthonios u. Kekrops sind Vorfahren der attischen Könige (vgl. Kychreus v. Salamis, Sosipolis v. Elis). Ein D. ist Schutzgott v. Alexandria (Nilsson, Gesch. 2, 205). Die D.-Fahnen barbarischer Völker dürften auf ähnliche Vorstellungen zurückgehen; der Ahnherr oder Schutzgott des Volkes zieht dem Heer voran. Im Römerheer der späteren Kaiserzeit sind die D.-Fahnen gleichzeitig Schreckbilder: Lange Schläuche aus gefärbtem Tuch, mit offenem Maul, blinkenden Augen u. Zähnen u. sich ringelnden Schwänzen. Sie wurden an Stangen getragen. Wenn der Wind hineinblies, blähten sich die D. im Wind u. zischten, als wären sie lebendig. – Der ägyptische König, der eine Inkarnation des Horus ist, trägt an seinem Stirnreif furchtbare Schlangen (Uraeus, Aspis). Bei Apul. met. 4, 33; 5, 17 wird Eros (Harpokrates) als D. aufgefaßt; vgl. 11, 4, 3; 11, 11, 4; PGM 2, 113; 4, 1638. 2428; 12, 89. Nach PsCallisth. 1, 6. 10 hat der letzte Pharao Nektanebos den Alexander als D. gezeugt, u. der Ägypter Asklepiades v. Mendes erzählt eine entsprechende Geburtslegende des Augustus (Sueton. Aug. 94, 4; Dio Cass. 45, 1; vgl. noch Hist. Aug. v. Alex. Sev. 14, 1 u. E. Simon, Die Portlandvase [1957] 30/44). Auch die Krongöttin Wadjet ist Schlangengöttin. – Die *Ophiten haben Schlangen verehrt (vgl. H. Leisegang, Gnosis, [1924] 111/85). – Hier sei noch der D.stein (draconitis oder dracontias) erwähnt, von dem Plin. spricht (h. n. 37, 158; vgl. Philostr. v. Apoll. 3, 8; Solin. 30, 16; Isid. or. 16, 14, 7). Er findet sich im Gehirn des D. u. wird gewonnen, indem man einem schlafenden D. den Kopf abschneidet. Einen solchen Schmuck, der aus dem Haupt des Teufels selber genommen ist, darf eine Christin nicht tragen (Tert. cult. fem. 1, 6). –

Der Vollständigkeit halber seien genannt D.-förmige Armbänder (Lucian. am. 41; vgl. zB. R. Siviero, Gli ori e le ambre del Mus. Naz. di Napoli [Napoli 1954] Taf. 154/71), Fußreifen (Anth. Pal. 6, 206), Kopfbinden (Tert. cor. 15) u. der Wasserbehälter Sen. nat. qu. 3, 24. Von einem D.-Quell in Numidien spricht Dessau 3879, von einer Herba dracontea PsApul. herbar. 14 (47 How.-Sig.).

II. Kampf. Über die ganze Welt verbreitet ist der Mythos vom D.kampf. Der D. verkörpert die Mächte des Chaos u. des Bösen, welche das Leben der Menschheit zu vernichten drohen. Ein Gott oder göttlicher Held besiegt den D. u. stellt die Ordnung der Welt wieder her. Oft wohnt der D. im Meer, dem ungeformt-chaotischen, feindlichen Element; oft hält er den ersehnten Regen zurück; oft hat er eine Jungfrau geraubt, oder ihm muß eine Jungfrau geopfert werden. Die geraubte Jungfrau ist manchmal mit der zurückgehaltenen Regenwolke identisch; die geopferte kann eine Vertreterin des Volkes sein, welches in Gefahr steht, der Macht des Chaos zu verfallen. – Völker, die noch ganz in Mythen denken u. leben, verstehen jeden Kampf gegen einen realen Feind als Wiederholung des mythischen D.kampfes. Jede Eroberung einer Stadt ist ein Sieg über den D., der den Angreifern den Eintritt verwehrt. Jede Thronbesteigung kann als Sieg über die Mächte der Unordnung u. des Chaos aufgefaßt u. daher im Bild des D.kampfes gesehen werden.

a. Kultische Darstellung. Der D.kampf ist einer jener uralten Mythen, in welchen Mythos u. Kultus aufs engste zusammenhängen. Der Sieg über das Böse ist zunächst anschaulich gedacht worden u. existierte allein in derDarstellung; Mythos (Gedanke) u. Kultus (Darstellung) sind nur zwei verschiedene Aspekte derselben Sache. Diese uralten Kultmythen haben sich vermöge ihrer einleuchtenden Anschaulichkeit über die ganze Welt verbreitet; ihre Herkunft ist nicht mehr festzustellen. In ältester Zeit war der D.kampf ein zentraler Kultmythos vieler heidnischer Religionen u. ist vielfach regelmäßig im Kult repräsentiert worden, bei Kosmogonie u. Stadtgründung, Neujahrsfest, Thronbesteigung u. Kriegerinitiation.

b. Trennung des Mythos vom Kultus. Sobald der Mensch anfängt, etwas abstrakter zu denken, kann er den Gedanken, welchen der D.kampf darstellt, auch nur in Worten (als Mythos) ausdrücken; es ist nicht mehr nötig, die Handlung ‚leibhaftig' vorzuführen. Die Handlung schrumpft zusammen, es bleiben nur noch Andeutungen übrig; reine Rezitation am Festtag kann das alte Kultdrama ersetzen. Schließlich lösen sich die Bindungen des Mythos an den Kult, an das Hier u. Jetzt, an das gegenwärtige Leben; der freigewordene Mythos wird zur exemplarischen Geschichte u. zu reiner Poesie. – Die frühe Menschheit hat alles Leben in mythischen Bildern verstanden. Jeder Sieg war ein Sieg über die Macht des Bösen. Beim Tod jedes Königs brach die Ordnung der Welt zusammen, der chaotische Zustand vor der Schöpfung kehrte wieder. Vor jeder Thronbesteigung mußte der neue König die Ordnung neu begründen, indem er das Chaos überwand, den D. besiegte. Aber sobald der Mensch beginnt, auf das jeweilige Besondere, Individuelle zu achten, wird es unmöglich, all die verschiedenen Siege, Eroberungen, Thronbesteigungen als Reaktualisierungen desselben mythischen Ereignisses, des D.-Sieges, zu verstehen. Der Mythos wird nicht mehr ständig von neuem gelebt; die Überwindung des Chaos u. Schöpfung der Welt hat einmal stattgefunden, am Anfang der Zeit. Der Sieg der Gegenwart ist nicht mehr schlechthin identisch mit dem D.kampf der Urzeit; er wird historisch aufgefaßt, u. die Wiederholung des Mythos, früher Aufgabe jedes Königs u. Helden, wird nun in die Endzeit projiziert: beim Weltuntergang wird die Macht des Bösen sich nochmals erheben u. dann endgültig besiegt werden. Damit verschwindet das Ritual des D.kampfes aus dem Leben; er wird zum reinen Mythos.

c. Reste kultischer Darstellung. Die kultische Repräsentation des D.kampfes verliert allmählich ihre zentrale Bedeutung im religiösen Leben der Völker. Infolge des Beharrungsvermögens aller kultischen Handlungen u. kraft seiner Bildhaftigkeit hält sich aber der D.kampf an manchen Orten noch lange Zeit im Kult. Das alte Kultdrama sinkt bei den neuen Inszenierungen nach u. nach zu einem Schauspiel, ja zur Volksbelustigung herab. Die Verbindung mit dem Mythos, welcher den religiösen Sinn des Schauspiels enthielt, wird locker u. kann ganz verlorengehen. Aber auch im Verfallsstadium kann die alte, tiefe Bedeutung des Rituals immer wieder aufleuchten; denn alle ins Transzendente hinüberreichenden religiösen Riten können immer von dort her ihren Sinn erneuern u. regenerieren.

d. Der D.kampf als Symbol. Schon in sehr früher Zeit wird man in verkürzter Form andeutend vom D.kampf gesprochen haben; der D. war das Symbol des Bösen, Feindlichen, Teuflischen. Ebenso wurde in der bildenden Kunst die Überwindung des Bösen als Sieg über den D. dargestellt. Diese symbolische Rede- u. Darstellungsweise hat die alten Kulte u. Mythen überdauert. Einst waren Theorie u. Praxis eines gewesen; die Gedanken wurden anschaulich vor aller Augen gespielt. Nun ist das Denken selbständig geworden; doch die Bilder hat es aus den alten Darstellungen übernommen. Man darf sich den Übergang zum ‚theoretischen' Denken nicht so vorstellen, daß an die Stelle kultischer Repräsentation unmittelbar ein beinahe abstraktes Denken träte, in welchem nur die in unserer Redeweise abstrakten Begriffe durch Bilder u. Symbole ausgedrückt würden. Diesem bereits begrifflichen Denken geht ein Stadium voraus, in welchem das Denken zwar nicht mehr an die Darstellung gebunden ist, aber doch noch nicht von einer (gedachten) Handlung absehen kann. Wenn dem Menschen also eine feindliche Macht entgegentritt, so wird diese nicht sozusagen chiffriert als D. bezeichnet, sondern es wird als Handlung erzählt, wie ein D. den Menschen bedroht u. wie der Mensch ihn bekämpft u. besiegt. Diese morphologisch betrachtet frühe Erzählweise findet sich in vielen Legenden. Sie scheiden den Bericht über das historische Faktum (Kampf gegen eine feindliche oder böse Macht) u. die Erklärung von dessen Sinn nicht in unserer Weise; vielmehr berichtet eine einzige Erzählung in archaisch-undifferenzierter Weise das Faktum gleichzeitig mit seiner in symbolischer Handlung gegebenen Erklärung. Die Auslösung der historischen Realität ist oft schwierig, manchmal unmöglich; aber es kam dem Erzähler eben nicht auf die banale Realität an, sondern auf deren Sinn, den er durch eine uns manchmal phantastisch anmutende Handlung zum Ausdruck brachte. Beispiele für solche symbolischen Erzählungen geben die unten unter C III besprochenen Legenden. – Schließlich lernte der rationalem Denken zustrebende Mensch, auch von der gedachten Handlung abzusehen u. die alten Bilder in sozusagen statischer Weise als Symbole zu gebrauchen, als Chiffren abstrakter Redeweise. So leben D. u. D.kampf noch heute in der religiösen Symbolsprache fort. Diese Chiffren behalten noch immer die Vieldeutigkeit u. faszinierende Bildhaftigkeit der alten Mythen u. Legenden. Sie sprechen die Phantasie an, u in Träumen u. Visionen kann die bildliche Redeweise immer wieder in Handlung transponiert werden.

B. Nichtchristlich. I. Mesopotamien. Der berühmte D.sieger des babylonischen Mythos ist Marduk. Er tötet den D. u. die Ungeheuer der Herrin des Meeres (Tiamat), erschafft aus ihrem Leichnam Himmel u. Erde u. erbaut den Tempel von Esagila. Das Weltschöpfungsepos wurde beim babylonischen Neujahrsfest rezitiert (Übersetzung: Pritchard, T. 60f; Darstellung auf Siegelzylinder: Jeremias, Hdb. 431; G. Contenau, Le Déluge Babylonien [Paris 1952] 37; Gaster, Stories 62). Lehrreich ist eine Beschreibung der Darstellungen auf den Tempeltüren des Neujahrsfesthauses in Assur, welche Sanherib anbringen ließ: beim Neujahrsfest kämpfte der König in Gestalt des Gottes Assur (= Marduk) gegen Tiamat (vgl. S. A. Pallis, The Babylonian akitu festival [Kopenh. 1926]; R. Labat, Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne = Études d'assyriologie 2 [Paris 1939]). Die Überwindung des Chaos fand also real zu Beginn jedes neuen Jahres statt. Andererseits war auch jeder Sieg über äußere Feinde ein Sieg über Tiamat. Der Sieg des Utu-ḫegal von Uruk über Gutium ist ein Sieg ‚über den D. des Gebirges, den Feind der Götter' (F. Thureau-Dangin: RevAssyr 9 [1912] 111). Sanheribs Beschreibung der Schlacht von Chalude erinnert in Wortschatz u. Stil absichtlich an die alte Darstellung des Tiamatkampfes im Weltschöpfungsepos: A. Scharff-H. Moortgat, Ägypten u. Vorderasien im Altertum (1950) 430. – Schon die Sumerer hatten einen Mythos vom Sieg Ninurtas über den D. Asag (S. Kramer, Sumerian Mythology [Philad. 1944] 80f; Gaster, Thespis 141). In Babylon gab es noch andere D.-Mythen. Für den Sieg über den D. Labbu s. H. Zimmern bei H. Gunkel, Schöpfung u. Chaos (1895) 417/9. Im Brit. Museum befindet sich die Darstellung des Kampfes eines Gottes gegen einen Flügel-D. (Jeremias, Hdb. 430; Contenau aO. 39). Sehr merkwürdig ist der bei Jeremias, Hdb. 431 Abb. 239a abgebildete Siegelzylinder, auf dem ein Gott u. zwei Helfer einem D. Brote oder Fladen reichen. Dies erinnert an die Daniel-Geschichte (unten VI); oder sind die Brote vielmehr Steine? Kadmos tötet den D. mit einem Stein (Hinweise von J. Trumpf). Vgl. auch M. Witzel, Der D.-Kämpfer Ninib

(1920); A. Deimel: Orientalia 5 (1922) 26/42; O. Ruffini, Il mito babilonese del dragone e la sacra scrittura - Le conferenze al Laterano 1922 (Rom 1923) 133/77. Den D. Mušḫuššu s. bei Jeremias, Hdb. 124 Abb. 83.

II. Hethiter. Beim hethitischen Puruli-Fest wurde die Geschichte vom Sieg des Windgottes über den D. Illuyankas rezitiert (Gaster, Thespis 317/36; Pritchard, T. 125f; I. Engnell, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East, Diss. Upps. [1943] 63f; s. auch das Felsrelief von Malatia: A. Götze, Kleinasien [1933] fig. 13; Gaster, Stories 137).

III. Ägypten. Für den Ägypter ist der Kampf des Guten gegen das Böse der Kampf des Horus gegen Seth; Seth tritt auch in Gestalt eines Krokodils oder D. auf. Noch in hellenistischer Zeit hat Ptolemaios IV Philopator den Sieg bei Raphia (217) über Antiochos IV v. Syrien als Sieg des Horus-Königs über Seth verstanden, u. dem Ptolemaios V Epiphanes ist der Sieg über die Aufständischen bei Lykopolis (196) eine Wiederholung des alten Mythos (Inschrift v. Rosette). Nach Nigid. Figul. wird Seth-Typhon am Neujahrstag im Tempel zu Memphis von Horus-Apollon mit dem Blitz getötet. Dieser Sieg über Seth war Bestandteil des ptolemaeischen Krönungsrituals (Schol. German. Arat. 287). Nigid. Figul. hat den Kultmythos von Memphis u. Achmin benutzt (Hinweis von L. Koenen). – Dem Kampf des Horus gegen Seth entspricht der Sieg des Re über den D. Apophis, der am Neujahrstag stattgefunden hat (Apophisbuch: G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten [1914] 98; vgl. ebd. 175; Erman-Ranke, Aeg. 170; Frankfort, Ancient Egyptian Religion [New York 1948] 132f m. fig. 8). – Bei der Gründung von Alexandria soll ein D. getötet worden sein; nach ihm wurde ein Hauptkanal der Stadt genannt (PsCallisth. 1, 32). Da das Stadtgründungsritual oft die Mythen der Kosmogonie wiederholt, liegt die Deutung auf ein D.-Kampfritual nahe. – In der Spätzeit werden Schlangen-D. oft auf magischen Gemmen dargestellt, s. C. Bonner, Studies in Magical Amulets (Ann Arbor 1950), bes. 123/39. – Sehr merkwürdig der Reiter mit Falkenkopf (= Horus), der ein Krokodil mit der Lanze durchbohrt, auf der bekannten Louvre-Stele (E. Meyer, Art. Horos: Roscher, Lex. 1, 2749; Michaelides Taf. 3; verwandte Monumente ebd. 91/3).

IV. Perser. Im Iran hat der D.kampf eine besonders große Rolle gespielt. Schon der alte indoarische Gott Indra-Vurthragna (armen. Vahagn) war D.-Sieger (H. Lommel, Der arische Kriegsgott [1939]). Dasselbe gilt für Mithra u. die halbgöttlichen Helden Thraetona (Feridun) u. Keresaspa, die Töter des D. Azi Dahaka. Durch den Sieg über den D. befreien sie die Weiber, welche der D. gefangen gehalten hatte (= das Wasser der Regenwolke) u. heiraten sie. – Ein Relief vom Palast des Darius zu Persepolis zeigt den Perserkönig selbst im Kampf mit einem Löwen-D. (F. Sarre, Die Kunst des alten Persien [1923] Abb. 16, vgl. Abb. 98). Nun wird erzählt, daß vor der Regierung des Darius ein Usurpator, der ‚falsche Smerdis‘, die Herrschaft an sich gerissen habe. Darius hat ihn am Neujahrstage gestürzt (Herodt. 3, 66f) u. zur Erinnerung daran das Fest der Magophonia eingerichtet. Dies Neujahrsfest ist identisch mit dem Mihraganfest, welches nach der sagenhaften Tradition Thraetona-Feridun eingesetzt hat zur Erinnerung daran, daß an eben diesem Tag die Erhebung gegen den Usurpator Azi-Dahaka, den D.kampf, begann. Der Kampf des Darius gegen den Usurpator ist somit identisch mit dem Kampf Thraetonas gegen den D.; Darius hat sich als Reinkarnation des mythischen Helden seinen Gegner als wiedererstandenen D. aufgefaßt (J. Marquart, Untersuchungen zur Gesch. von Evan = Philol Suppl. 10 [1907] 136). – Der D.kampf wurde auch in Persien beim Neujahrsfest kultisch dargestellt. Für das Ritual ist lehrreich die Sage vom D.sieg des Ardeschir. Dieser begibt sich verkleidet an den Hof des D. u. wird sein Diener. Er erreicht es, ihm die Nahrung reichen zu dürfen, u. gießt dem D. unversehens geschmolzenes Erz in den Rachen. Da zerplatzt der Wurm in zwei Stücke, wie ein Holzgestell (Karnamak, übs. von Th. Nöldeke: BezzBeitr 4 [1878] 56). Eine entsprechende Heldentat wird im syrischen Alexanderroman Alexander d. Gr. angedichtet (übs. von V. Ryssel: Archiv f. d. Stud. der neueren Sprachen 90 [1893] 369/71). – Dieses D.kampf-Ritual wurde jedoch auch auf besiegte Feinde angewendet. Mithridates ließ den gefangengenommenen röm. Statthalter von Kleinasien, Manius Aquilius, töten, indem ihm flüssiges Gold in den Rachen gegossen wurde (Cic. imp. Gn. Pomp. 11 mit Schol. Gronov. p. 439; Appian. Mithr. 21; Plin. n. h. 33, 48). Damit wurde nicht nur die Goldgier der Römer symbolisch gestraft; vor allem wurde allen sinnfällig vor Augen ge-

führt, daß hier die zeitliche Verkörperung der ewigen Macht des Bösen, des D., getötet wurde. Das Haupt des Crassus, der bei Carrhae gefangen genommen worden war, wurde ebenso behandelt (Cass. D. 40, 27, 3; Flor. 1, 46, 2; Fest. brev. 17, 3; Serv. Aen. 7, 606; vgl. S. Wikander, Der arische Männerbund [1938] 106/7). – Mit den Mysterien des Mithras kam auch das D.kampf-Ritual nach Rom. Commodus hat als Großmeister der Mysterien den D. getötet. Die Hist. Aug. (Comm. 9) erzählt: ‚Mit der Keule .. tötete er auch viele Menschen. Er ließ aus Fußkrüppeln Giganten herstellen, indem sie von den Knien ab durch Tücher u. Leinwand in D. ausliefen, u. tötete sie mit Pfeilen. Die Mithrasopfer befleckte er durch wirklichen Mord.‘ Die Keule war die Waffe des Thraetona-Feridun, u. auf Reliefs wird dargestellt, wie Mithras Pfeile abschießt auf die Regenwolke (den D., welcher das Wasser zurückhält). Vgl. A. Loisy, Les mystères païens et le mystère chrétien (Paris 1930) 181/3 u. für den ganzen Abschnitt G. Widengren: Numen 1/2 (1954/5) passim, bes. 1, 51/5 u. 2, 94f

V. Phönizien. Das Baal-Epos von Ugarit berichtet vom Kampf des Baal gegen das als D. aufgefaßte Wasser des Meeres u. der Flüsse, Yam. Nach seinem Sieg wird Baal König, baut einen Palast u. sorgt für den regelmäßigen Regen. Bemerkenswert ist, daß der D. ‚Leviathan‘ genannt wird u. dieselben Epitheta wie in Jes. 27, 1 erhält: ‚der flüchtige D.‘, die gewundene Schlange‘. Übersetzungen bei Gaster, Thespis 115/224 (Leviathan 186f) u. bei Pritchard, T. 129/142 (Lotan 138).

VI. Israel. An zahlreichen Stellen des AT wird auf Jahwes Sieg über den D. angespielt. Er heißt Leviathan (Jes. 27, 1; Ps. 74, 13f), Rahab (Jes. 30, 7; 51, 9; Ps. 89, 10f; Job 9, 13; 26, 12f), Seeungeheuer (Amos 9, 3; Job 7, 12), Krokodil (Ez. 29, 3; 32, 2; vgl. auch Job 40, 25/41, 26). Die LXX übersetzen ‚D.‘ in Amos 9, 3; Job 7, 12; 26, 13; Ps. 104, 26; 148, 7. Manchmal ist Ägypten mit dem D. gemeint (Ez.; Jes. 30, 7). Auch Nahums Orakel gegen Ninive spielt auf Jahwes Sieg über die Flut an (1, 8). Jer. 51, 34 vergleicht Nebukadnezar einem D. Über den ursprünglichen Zusammenhang dieses Mythos mit dem Ritual vgl. Gaster, Thespis 73/85. Jes. 27, 1 verlegt den D.kampf ans Ende der Zeit. – Eine ‚D.quelle‘ bei Jerusalem erwähnt Neh. 2, 13. – In naher Beziehung zum D. als Symbol des Bösen steht die Schlange von Gen. 3. Nach dem Buche Bel et draco verehrten die Babylonier einen D. Daniel buk Brote aus Pech, Fett u. Haaren u. warf sie in den Schlund des D., worauf dieser zerplatzte. – Aus spätjüdischer Zeit scheint das Gebet des Cyriacus zu stammen, welches R. Reitzenstein in griechischer Übersetzung abdruckt (Das iranische Erlösungsmysterium [1921] 77/9); es enthält eine Aufzählung der Werke des D. (= des Satans) in der jüd. Geschichte: Sturz der Engel, Verführung Adams, Kains Brudermord usw. Im PsSal. 2, 25 ist unter dem D. Pompeius gemeint; in Or. Sib. 5, 29 ist Nero die Schlange. Den D.-Sieg des Messias prophezeit Test. XII Asher 7, 3. Zu dem ganzen Abschnitt vgl. H. Gunkel, Schöpfung u. Chaos (1895; [2]1921); J. Hempel, Art. D.: RGG 1[2], 1996/99; Gaster, Thespis 145/150. – Ring mit D.bild bei Juden verpönt: Strack-B. 4, 1, 393.

VII. Griechen. Die griech. Mythologie kennt zahlreiche D.kämpfe. Ich nenne: Zeus gegen Typhon; Apollon gegen Python; Kronos gegen Ophioneus; Herakles gegen die lernaeische Hydra; den Ladon-D. im Garten der Hesperiden u. das Seeungeheuer (Hesionemythus); Bellerophon gegen die Chimaira; Perseus; Jason; vgl. ferner Pausan. 9, 26; 10, 33. Bei Beginn eines Krieges, einer Schlacht, nach dem Sieg stimmten die Griechen den Paean an, jenes Lied, welches zuerst nach dem Sieg Apollons über den Python-D. gesungen wurde (Callim. hymn. 2, 103; Ephor. 70 F 31 bei Strabon 9, 3, 11f [p. 422]). Der gegenwärtige Krieg wurde als identisch mit jenem mythischen Kampf empfunden. Für die D.tötung bei Stadtgründung ist die Kadmossage zu nennen; am Ort des D.sieges gründet Kadmos die neue Stadt. Apollon kann das delphische Orakel erst nach dem Sieg über den Python-D. gründen. Zur Erinnerung an diesen Sieg wurde alle acht Jahre in Delphi das S(t)epterionfest gefeiert; dabei wurde ein D.kampf aufgeführt (Plut. mor. 293B. 418A). An ihm soll noch Cyprian als Knabe teilgenommen haben (ASS Sept. 7, 222). Vgl. etwa H. Usener, Kl. Schriften 4, 450; F. Pfister: PW 2A 1553/7; H. Jeanmaire, Couroi et Courètes (Lille 1939) 388. Als Athene den Perseus zum Kampf gegen die Gorgo schicken wollte, zeigte sie ihm erst das Monstrum in einer gemalten Nachbildung an einem Ort auf Samos, der ‚Zeigeplatz‘ (Deikterion) hieß, weil ihm dort alles gezeigt wurde. Die Lokalisierung u. die Nachbildung des Ungeheuers lassen an ein

D.kampf-Spiel denken. Aber die Zeugen sind spät (Tzetz. zu Lykophr. 838 [269, 24 Scheer]; Etymol. Magn. p. 261, 9), u. Einwirkung der rhodischen Kreuzritterlegende ist nicht ausgeschlossen, in welcher Dieudonné de Gozon ebenfalls Vorübungen mit einem künstlichen D. anstellt. Ferner ist zu erwähnen, daß die Giganten in der bildenden Kunst öfters mit Schlangenleib dargestellt werden; vgl. Pausan. 8, 29 u. oben B IV über Commodus. Der Sieg über die Giganten, die ungeschlachten Mächte der Vorzeit, ist wesenseins mit dem D.sieg. – Die D. der Demeter u. des Triptolemos, der Athene, des Asklepios u. Trophonios sind hl. Schlangen; auch die Schlange in der cista mystica heißt D. Über den D. als Hüter des Tempelschatzes s. M. Nilsson: AmJPhil 68 (1947) 302/9. Mehrfach war auf dem steinernen Deckel des Opferstocks ein D. abgebildet, vgl. Herondas 4, 91; IG 11, 4, 1247 u. Nilsson aO.

VIII. Italien. In Italien sind alle Mythen früh historisiert u. ihres wunderbaren Gehalts entkleidet worden; so fehlen richtige D.mythen völlig. Genannt sei der Chimaera-Helm des Turnus bei Verg. Aen. 7, 785f. Merkwürdig ist eine Erzählung des Plinius (n. h. 35, 38, 121) über den Triumvir Lepidus: Als er einst in einem Wäldchen übernachtete, störten die Vögel seinen Schlaf durch ihr Gezwitscher. Um sie zu vertreiben, brachten die Magistrate des Ortes einen D., der auf eine sehr lange Haut gemalt war, legten ihn um das Wäldchen herum u. schreckten so die Vögel ab. Dieser D. wird wohl ein Requisit volkstümlicher Darstellungen gewesen sein. – Hier mag auch der D. von Lanuvium erwähnt werden, dem alljährlich von ausgewählten Jungfrauen Speisen gebracht wurden (Propert. 4, 8; Aelian. nat. an. 11, 16; Münzen des L. Roscius Fabatus, 58 vC. bei E. A. Sydenham, The Coinage of the Roman Republic [London 1952] Taf. 25 nr. 915). Mit ihm identisch ist vermutlich der riesige mechanische Drache ‚in der Nähe von Rom' bei PsProsp. promiss. et praedict. 3, 37 (43) (PL 51, 835). Er trat in einer Höhle furchtbar u. schrecklich in Erscheinung, führte ein Schwert im Maul u. hatte Augen aus rotleuchtenden Edelsteinen. Jedes Jahr wurde ihm eine mit Blumen geschmückte Jungfrau geopfert, die, ihres Schicksals unkundig, auf einer Leiter in die Höhle hinabstieg, um Geschenke hinabzubringen; da traf sie das Schwert u. vergoß unschuldiges Blut. Diesen teuflischen Trug deckte ein Mönch auf, der wegen seiner Verdienste dem damaligen patricius Stilicho wohl bekannt war; er zerriß den D. u. zeigte auch hier, daß niemals Gott sein kann, was von Menschenhand gemacht ist. Man darf bezweifeln, daß die armen Mädchen wirklich getötet wurden. Aber in den anderen Zügen ist diese Erzählung von einem Theater-D. u. seiner Zerstörung völlig glaublich. – D.-Quellen sind bezeugt: Dessau 1975 u. 3896a. In Dessau 8067 wird die Tote zur Nymphe des D.-Quells.

C. Christlich. I. Neues Test. Im NT findet sich nur ein D.kampf, Apc. 12. Am Himmel steht ein Weib; sie ist schwanger u. wird den künftigen Weltherrscher gebären. Vor ihr steht der ‚große' D., die ‚alte Schlange' (Gen. 3), ‚der heißt Teufel u. Satan' (12, 9; vgl. 20, 2), ‚der die ganze Welt verführt'. Er will das göttliche Kind verschlingen, sobald es geboren ist; aber das Kind wird zu Gott gerettet, u. das Weib entflieht in die Wüste. Michael u. die Engel bekämpfen den D.; er stürzt zur Erde, u. die Engel mit ihm. So hat das Königreich Gottes im Himmel gesiegt; aber auf der Erde geht der Kampf des D. gegen das Gute fort. Er speit aus seinem Mund einen Wasserstrom, um das Weib fortzuschwemmen; aber die Erde rettet das Weib, indem sie sich auftut u. den Strom verschlingt. Nun führt der D. Krieg gegen die übrigen ihres Samens, die Frommen. – In Apc. 20 steigt ein Engel vom Himmel herab, fesselt den D., wirft ihn in den Abgrund u. schließt ihn ein. Nach 1000 Jahren wird der Satan auf kurze Zeit freigelassen u. erneuert seinen Kampf gegen die Frommen; aber er wird besiegt u. auf ewig in einen Sumpf von Feuer u. Schwefel geworfen. – Der Zusammenhang dieser Bilder mit den alten Mythen vom D.-sieg, der Überwindung des Chaos u. Aufrichtung einer neuen Ordnung ist klar; auch die Verbindung des D. zum Wasser ist noch vorhanden. Der Verfasser der Apc. bedient sich also traditioneller Bilder. Freilich ist damit der Zusammenhang des Ganzen noch nicht erklärt. In dieser großartigen Vision wird in Bildern geredet. Das, was hier gemeint wird, kann man nicht in zureichender Weise mit Worten sagen; eine streng logisch durchgeführte Interpretation wird sicher Schiffbruch erleiden. Insbesondere gehen Vergangenheit, Gegenwart u. Zukunft, ja Endzeit ineinander über; unser messender Zeitbegriff hat seine Gültigkeit verloren. Die Geburt des Kindes, welche hier beschrieben wird, ist zweifellos

die Geburt des Messias, also Christi. Das Weib ist demnach Maria. Nun stehen Weib u. D. aber am Himmel, u. das hat F. Boll (Aus der Offenbarung Johannis [1914] 98/124) an die Sternbilder der Jungfrau u. der Hydra denken lassen. Das Sternbild der Jungfrau ist mehrfach mit Isis gleichgesetzt worden; u. in der Tat zeigt der Mythos dieser Göttin auffallende Parallelen zu Apc. 12: die schwangere Isis flieht vor Seth (= dem D.) u. gebiert den neuen Weltherrscher Horus; Horus überwindet Seth u. führt eine Zeit der Gerechtigkeit herauf. Ähnlich flieht aber auch Leto vor dem Python-D. u. gebiert Apollon; Apollon tötet den D. (A. Dieterich, Abraxas [1891] 117/26). Die Darstellung der Apc. zeigt freilich einen Unterschied: nach der Geburt des Kindes verfolgt der D. doch weiter das Weib. Dies scheint zunächst wunderlich; gehört die Verfolgung des Weibes nicht in die Zeit vor der Geburt des Messias, wie in den Mythen von Isis u. Leto? Diese Überlegung hat sogar zu der Annahme geführt, der Apokalyptiker habe zwei verschiedene Quellen kontaminiert. In Wahrheit löst sich diese Aporie leicht, wenn man sich dessen bewußt bleibt, daß Bilder vieldeutig sind u. man sie nicht auf eine einzige Interpretation festlegen darf. Das Weib der Apc. ist zunächst Maria; sie hat wohl auch Züge der ‚Weisheit', der Mutter des Logos-Messias (Lohmeyer zSt.). Aber als sie in die Wüste flieht, wird sie zu einem Bild der christl. Gemeinde auf Erden; in der Wüste, dem Ort der reinen Frömmigkeit (AT), kann sie vor den Nachstellungen des D. gerettet werden. Das Kind wird zu Gott entrückt (Himmelfahrt Christi), Michael hat den D. zur Erde gestürzt (Sturz des Lucifer?), u. im Himmel ist der Sieg Gottes über den D. entschieden. Aber auf Erden kämpft der D. seinen Kampf gegen das Weib u. ‚die übrigen ihres Samens, die die Gebote Gottes halten u. das Zeugnis Jesu haben'. Alle Verfolgungen, welche die Kirche auf Erden auszustehen hat, sind Nachstellungen des D.; erst am Ende aller Zeiten wird er endgültig besiegt werden. Für alles Nähere s. die Kommentare.

II. Symbolik. Die Bedeutung des D.-Symbols im christl. Bereich ist durch die Apc. u. ihren Verweis auf Gen. 3 festgelegt: der D. ist die Paradiesesschlange, der Teufel, der Satan. Insbesondere sind alle heidnischen Götter u. das Heidentum insgesamt der D.: Deus iste vester ... ipse est basiliscus et scorpio, qui fidelium securis vestigiis premitur, ipse malitiosus anguis, cuius caput quaerit decepta mortalitas, ipse tortuosus draco (vgl. Jes. 27, 1), qui hamo ducitur (vgl. Job 40, 25), qui captivus includitur (Firm. Mat. err. 21, 2, vgl. auch 26, 1). Or. Sib. 8, 88 bezeichnet mit D. den Antichrist. Der D. ist überhaupt das Böse, vgl. etwa Paul. Nol. ep. 13, 15: draco antiquus; c. 24, 660: (durch Christus) liberi super taetrum caput dracone victo incedimus; Prud. cathem. 3, 111; viele andere Beispiele im ThesLL 4, 2062 unten. Auch Häretiker werden als D. bezeichnet, so Pelagius durch Prosper Aquitanus (PL 51, 94) oder Origenes durch Hieronymus (c. Ioh. presb. 25 [PL 23, 375]: vultum draconis evolvam et dogma Origenis de resurrectione breviter exponam). – Mani als D.: Cyrill. Hier. cat. 6, 30 (PG 33, 589). Vgl. auch Apoll. Sid. ep. 5, 13, 2 (weltlich). – Eine lehrreiche Darstellung findet sich auf einem Wandgemälde aus Cagliari, das heute leider zerstört ist; vgl. Wulff, Kunst 1, 92 Abb. 74. Zwei Schiffe fahren auf dem Meer; das Schiff ist ein bekanntes Symbol für die Kirche, in deren Schutz der Gläubige sicher über alle Abgründe hinwegfährt (H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung [1945] 435/40). Die Kreuzesform der Masten hebt diese Symbolik eigens hervor. Vom Ufer her schreitet über einen Steg das Lamm auf das linke Schiff. Die Besatzung dieses Schiffes hat Netze ausgeworfen u. rettet Menschen aus dem gefährlichen Meer. Neben dem rechten Schiff fällt gerade Jonas ins Meer, in dem ein D. schwimmt, der teuflische Herr des Abgrundes. Er wird ihn gleich verschlingen. Daneben ist der D. nochmals dargestellt, wie er Jonas ausspeit; rechts oben sieht man den geretteten Jonas zum drittenmal. Alle Menschen, auch Jonas, sind als Putten dargestellt. – Für die Märtyrer ist das Martyrium ein Kampf mit dem D. Indem sie standhaft bleiben, besiegen sie das Heidentum, den D., besiegen aber auch die Regungen der Schwäche in der eigenen Brust. Als gefallene Christenbrüder den Pionius u. seine Mitgefangenen zum Nachgeben bestimmen wollen, da spricht er von dem D. der Apc., welcher mit seinem Schwanz die Sterne vom Himmel auf die Erde fegt (Pass. Pionii 12, 3). Orig. in Num. hom. 25, 6 (10, 315 Lomm.) sagt: ‚wenn ... ich den Teufel besiegen werde, wenn ... ich die unreinen u. bösen Gedanken, die mir ins Herz kommen, vertreiben kann, schon während sie kommen, oder wenn sie eingetreten sind, in mir töten kann, so

daß sie keinen Erfolg haben, wenn ich das Haupt des D. niedertreten kann ...'. Diese doppelte Bedeutung des Kampfes mit dem D., mit dem Bösen im Menschen selbst u. in der Außenwelt, zeigt die Vision der Perpetua. Sie ist wegen ihres Christenglaubens eingekerkert u. träumt. Sie sieht eine hohe, schmale Leiter, die zum Himmel führt; seitwärts ist sie mit Schwertern, Lanzen, Haken, Messern besetzt, u. wer daneben tritt, wird zerfleischt. Unter der Leiter liegt ein riesiger D.; er schreckt die Menschen von der Leiter zurück. Als Perpetua die Leiter betreten will, wird er ängstlich; er streckt das Haupt etwas nach vorne. Indem Perpetua die erste Stufe ersteigt, zertritt sie sein Haupt. Sie steigt empor u. kommt in einen großen Garten zum Guten Hirten, um den viele Weißgekleidete stehen; er reicht ihr die Eucharistie, und die Herumstehenden sagen: Amen. Von dem Laut erwachte Perpetua, und nun wußte sie, daß ihr die Passion bevorstand (Pass. Perpet. 4). Die Symbolik dieses Traumes ist durchsichtig. Die Eucharistie des Guten Hirten bedeutet gleichzeitig jene Eucharistie, welche der Todgeweihte empfängt, u. den Empfang des ewigen Lebens im Jenseits. Die Himmelsleiter ist aus dem Traum Jacobs bekannt. Der D. will Perpetua vom Weg des Martyriums zurückhalten, der zum Guten Hirten führt. Indem sie den Weg des Leidens geht, zertritt Perpetua im D. alle Hindernisse, welche der Böse den Frommen in dieser Welt entgegenstellt, zertritt aber auch alle inneren Anwandlungen der Schwäche. Man vergleiche, was in den ASS Mai 6, 734 vom hl. Eutychios gesagt wird: als der Heilige im Wasser ertränkt wurde, ertränkte er im Wasser den ,körperlosen D.' Ähnlich betet der hl. Bonifatius vor der Hinrichtung, Gott möge ihm helfen, damit der Verderben u. Tod bringende D. ihn nicht schrecke und betrüge (Pass. Bonif. 13 [330 Ruinart 1859]). Der heilige Theodotus dankt Christus vor der Hinrichtung dafür, daß er ihm gegeben hat, den D. zu besiegen u. sein Haupt zu zertreten (Pass. Theodoti 31 [80, 25f Franchi de Cav. = 384 Ruinart]). Die hl. Agnes hat als Märtyrerin das Haupt des D., des Heidentums, in Staub getreten (Prud. perist. 14, 113). – Nach dem Tod ist die Seele des Menschen auf dem Weg zu Gott von den feindlichen Mächten des Bösen bedroht, u. a. vom Teufel, der wie ein Löwe in seinem Revier lauert, dem großen D., dem Abtrünnigen, dem Hades, der seinen Rachen weit auftut (Cyrill. Alex. ex. animi hom. 14 [PG 77, 1073]; vgl. Acta Phil. 144; Aug. conf. 9, 13, 36). Die Seelen der Sünder verfallen dem Bösen, die Frommen werden zu Gott gerettet. Auf der Grabplatte des Beratius Nika(g)oras (4. Jh.; J. Quasten: RM 53 [1938] 51) trägt der Gute Hirt sein Lamm; rechts droht ein Löwe, links ein D. Dieser speit gerade einen Menschen aus; es ist also die Rettung des Jonas aus dem Bauch des Meer-D. dargestellt (so zuletzt H. Michaelis: Wissenschaftl. Zeitschr. d. Univ. Rostock, Gesellschafts- u. sprachwissenschaftl. Reihe 4 [1954/5] 63/6). Der Löwe rechts wendet sich ab; in ähnlicher Bewegung wendet sich auf anderen Monumenten der Löwe von dem in die Löwengrube geworfenen Daniel ab. Die Darstellung ist also eine Abbreviatur der Danielszene. So wie Jonas u. Daniel vor D. u. Löwe gerettet wurden, so wird das Lamm vor ihnen gerettet werden, welches der Gute Hirt auf der Schulter trägt. Über den beiden Tieren steht das Christusmonogramm, u. unter den Füßen des Hirten ist ein Anker zu sehen, das Symbol des Heils, dessen rechtes Ende wiederum als Monogramm gedeutet werden kann. ,Verschlinger-D.' (Acta Thomae 108) u. Löwe haben also, neben der speziellen Bedeutung der Jonas- u. Danielgeschichte, im Rahmen der Gesamtkomposition noch einen allgemeineren Sinn, wie dies Quasten aO., Wilpert, Sark. 70 (mit fig. 28). 85 u. 256 sowie J. Kollwitz (Das Christusbild des 3. Jh. = Orbis Antiquus 9 [1933] 11) angenommen haben. Die Grabplatte stellt dar, wie die Seele des Frommen nach dem Tod vor den Gefahren gerettet wird, welche ihr auf der Reise ins Jenseits von den Mächten des Bösen (des D.) u. des Todes (des Löwen) drohen. Im Sacr. Gallicanum wird für den Verstorbenen gebetet: non se ei opponat leo rugiens et draco devorans, miserorum animas rapere consuetus. Auf der Nika(g)orasplatte ist der Sieg über diese Gefahren dargestellt. Es wird also derselbe Gedanke, die Rettung des Frommen durch Gott, auf diesem Monument in dreifacher Variation wiederholt, in der Jonas- u. Danieldarstellung rechts u. links u. in der Gesamtdarstellung. Eine Parallelszene, der Gute Hirt mit dem Lamm zwischen Daniel mit dem Löwen u. Adam u. Eva mit der Paradiesesschlange s. bei Wilpert, Sark. 83 u. Tafel 65, 5; vgl. auch Wilpert, Sark. 256 u. Tafel 197, 2 (ergänzt). Die Darstellungen gehen zurück auf Ps. 90, 3 Vulg.: conculcabis leonem et draconem; vgl. Sedul. 2, 89: Zelum

draconis invidi et os leonis pessimi calcavit unicus dei (s. Dölger, ACh 3 [1932] 183). – D. mit geöffnetem Rachen als Symbol der Hölle in einer Illustration zu Joh. Klimakos: Ch. Morey, East-Christian Paintings in the Freer-Collection (New York 1914) 17; Cumont, Lux Perpetua 283. – Jede Versuchung kann im Bild des D. gesehen werden. Kyrill v. Jerusalem, procat. 16 (PG 33, 361) mahnt die Katechumenen: Der D. lauert am Weg zur Taufe. ‚Sieh dich vor, daß er dich nicht beiße durch Ungläubigkeit. Er sieht, wieviele gerettet werden, u. sucht jemand zu verschlingen. Zieh Schuhe an (bereite dich vor auf das Evangelium des Friedens), wenn er dich dann beißt, kann er nicht schaden. Habe festen Glauben... Bete inniger... Wenn dir jemand sagt: 'Warum willst du zum Wasser gehen? Gibt es nicht Bäder in der Stadt?', so erkenne, daß der Meer-D. dir nachstellt. Vertraue nicht auf solche Reden, sondern auf den starken Gott.' — Durch Constantin u. seine Hoftheologen wurde der D. ein sehr beliebtes Symbol für das Heidentum. Er hat sich seiner nach dem Sieg über Licinius bedient. ‚Bisher hat der Wille u. die Tyrannei des Bösen die Diener Gottes, des Heilands, verfolgt .., jetzt aber ist die Freiheit verliehen worden, u. jener D. ist aus der Regierung des Staates vertrieben worden durch Gottes Fürsorge u. meinen Dienst', schreibt Constantin an Euseb (v. Const. 2, 46). Er läßt eine Münze prägen, auf der die vom Christusmonogramm gekrönte Kaiserstandarte (Labarum) den Schlangen-D. durchbohrt (Abb. 1 nach Maurice, Numismatique Const. 2,506f; ihre Legende SPES PUBLICA zeigt, daß Constantin das Heil des Staates vom Sieg des Christentums über den D., das Heidentum, erwartet. Vor dem Kaiserpalast zu Kpel ließ er vor aller Augen ein Bild aufhängen, auf dem er, mit dem Christusmonogramm auf dem Haupt, zusammen mit seinen Söhnen den D. bekämpfte; mitten im Leib von der Waffe Constantins getroffen, stürzte der D. in den Abgrund des Meeres hinab (Eus. v. Const. 3, 3). Constantin u. seine Söhne vollbringen hier die Tat Michaels u. der Engel in Apc. 12. Prudentius perist. 1, 36 besingt später das hölzerne Zeichen, das den D. unterworfen hat (insigne lignum, quod draconem subdidit). So kommt die alte Vorstellung vom Herrscher als D.sieger in spätrömischer Zeit zu neuem Leben. Ein Goldmedaillon Constantins II nach dem Sieg über Magnentius (353) zeigt den Kaiser zu Pferd mit erhobener rechter Hand, einen D. überreitend, mit der Legende DEBELLATOR HOSTIUM (Abb. 2 nach Gnecchi, Medagl. 1 [1912] T. 10, 9; Rodenwaldt: RömMitt36/7 [1921/2]86). Auf einer Goldmünze des Honorius tritt der Kaiser auf einen D. u. durchbohrt sein Haupt mit einem Speer, der in ein Christusmonogramm ausläuft; VICTORIA AUG(USTORUM) lautet die Legende (A. Grabar, L'empereur dans l'art byzantin [Paris 1936] Taf. 29, 4 = Kaufmann, Hdb. Abb. 326, 19). Schließlich haben Valentinian III u. Marcianus nach dem Sieg über Attila (451) Münzen prägen lassen, auf denen der Kaiser den D. in den Staub tritt (Bernhart, Hdb. Taf. 23, 13; vgl. J. Babelon: RevNum 4, 18 [1914] 297). Ähnliche Typen wurden in den folgenden Jahren von Petronius Maximus, Maiorianus u. Libius Severus geprägt (Abb. zB. bei Bernhart, Hdb. Taf. 23, 15. 17. 18). – Diese D.-Symbolik blieb nicht auf den Kaiser beschränkt, der ja nur der Vorkämpfer Christi auf Erden war. So wird auf dem Griff von Bronzelampen ein D. mit dem Apfel im Rachen dargestellt, die alte Schlange des Paradieses; auf seinem gebeugten Haupt steht eine Taube mit dem Monogramm (Kaufmann, Hdb. 291). Vor allem aber ist Christus selbst oft mit dem Kreuzesspeer als D.töter dargestellt (Abb. 3 nach E. Stauffer, Theologie des NT [1941] Abb. 69 = Grabar aO. Taf. 27, 1: Stuckrelief in Ravenna; Wilpert, Mos. 1, 47; 3 Taf. 3: Mosaik in Ravenna, ergänzt; H. Grisar, Rom beim Ausgang d. antiken Welt [1901] 611f Abb. 185: Tonlampe m. Nachweis weiterer Stücke; vgl. auch Michaelides 88 u. 91). Auf einem heute verlorenen Gemälde zu Alexandria trat Christus Löwe u. D. in den Staub (Michaelides 86). Auf dem Pignatta-Sarkophag zu Ravenna setzt der thronende Christus den Fuß auf Löwen u. D. (J. Kollwitz, Die Sarkophage Ravennas

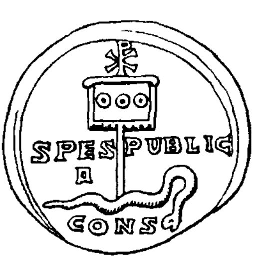


Abb. 1. Münze Constantins (nach Maurice).


Abb. 2. Goldmedaillon Constantins II (nach Gnecchi)



Abb. 3. Stuckrelief in Ravenna (nach Stauffer).

[1956] Taf. 2). Den Sieg Christi über das Heidentum präfigurierte Daniels Sieg über den babylonischen D., vgl. Wilpert, Sark. 125 u. 255 mit Taf. 125, 2. – Die Taufe Christi im Jordan bedeutete einen Sieg über den D. des Wassers: Didym. trin. 2, 12 (PG 39, 684); Cyrill. Hier. cat. 3, 11 u. 12, 15 (PG 33, 441. 741; vgl. Beinaert: Eranos-Jahrbuch 17 [1949] 264/6).

III. Legenden. a. Sieg mit blanker Waffe. Eine besonders große Rolle spielt der D. in den Legenden. Wie viele heidnische Heroen, haben auch christliche Heilige den D. überwunden. Nahe Beziehungen zwischen den heidn. D.tötern u. den christl. Heiligen sind freilich sehr selten. Es wurde an einigen Stellen versucht, die dem Volk ans Herz gewachsenen alten Mythen auf christliche Heilige zu übertragen; aber diesem Eindringen heidnischen Gutes hat die Kirche sehr erfolgreichen Widerstand geleistet. Zu nennen ist hier nur die Legende des hl. Theodor, des Schutzpatrons der Soldaten, der hoch zu Pferd u. mit blanker Waffe den D. besiegt. H. Delehaye, Les Légendes Grecques des Saints militaires (Paris 1909) druckt 5 Versionen der Legende mit D.kampf. Aber viele und gerade alte Hss. lassen die fabulöse Episode fort. Vgl. auch W. Hengstenberg: OrChrist NS 2 (1912) u. H. Delehaye: Anatolian Studies presented to Sir W. M. Ramsay (Manchester 1923) 129/34. – Ob der berühmteste D.töter des MA, der hl. Georg, im Altertum schon als solcher bekannt war, ist zweifelhaft (J. Aufhauser, Das Drachenwunder des hl. Georg [1911]). Die älteste bekannte Fassung steht in der Legenda aurea des Jacobus de Voragine. Aber schon im Decretum Gelasianum de recipiendis libris (6. Jh.) wird die Georgslegende verboten, ‚weil sie offenbar von Haeretikern verfaßt ist' (Text bei Thiel 459 u. ö.), vielleicht eben wegen des D.kampfes; das Fehlen älterer Exemplare wäre dann verständlich. In vielen Texten der Legende, denen der D.kampf fehlt, heißt übrigens Diocletian ‚der D. aus der Meerestiefe' u. seine Frau Alexandra stellt sich offen auf die Seite Georgs, wie in den alten Mythen die Frau des D. Am Perserhof versucht man Georg zu töten, indem man ihm Blei in den Mund gießt (Text bei Arndt: SbL 26 [1874] 54; vgl. oben B IV).

b. Symbolischer D.sieg. Wichtiger u. interessanter sind die zahlreichen anderen Legenden, in denen Heilige den D. besiegen, durch das Kreuzeszeichen, durch Gebet, durch Anblasen usw. Vielfach wuchert hier die Lust zu fabulieren. Aber man soll diese D.sagen doch nicht alle als sinnlos beiseite schieben. Zumal wenn gute alte Hss. bekannt sind, erkennt man oft mit voller Deutlichkeit, daß die Verfasser der Legende nicht ins Blaue phantasiert haben, sondern genau wußten, was sie sagten. Ich stelle der oben analysierten Vision der Perpetua die Legende der Marina gegenüber.

1. Marina. Der Marina (oder Margarita) hat Olybrius, der praeses orientis, seine Hand angeboten, falls sie dem Christentum entsage. Auf ihre Weigerung antwortet er mit Foltern u. läßt sie ins Gefängnis bringen. Dort betet Marina zu Gott, er möge sie nicht verlassen. Plötzlich erbebt der Raum, u. aus einer Ecke kommt ein großer, furchtbarer D., buntfarbig, mit goldenem Haar und Bart, leuchtenden Augen, feuerschnaubender Nase, einer Zunge wie einem Schwert (p. 25, 29 lies ἦν ὡς ῥομφαία) u. Schlangen um den Hals; fauchend u. zischend läuft er mit dem Schwert um Marina. Die hl. Jungfrau erschrickt u. verfärbt sich, u. vergißt vor Furcht zu beten. Aber dann beugt sie das Knie u. betet. Der D. verschlingt sie; aber sie macht mit den Händen vor sich das Kreuzeszeichen, u. das Kreuz geht ihr voran u. zerreißt das Innere des D. Er wird in der Mitte aufgeschlitzt u. stirbt; die Heilige geht unversehrt aus seinem Leib hervor. Aber aus der anderen Ecke kommt ein neuer Dämon hervor. Marina bekreuzigt sich u. ringt mit ihm; schließlich wirft sie ihn zu Boden, setzt ihren Fuß auf seinen Hals. Da leuchtet ein Licht im Gefängnis auf, u. man sieht ein Kreuz, das ragt bis zum Himmel auf, u. auf dem Kreuz sitzt eine Taube. Die Taube preist Marina u. befiehlt ihr, den Sinn des Bösen zu erkennen u. seine

Absicht zu erforschen, u. ihn dann zu fesseln. Nun verhört Marina den Dämon. Er heißt Beelzebub; er ist derjenige, welcher Heilige u. Gerechte zweifeln macht; er verhöhnt triumphierend jeden, der sich der Liederlichkeit ergibt; er bläst ihn an, bis er seinen Verstand verliert; er verdunkelt seinen Sinn u. läßt ihn die Weisheit vergessen. Wenn er es dazu gebracht hat, daß seine Opfer in Sünde fallen, dann helfen ihm seine Geschosse weiter. Nach der Sünde verändert er ihren Verstand u. verwirrt ihr Herz, u. abends beim Schlafengehen wirft er die Begierde in sie hinein; so macht er ihre Herzen feige u. hat viele Heilige zu Fall gebracht. Als Marina dies Bekenntnis des Teufels gehört hat, fesselt sie ihn; die Erde tut sich auf, sie wirft ihn in den Spalt, u. er verschwindet; die Heilige aber betet ihr Gebet zu Ende (Acta Marinae 24/36 Usener). Es ist klar, daß diese Legende den inneren Kampf Marinas in Form einer Handlung erzählt; man beachte, daß sie aufhört zu beten, als die Gefahr am größten ist. Als sie die wahre Absicht jener ‚teuflischen‘ inneren Stimme erkannt hat, ist der Widersacher ein für allemal besiegt. Das Motiv der Verschlingung stammt aus der Geschichte des Jonas. Auf Jonas anspielend, sagt Origenes: ‚Wer gesündigt hat u. so im Bauch des Meerungeheuers ist, soll beten, u. dann wird er wieder herauskommen‘ (or. 13, 4). – 2. Apokryphe Apostelakten. Ähnliche D.legenden, welche den Sinn eines Ereignisses in einer symbolischen Handlung darstellen, sind häufig. So dienen in den apokryphen Apostelgeschichten der D. u. die Schlange als Bild geschlechtlicher Begierde. Act. Phil. 140: ‚der D., der jede Seele züchtigt, die in Sünden ist‘; 119: ‚der böse D. u. seine Begierden‘; 111: ‚die Begierden des Bösen, welche die böse Schlange, der D., welcher Anlaß des Bösen ist, erzeugt hat als einen Weidegrund des Verderbens u. des Todes für die Seele‘. In den Acta Thomae 30/38 tötet der D. einen Jüngling, der am Sonntag mit einem Mädchen geschlechtlichen Umgang hatte. Das Mädchen gehört dem D.; sie ist die Verlockung zur Sünde, dem seelischen Tode. Thomas erweckt den Jüngling zum Leben; gleichzeitig verendet der D., denn die bösen Begierden sind abgestorben. An diesem Platz läßt Thomas ein Haus bauen (dieser Zug, u. das Mädchen im Besitz des D. erinnern an die alten Mythen). Eine ähnliche symbolische Erzählung steht in den Act. Joh. 58/86 von der Schlange. – 3. Marcellus. Nicht ganz so klar ist die Legende vom D.sieg des hl. Marcellus. Eine vornehme Dame schlechten Lebenswandels stirbt u. wird von dem D. verschlungen, der die Lebende zur Sünde geführt hatte. Marcellus tritt ihm vor den Augen der Bürger mit dem Zeichen des Kreuzes entgegen u. verbannt ihn. So kämpfte er, während das Volk zusah, allein ‚in spiritali theatro‘ mit dem D. (Venant. Fort. v. Marcelli 10). Vermutlich hat der Heilige die Dame ursprünglich zu einem frommen Lebenswandel bekehrt u. so wieder zum Leben erweckt. – 4. Narcissus. Als der Bischof Narcissus zu Augsburg die Buhlerin Afra u. ihre Dienerinnen bekehrte, nahm er dem Bösen Seelen, die ihm verfallen schienen. Der Böse, hier in Gestalt eines Ägypters d. i. Schwarzen auftretend (wie Pass. Perp. 10), bittet Narcissus, er möge ihm doch wenigstens Eine Seele übergeben. Narcissus läßt ihn erst schwören, sofort denjenigen zu töten, welchen er ihm übergeben werde, oder selbst in den Abgrund hinabzufahren; u. überliefert ihm dann einen D., welcher in den iulischen Alpen neben einer Quelle liegt, niemanden Wasser trinken läßt u. alle mit seinem Pesthauch tötet, die sich ihm nahen. So muß der Dämon den D., seinen Freund, töten; die Quelle wird frei zu aller Gebrauch (Conversio Afrae: MG Scr. rer. Mer. 3, 55/61). Daß der D. an der Quelle lagert u. das Wasser zurückhält, ist ein alter Zug der D.mythen. Hier bedeutet der D. die fleischlichen Begierden der Frauen u. ihr Heidentum; nach seinem Tod sind die Frauen aus seiner Gewalt befreit, der Weg zum Wasser der Taufe ist frei. – 5. Markianos. Aber auch andere gefährliche Seelenregungen können im Bilde des D. erscheinen, so die Mutlosigkeit in einer Geschichte vom ‚großen‘ Markianos. Mit ihm lebte Eusebios. Während Markianos betete, sah Eusebios einen furchtbaren D. Er zitterte u. rief um Hilfe. Aber Markianos tadelte ihn u. hieß ihn die Mutlosigkeit ablegen; denn auch sie sei ein höchst verderbliches Übel. Er machte das Kreuzeszeichen und blies; da entzündete sich der D. und verbrannte wie Stroh (Theodoret. rel. h. 3 [PG 82, 1328]). – 6. Caesarius v. Arles. In der Legende des Caesarius wird die weltliche Wissenschaft im Bild des D. gesehen. Caesarius soll seine mönchische Einfachheit durch rhetorische Studien verfeinern. Einst legte er sich mit dem Lehrbuch der Rhetorik aufs Bett u. schlief beim Lesen ein. Da hatte er einen furchtbaren Traum: Schulter u. Arm,

die auf dem Buche lagen, wurden von einem D. umstrickt u. angefressen. Er erkannte, daß es verkehrt ist, das Licht der rettenden Ordensregel mit der törichten Weisheit der Welt zu vereinigen (V. Caesarii 9 [MG Scr. rer. Merov. 3, 460]). – 7. Benedictus. In einer Geschichte über den hl. Benedikt ist der D. die sündige Welt mit ihren Gefahren: Ein Mönch wollte nicht mehr im Kloster bleiben, u. Benedikt entließ ihn. Aber sobald er das Kloster verließ, kam ihm ein D. mit weit geöffnetem Schlund entgegen u. wollte ihn verschlingen. Er rief um Hilfe, u. die rasch herbeieilenden Brüder führten den Zitternden ins Kloster zurück. Sie konnten keinen D. sehen (sie waren ja nicht in Gefahr). Der Entlaufene versprach, nie mehr das Kloster zu verlassen; ‚denn er hatte auf das Gebet des hl. Mannes den ihn bedrohenden D. gesehen, welchem er vorher, als er ihn nicht sehen konnte, hatte folgen wollen' (Greg. M. dial. 3, 25 [PL 66, 182]). – 8. Philippus, Stephanus u. der Wirbelsturm. Auch der Wirbelsturm der Wüste mit seinem Gluthauch (Scirocco) wird als D. vorgestellt. Der Apostel Philippus besiegte diesen D. durch das Kreuzeszeichen (Acta Phil. 102/6), u. die Stadt Uzali wurde durch Fürbitte des hl. Stephanus vor ihm gerettet (De mirac. Steph. 2, 4 [PL 41, 850]). – 9. Bildhaftes Denken der Legende; Silvester. Das eigentliche Problem solcher Legenden ist dies: Wurde hier eine ursprünglich nur metaphorisch gemeinte Wendung (Sieg über das Böse = Sieg über den D.) mißverstanden u. in reale Handlung transponiert? Oder sollte nur eine Allegorie gegeben werden? Oder wurde etwas, das wir abstrakt erzählen würden, unmittelbar als bildhafte Erzählung gedacht? Eine einheitliche Antwort auf diese Frage gibt es nicht. Fortgesetzte Ausschmückung einer bildlichen Redewendung kann zu einer Geschichte führen, u. Allegorien kommen vor. Der für ein Verständnis der Psychologie der Legende wichtigste Gesichtspunkt ist aber der letzte. Es gibt ein Denken, das in gewisser Weise naiv ist (sit venia verbo); es berichtet nicht nur historische Fakten, sondern teilt gleichzeitig in bildlichem Ausdruck ihren Sinn mit. Konstantin stritt gegen das Heidentum wie Michael gegen den D. Wir würden sagen, in metaphysischem Sinne sei es derselbe Kampf gewesen. Für die ‚naive' Mentalität des Legendenerzählers aber ist das Heidentum nicht in übertragenem Sinn, sondern ganz unmittelbar mit dem D. identisch. Er erzählt, die Macht des Bösen, der D., sei besiegt worden. Von Papst Silvester I, dem Zeitgenossen Konstantins, berichtet die Legende, er habe den in einer Felshöhle unter dem Capitol hausenden D. auf ewig eingesperrt. Als die Heiden sahen, daß der D. wirklich besiegt war, bekehrten sie sich zum Christentum (Text bei L. Duchesne: MélArch 17 [1897] 31f). Um den Sinn jener Zeitenwende zu erklären, stellt die Legende ein großartiges Bild vor unsere Augen.

F. M. Cornford, The unwritten Philosophy (Cambridge 1950) 104/15. – M. Eliade, Der Mythos der ewigen Wiederkehr (1953) bes. 33f. 60/7. – W. Förster, Art. δράκων, ἔχιδνα, ὄφις, πύθων: ThWb 2, 284/6. 815; 5, 566/82. – Th. Gaster, Thespis (New York 1950); The Oldest Stories in the World (New York 1952); Myth and Story: Numen 1 (1954) 184/212. – H. Gunter, Psychologie der Legende (1949) Reg. 344. – J. Kroll, Gott u. Hölle (1932). – H. Leclercq, Art. Dragon: DACL 4, 1537/40. – L. Mackensen, Art. D.: Bächtold-St. 2, 364/404. – G. Michaelides, Bulletin Société d'Archéologie Copte 13 (1950) 84/100. – A. Pottier, Art. Dragon: DS 2, 403/14. – B. Renz, Der orientalische Schlangendrache (1930). – G. Seippel, Der Typhonmythos (1939). – L. Strauch, Art. D.: RDK 4, 342/66. – St. Thompson, Motif-Index of Folk-Literature (Copenhagen 1955) B 11 (D.) u. B 11, 11 (D.kampf). – Fur das numismatische Material wurde eine Zusammenstellung von K. Pink (Wien) verwertet, für B III 3. 4 u. 7 ungedruckte Arbeiten von L. Koenen u. J. Trumpf. *R. Merkelbach.*

Drachenkampf s. Drache.

Drachentöter s. Drache.

Draco s. Drache.

Draconarius s. Feldzeichen.

Dracontius.

A. Leben. Für die Lebensbeschreibung des D. besitzen wir nur eine einzige Quelle: die literarischen Schöpfungen des D. u. ein paar Notizen in Hss. Da einige problematische Einzelheiten der Biographie nur bei der Analyse der Schriften des D. geklärt werden können, müssen im nachstehenden Bericht einige Punkte zunächst ohne Beleg bleiben; die Beweise werden sich aus den unter B folgenden Aus-

führungen ergeben. – Der volle Name des Dichters findet sich in einer Neapler Handschrift als Subskription zum fünften Stück der Romulea: Blossius Aemilius Dracontius. Man weiß, daß es in Kampanien eine gens Blossia gegeben hat. Daß ein Freigelassener dieser gens sich in Afrika niedergelassen u. dort Nachkommen gehabt hat, ist nur eine ansprechende Vermutung, nicht mehr (Vollmer: PW 5, 1635). Es ist durchaus möglich, daß D. aus einer senatorialen Familie stammte. Die schon erwähnte Notiz in der Neapler Hs. nennt ihn vir clarissimus et togatus. Aus der Formulierung hat Hirschfeld überzeugend gefolgert, daß D. den Titel clarissimus durch seine Abkunft u. nicht kraft seines Amtes besaß (Weyman 143). Seine Familie muß katholisch, nicht arianisch gewesen u. D. im katholischen Glauben erzogen worden sein. Gut bemerkt Chatillon (189): ‚la sève chrétienne qui remplit les poèmes de Dracontius ne peut avoir jailli au cours d'on ne sait quelle conversion tardive après une catéchisation rapide' (die gleiche Beobachtung schon bei Vollmer aO. 1637). – D. hatte als Lehrer den Grammatiker Felicianus, den er in zwei praefationes rühmt (Rom. 1 u. 3). Felicianus hatte nach D. in Karthago eine Schule eröffnet u. die Stadt den ‚literae' zurückgegeben, die aus ihr verjagt worden waren u. er hatte in seiner Schule Barbaren (d. h. Vandalen) u. Romulussöhne vereinigt (Rom. 1, 13f). Courcelle hat mit Grund vermutet, daß die Existenz dieser Schule mit der unter Gunthamund eingetretenen politischen Entspannung zusammenhängt (Hist. 161). Da D. jedoch noch unter dem gleichen König für lange Zeit eingekerkert wurde, u. zwar nachdem er inzwischen geheiratet hatte u. Vater einer kleinen Familie geworden war (laud. 3, 747; sat. 283), da auf der anderen Seite Gunthamund nur 12 Jahre regiert hat (484/96), erhebt sich die Frage, ob die Studienjahre des D. nicht doch vielleicht bis in die Zeit Geiserichs hinauf zu datieren sind. In diesem Fall würde die Schule des Felicianus in eine trübe Periode gehören, die D. nur aus Dankbarkeit u. mit der für den Panegyriker kennzeichnenden Übertreibung mit leuchtenden Farben ausgestattet hätte. Auf jeden Fall scheint D. in der Folgezeit die Schule eines Rhetors u. eines Philosophen nicht besucht zu haben; die letztere vielleicht auch deswegen nicht, weil er dem katholischen Glauben angehörte. Felicianus unterrichtete D. im Lateinischen u. in der Kunst Verse zu machen (Rom. 3, 17); er führte ihn außerdem in die heidnische u. christl. Literatur ein, aber nur in die lateinische, nicht auch in die griechische. Man hat zwar Zusammenhänge zwischen einzelnen Versen des D. u. griechischen Dichtern nachweisen wollen (zuletzt Rapisarda VIf); aber diese Versuche sind in keinem Fall durchschlagend. Man wird Courcelle recht geben müssen, wenn er behauptet (Lettres 209): ‚La culture hellénique est bien morte sous les Vandales.' Felicianus unterwies D. auch im Recht; so wurde der junge Mann togatus, d. h. Advokat am Gericht des Prokonsuls von Karthago (vgl. laud. 3, 654f; anders Courtois 258_5, der togatus ohne hinreichenden Beweis als ‚Richter' deutet). – Damals ist D. reich (laud. 3, 600. 605. 724), zweifellos nicht bloß auf Grund des Familienbesitzes, sondern auch durch die Einnahmen, die er seiner persönlichen Tätigkeit verdankt. Er ist damals aber nicht nur als Advokat, sondern auch als Dichter bekannt. Die Stücke 1 bis 4 der Romulea stammen aus dieser Zeit, aber vielleicht auch andere, wie zB. wahrscheinlich das Stück 5; denn durch die subscriptio dieses Stückes in der Neapler Hs. wissen wir, daß D. es in Gegenwart des Prokonsuls Pacideius öffentlich vorgetragen hat; das spricht dafür, daß dieses Stück in die Zeit gehört, in der D. sich hoher Gunst erfreute, wenn auch der Prokonsul Pacideius sonst unbekannt ist (Courtois 258). In der Folgezeit schreibt D. ein verlorenes Gedicht, in welchem er unter Übergehung der großen Leistungen der afrikanischen Dynastie einen auswärtigen Herrscher feiert. In diesem auswärtigen Herrscher hat man seit Papencordt (Geschichte der vandalischen Herrschaft in Afrika [1837] 377) den byzantinischen Kaiser Zenon erkennen wollen, obwohl satisfactio 93f keineswegs eindeutig ist. Indem wir uns dieser Hypothese anschließen, möchten wir für das verlorene Gedicht eine Datierung in das Jahr 484 vorschlagen. Die Verfolgung der Katholiken durch die arianischen Vandalen läßt nämlich im gleichen Augenblick nach, in dem Gunthamund den Thron besteigt (Courcelle, Lettres 206). Dadurch könnten bei den Römern in Nordafrika Illusionen über die tolerante Gesinnung dieses Fürsten geweckt worden sein. Außerdem wissen wir, daß Zenon zweimal in den Jahren 483/484 zugunsten der afrikanischen Katholiken intervenierte (Stein 2, 60). Zenon hat aber später eine monophysitische Politik ver-

folgt u. erst 518 in Justin wieder einen katholischen Nachfolger gefunden, der sofort neue Schritte zugunsten der afrikanischen Kirche unternahm (Courcelle 164_2). Jedenfalls nahm Gunthamund das Gedicht des D. ebenso übel wie der Ostgote Theoderich den Appell des Boethius an den Osten übelnahm (Courcelle aO. 177). So tolerant die arianischen Herrscher zu gewissen Zeiten gegen ihre katholischen Untertanen sein mochten, jeder Versuch eines Paktierens mit dem Osten galt in ihren Augen als Hochverrat u. wurde unnachsichtig verfolgt. – Der König ließ den Dichter u. seine ganze Familie einkerkern, wo Hunger, Kälte u. Foltern ihr Los waren (sat. 284; laud. 3, 650f). Es bestand Gefahr, daß alle Verhafteten an Entkräftung sterben oder gar hingerichtet würden. D. versucht daher, einen Beweis seiner (völlig aufrichtigen?) Sinnesänderung zu geben, indem er an den König ein auf den Ton der Buße gestimmtes Gedicht richtet, das er ‚Satisfactio' betitelt. In diesem Gedicht beschwört D. den Herrscher bei der göttlichen Barmherzigkeit, ihn u. die Seinigen zu begnadigen. Aber D. blieb im Gefängnis. Darauf verfaßte er das Gedicht, das übereinstimmend als das Hauptwerk des D. angesehen wird, das Gedicht ‚De laudibus Dei'. Es besteht kein Grund, an der Richtigkeit der zeitlichen Einordnung dieses Gedichtes hinter der Satisfactio zu zweifeln; man müßte dann schon behaupten wollen, daß ein Gedicht, in welchem das Thema der Barmherzigkeit Gottes bloß skizziert ist, notwendig später anzusetzen ist, als ein Gedicht, in dem dieses Thema breit ausgeführt wird. Ist aber das lange Gedicht De laudibus Dei noch an Gunthamund gerichtet, um dessen Verzeihung zu erlangen? Diese Frage wird oft bejaht (zB. Weyman 144), weil der Verfasser darin das Bekenntnis seines Vergehens erneuert u. um seine ‚Erlösung' (salus) bittet; damit hat D. wohl nicht bloß die ewige, sondern zunächst die irdische Erlösung im Auge (3, 566ff). Das Gedicht enthält indessen einen lebhaften Angriff gegen die Arianer (2, 98ff). Man kann zweifeln, ob Gunthamund für derartige Unliebenswürdigkeiten Verständnis gehabt hätte; erst sein Nachfolger Thrasamund hatte an theologischen Auseinandersetzungen Gefallen. Am nächsten liegt die Annahme, daß D. darauf verzichtet hat, sich selbst direkt an Gunthamund zu wenden u. daß die Überlegungen, die ihm die Gefangenschaft eingab, ihn dazu antrieben, das Lob Gottes, des einzigen u. wahren Herrn der Welt, zu singen. – Im übrigen läßt D. seine Freunde für sich wirken, nämlich einen gewissen Victor (Rom. 6, 36ff), sowie dessen zwei Söhne Victorianus u. Rufinianus, für deren Hochzeit er nach seiner Befreiung ein Epithalamium verfaßte (Rom. 6). D. wurde jedenfalls schließlich aus der Haft entlassen, wir wissen nicht wann. Wie verlief sein späteres Leben? Auch das wissen wir nicht; gesichert scheint nur, daß er später einen poetischen Panegyrikus auf Thrasamund verfaßte (Courcelle, Hist. 162_4). Dieser Panegyrikus ist verloren, aber es scheinen sich wenigstens zwei andere Thrasamund gewidmete Gedichte erhalten zu haben: De mensibus u. De origine rosarum. Diese beiden Gedichte sind allerdings nur in einem gedruckten Buch des 16. Jh. überliefert (B. Corio, Historia di Milano [Venedig 1554] 13). Im Titel von De mensibus heißt es: Dracontii ad Trasimundum comitem. Riese u. Baehrens haben mit Recht angenommen, daß hier ‚Thrasamundum' zu lesen wäre u. der Titel Comes als eine unbegründete Einschaltung von Corio anzusehen sei, der an einen langobardischen, für die Geschichte Mailands des 7. Jh. nicht unwichtigen Grafen gleichen Namens gedacht haben könnte (RhMus 32 [1877] 319; 33 [1878] 313). Das Jahr des Todes des D. ist unbekannt. – So hat ein liebenswürdiger Schriftsteller, dem ein leichtes u. angesehenes Leben gesichert schien, durch Unklugheit oder aus Überzeugung seine Zukunft aufs Spiel gesetzt u. lange unter der vandalischen Tyrannei gelitten. Aber eben diese Leiden haben die Vertiefung seiner dichterischen Persönlichkeit u. seinen Aufstieg zum Range eines großen christl. Poeten bewirkt.

B. Werk. I. Vorbemerkungen. Die alte Unterscheidung zwischen profaner u. christl. Dichtung des D. muß aufgegeben werden; denn auf der einen Seite sind die ‚christl.' Gedichte des D., wie man schon lange bemerkt hat, voll von heidnischen Topoi u. Denkformen; auf der anderen Seite sind aber auch den ‚heidn.' Schöpfungen des D. religiöse Gedanken nicht völlig fremd, was man erst neuestens bemerkt hat. Im übrigen ist auch das Nebeneinander von völlig profanen Werken u. Werken christl.-theologischen Inhalts bei den christl. Autoren der Spätantike für uns kein Problem mehr; wir haben dafür in Fulgentius von Ruspe u. Boethius berühmte Beispiele (Courcelle, Lettres 206_6). Unter diesen Umständen muß sich unsere Aufmerksamkeit vor allem auf die

genaue Erfassung der behandelten Themen u. die Originalität der Durchführung erstrecken. – Wenn man die Werke des D. zusammenstellt, die in den Hss. erscheinen u. die zT. in sein Leben eingeordnet werden können, so gehören sicher folgende dazu: 1. Die zehn poetischen Stücke, die den Titel Romulea (zu ergänzen zweifellos: carmina) tragen. Der Titel soll wohl nur zum Ausdruck bringen, daß für die Sammlung ein Platz in der lateinischen Literatur beansprucht wird; vielleicht soll er auch die römische Abkunft u. die römische, nicht barbarische Gesinnung des Dichters bekunden. 2. Orestis tragoedia. Es ist nicht sicher, daß sie einst Teil der Romulea war. 3. Satisfactio ad Gunthamundum, De laudibus Dei. 4. De mensibus, De origine rosarum. – Vollmer hat den vorgenannten Werken des D. in seiner Ausgabe PLM 5 (1914) 238/50 die von einem unbekannten Verfasser stammende Dichtung Aegritudo Perdicae hinzugefügt. Hier wird die Geschichte des jungen Perdikas erzählt, der wie Hippolytos die Göttin der Liebe verschmähte. Zur Strafe wird in ihm die Liebe zu seiner eigenen Mutter entzündet. Als er seinen Frevel erkennt, fällt er in eine Krankheit, die sein Lehrer Hippokrates nicht zu heilen vermag. Er stirbt jämmerlich. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß eine Anspielung auf Perdikas in den Romulea (2, 41) für D. als Verfasser spricht. Wir möchten hinzufügen, daß D. eine besondere Neigung zu Mythen verrät, die von Opfern der Liebe handeln. Man hat eingeworfen, daß eine stilistische Eigentümlichkeit des D., die Häufung von asyndetisch aneinandergereihten Worten, in der Aegritudo nirgendwo auftritt (Weyman 154). Die Frage der Verfasserschaft ist also wohl noch nicht gelöst. – D. ist gelegentlich auch als Verfasser eines anderen anonymen Gedichts in Betracht gezogen worden. Es trägt den Titel ,De resurrectione mortuorum' (ed. J. H. Waszink = Floril. Patr. 1 [1937]). Diese Dichtung ist an einen gewissen Flavius adressiert, in dem man den Dichter aus der vandalischen Periode erblicken kann, der für Thrasamund schrieb (Schanz 73). An Ähnlichkeiten mit den echten Dichtungen des D. fehlt es nicht (H. Miltner-Zurunic: WienStud 48 [1930] 82/97). Wenn diese Dichtung von D. verfaßt sein sollte, so wäre sie jedenfalls erst nach seiner Gefangenschaft entstanden.

II. Praefationes, rhetorische Übungen, Epithalamien (Rom. 1. 3. 4. 5. 6. 7. 9). Diese Dichtungen sind zweifellos die am wenigsten interessanten. Es handelt sich um Versuche eines guten Schülers. Seine Geschicklichkeit verrät sich, wenn man so will, bereits in der Mannigfaltigkeit der Metren, in denen die beiden praefationes ad Felicianum abgefaßt sind (Rom. 1 u. 3; sie sind die Widmungstexte zu 2 u. 4). Die erste praefatio ist als einzige unter allen Dichtungen des D. in trochäischen Tetrametern abgefaßt, die zweite in daktylischen Hexametern. – Rom. 4 gibt die Rede wieder, die Herkules an Jupiter richtete, als er die abgeschnittenen Häupter der lernäischen Hydra nachwachsen sah. Es handelt sich um eine rhetorische Übung im traditionellen Versmaß. – Rom. 5 ist eine andere rhetorische Übung, diesmal eine vom Typus der controversiae. Weyman 151f hat auf Übereinstimmungen mit ähnlichen Schuldeklamationen hingewiesen. Es handelt sich um die unwahrscheinliche Geschichte eines ,Reichen', der sich dreimal auf dem Schlachtfeld ausgezeichnet hat u. als Lohn dafür die Errichtung einer Statue, die Gewährung des Asylrechts für diese Statue u. schließlich den Kopf eines ,Armen' verlangt, der sein persönlicher Feind ist. Der Arme aber sucht Zuflucht bei der Statue, die das Asylrecht erhalten hat, u. nun protestiert der Reiche. – Rom. 9 ist abermals eine rhetorische Übung. Achilles diskutiert mit sich selbst über die Frage, ob er Hektors Leichnam herausgeben soll (hiermit schließen wir uns der Deutung von Weyman an; J. Tolkiehn, Homer u. die römische Poesie [1900] 149/60 sieht in dem Redenden vielmehr Priamos). Auch diese Art von Übung war traditionell. Weyman erinnert an Juvenal sat. 1, 15ff, wo Sulla überlegt, ob er die Diktatur aufgeben soll. – Die beiden Epithalamien schließlich (Rom. 6 u. 7) halten sich an die für diese Gattung bestehenden Konventionen. Der Wert dieser Dichtungen besteht für uns nur darin, daß sie über die Gesinnung unterrichten, die der Dichter den Adressaten gegenüber hegt.

III. Satisfactio, De laudibus Dei. a. Inhalt. Die Satisfactio, das Reuegedicht, beginnt mit einem Gebet zu Gott, dessen Macht unendlich sei. Dann bekennt der Dichter seine Verfehlung. Sie ist schwer; aber kein Mensch ist ohne Sünde. Gott selbst hat das Gute wie das Böse in seine Schöpfung einbezogen. Die bekannte Güte des Königs u. die Beispiele der Geschichte mögen dem Dichter Ver-

zeihung sichern. Milde ist nur den Feldherrn eigen, während sie ihre Siege mit ihren Soldaten teilen. Auch die Macht, welche die Zeit über alles Irdische besitzt, legt es nahe, dem Dichter Verzeihung zu gewähren. – De laudibus Dei beginnt wie die Satisfactio. Alles, was dem Menschen widerfährt, kommt von Gott. Aber Gott bestraft die Schuldigen nicht sogleich. Zunächst droht er ihnen nur, weil er die Menschen liebt. Die Beispiele dieser Liebe sind zahlreich; jedes Buch des Gedichtes soll eines von ihnen zur Darstellung bringen. Das erste Buch befaßt sich mit dem Sechstagewerk; es enthält eine lange Wiedergabe der Schöpfungsgeschichte sowie des Sündenfalls u. der Bestrafung Adams. Dieser Abschnitt läuft in ein neues Loblied auf die Größe u. Barmherzigkeit Gottes aus, der den Menschen die Auferstehung verheißen hat. Buch 2 feiert die Herabkunft des Sohnes Gottes auf die Erde. D. kommt hier auf die Geschichte der Welt zurück, die er am Ende des ersten Buches abgebrochen hatte. Er erzählt nun die Sünden der Menschen, die Gott durch die Sintflut bestrafen mußte. Nun hat aber diese Strafe nichts gefruchtet; die Menschen sind böse geblieben. Das war der Grund des Kommens Christi. Dieser verlangt nichts als Glaube u. Reue. Buch 3 beginnt ebenfalls mit dem Lob Gottes u. geht dann wieder auf die Geschichte ein. Hier wird die Gestalt Abrahams beschworen, den Gott für sein Vertrauen u. seinen Heroismus belohnt hat. D. zählt anschließend weitere Beispiele von heroischen Männern u. Frauen auf. Der Schlußgedanke lautet: Der Mensch ist ganz armselig, aber Gott nimmt sich der Unglücklichen an. Möge er dem Dichter hienieden die Befreiung (720f) u. nach dem Tode Eingang in den Himmel gewähren.

b. Theologie. Die Satisfactio hat ein Problem aufgeworfen. Den Erklärern war, seit Provana, die lange Auseinandersetzung über die Zeit aufgefallen, die D. in den Versen 216/64 eingeschaltet hat. Die Kommentatoren haben den rhetorischen Charakter dieser Stellen beanstandet u. sehen in ihr eine ungehörige Abschweifung; außerdem haben sie D. vorgeworfen, er habe das Fatum mit dem göttlichen Eingreifen verwechselt. Man hätte schon früher daran denken sollen, daß die Zeit auch bei Augustinus Gegenstand einer ausführlichen Analyse ist (conf. 11), die auch hier die Darstellung unterbricht. Neuestens kündigt sich eine neue Lösung des Problems an (E. Rapisarda, Il poeta della misericordia divina 1, L'unità del mondo religioso di Draconzio: Orpheus 2 [1955] 1/9). Danach hätte der Dichter die Absicht gehabt, die Idee der Herrschaft des Fatums durch einen radikalen Glauben an die Macht der göttlichen Vorsehung zu ersetzen. Nun ist aber das Problem des Fatums mit dem Problem des Wesens der Zeit verknüpft. Die eigene Lebenserfahrung führt den Dichter bei der Betrachtung der Wechselfälle der diesseitigen Existenz überhaupt zu fatalistischen Vorstellungen (vgl. die oft mißbrauchten Verse satisfactio 215/20). D. nimmt nun aber keineswegs an, daß Gott über die Zeit gebiete; die Zeit wird vielmehr von ihm so gesehen, wie das Fatum von Vergil. Gott, der außerhalb der Zeit steht, wirkt nur durch eine gegen die Ereignisse gerichtete Aktion: er bringt die Macht seiner Barmherzigkeit zur Geltung. In dieser Perspektive findet das Problem der Willensfreiheit, das vor kurzem Gegenstand eines Streites zwischen Augustin u. den Pelagianern gewesen war, eine analoge Lösung. Der Mensch ist völlig frei; Gott kann nicht im inneren Menschen eingreifen, um ihn seinem Willen zu unterwerfen. Er kommt ihm von außen zuvor mit Zeichen. Nach diesem Lösungsversuch würden also Erwägungen über sein eigenes Leben dem Dichter ein originelles Kompromiß in diesen schwierigen Problemen eingegeben haben (vgl. auch Winkler, Art. Clementia: oben Bd. 3, 222f). – In De laudibus Dei finden sich noch andere Seiten der Theologie des D. Der Dichter lehnt zweifellos die Voraussagungen der Astrologie ab (1, 35f); ebenso ist seine Trinitätslehre vollkommen orthodox (2, 67ff). Bemerkenswert sind die nachfolgenden Belege für seine Vertrautheit mit Einzelheiten der Symbolik: Er macht sich anstandslos die Legende von dem aus der Asche erstehenden Phönix zu eigen, der für die Christen (vgl. die anonyme Dichtung De ave Phoenice) zum Sinnbild der Auferstehung geworden ist (1, 650/60; vgl. J. Hubaux-M. Leroy, Le mythe du phénix [Paris 1939] 153). Ebenso greift D. die Sage vom Adler auf, der seine Jugend dadurch erneuert, daß er seinen allzu krumm gewordenen Schnabel an einem Felsen abwetzt (1, 212f; vgl. oben Bd. 1, 88. 92). Endlich bedient sich D. auch der Sage vom Hirsch, der sein Geweih erneuert, indem er Schlangen frißt (sat. 67; laud. 1, 639f). Diese letztere heidnische Sage, die bei Lucan. 6, 673 belegt ist, ist auf

christlicher Seite nicht bloß in literarischen Erzeugnissen verwendet worden, sondern auch in figürlichen Darstellungen; der Kampf zwischen Hirsch u. Schlange wurde zB. auf Mosaiken in Baptisterien dargestellt, wo er wohl an den entscheidenden Kampf erinnern sollte, in dem der Taufkandidat dem Teufel gegenüberstand, ehe er in der Taufe seine Wiedergeburt erfuhr (H. Ch. Puech, Le cerf et le serpent: CahArchéol 4 [1949] 17/60). Bei der Erklärung der Genesis läßt sich D. im Gegensatz zu Augustin (conf. 11/13) auf lange allegorische Auslegungen nicht ein; für ihn gehen die Vögel ganz einfach aus den Wassern hervor (1, 240/9). Andererseits stößt man auf eine sehr merkwürdige Übereinstimmung zwischen Augustinus u. D. Dieser sagt 2, 89f, daß Jesus ‚durch das Ohr' empfangen wurde. Diese originelle Metapher (Empfangen im Glauben = Empfangen durch das Ohr) ist den griechischen Vätern unbekannt. Sie erscheint liturgisch zum erstenmal in der ambrosianischen Liturgie (Sekret des Offertoriums der Messe von Maria Verkündigung), findet sich aber voll ausgeführt schon bei Augustinus (s. 122 [PL 39, 1990f]; 127 [39, 1997]). Die Metapher ist das ganze MA hindurch geläufig geblieben, ein interessantes Beispiel der Topoi, die durch Augustins Werke vermittelt worden sind (F. Rémigereau, Les enfants faits par l'oreille. Origine et fortune de l'expression: Publ. Fac. Lettres Strasbourg 108 [Paris 1947] 115/76). Diese Übereinstimmung zwischen D. u. Augustinus ist wohl ein Beleg dafür, daß D. nicht nur die Hl. Schrift gründlich studiert hat, sondern auch den großen afrikanischen Exegeten; anderseits bezeugt diese Übereinstimmung auch den Einfluß, den Augustinus ausgeübt hat.

c. Poetische Form. Die Satisfactio ist in elegischen Distichen abgefaßt, die dem Thema angemessen sind. Es handelt sich ja um eine Klage u. Selbstanklage, also um ein Motiv, das zum lyrischen Genus gehört. Über den Sinn des Wortes satisfactio A. Deneffe (ZKathTh 43 [1919] 158ff). Dagegen ist De laudibus Dei in daktylischen Hexametern geschrieben u. damit der epischen Gattung zugeordnet. Schon vor D. waren für ähnliche Dichtungen Hexameter verwendet worden. Übrigens hat den gleichen Titel schon eine anonyme Dichtung getragen (vgl. G. Bardy, Les Laudes Domini, poème autunois du commencement du IVe s.: Mémoires Acad. Dijon 1933, 36/51). Die Dichtung des D. bringt den Gesetzen der Gattung hin u. wieder Opfer, auch wenn D. versuchte, diese Gesetze ein wenig zurechtzubiegen. So muß man wohl die Lobpreisung Gottes im Prolog der einzelnen Bücher als Ersatz für die Anrufung der Musen betrachten (vgl. die Anrufung des Hl. Geistes bei Juvenc. praef. 25f [CSEL 24, 2]; allgemein E. R. Curtius, Europ. Literatur u. lat. MA [1948] 240). Im übrigen wird der Gott der Christen genau wie Jupiter als ‚Tonans' bezeichnet. D. benutzt die profanen Dichter, die klassischen wie die nachklassischen, außerdem die bisherigen christl. Poeten (Nachweise in der großen Ausgabe F. Vollmers: MG Auct. Ant. 14 [1905]). Wie benutzt er sie? Zunächst in wörtlicher Wiedergabe ihrer Verse, ohne daß die Urheber genannt werden; im allgemeinen handelt es sich um Halbverse, noch öfter um Versschlüsse. Man kann sich vorstellen, wie leicht das Gedächtnis dem Dichter rhythmische Wortverbindungen, die zwischen Zäsur u. Versende hineinpaßten, in die Feder diktiert hat. Hier verfährt also D. nicht anders als alle anderen Erben der langen poetischen Tradition seit den Tagen Homers. Auf der anderen Seite haben die von D. gelesenen Dichter ihm vielfach auch die Themen geliefert, die er mehr oder weniger gewandt aufgreift u. ummodelt. – Dieser Sachverhalt ist in bezug auf die Nachwirkung des 6. Buches von Vergils Aeneis genauer untersucht worden (P. Courcelle, Histoire du cliché virgilien des cent bouches: RevÉtLat 33 [1955] 231/40; ders., Les Pères de l'Église devant les enfers virgiliens: Archives d'hist. doctrinale 22 [1955] 5/74). D. vergleicht das gottlose Ansinnen u. den Sturz des Simon Magus mit dem, was Vergil von Salmoneus erzählt (Aen. 6, 585/90; laud. 3, 237ff). Den Aufenthalt der Erwählten Christi stellt er sich nach dem Muster des vergilischen Elysiums vor (Aen. 6, 638f. 658. 662; laud. 3, 751ff). Er übernimmt weiter die Schlußworte aus der Rede des Anchises mit der Wendung ‚parcere subiectis' (Aen. 6, 853; laud. 3, 457). Der Appell des Palinurus an Aeneas ist von D. zweimal wörtlich übernommen worden (Aen. 6, 365; laud. 3, 626; Rom. 10, 207). Der Topos der ‚hundert Zungen u. Münder' erscheint laud. 3, 568ff (vgl. Aen. 6, 625; dazu auch E. Norden, Vergils Aen. Buch VI⁴ [1957] 295). – Neben Vergil muß unter den von D. benutzten Autoren besonders Ovid genannt werden. Wenn D. laud. 1, 598ff erzählt, daß Gott den Kreaturen

das Leben verliehen habe, vereinigt er auf besonders bemerkenswerte Weise die Nachahmung Ovids mit der des Vergil (Aen. 6, 726/31; Ovid. fast. 6, 132; Courcelle aO. 42). Die ungenierte Schilderung der Mutter Eva beginnt mit einem fast wörtlich aus Ovid übernommenen Vers (am. 1, 5, 17; laud. 1, 393f). Die beiden letztgenannten erotischen Passagen müssen befremden. Wenn aber die übrigen christl. Dichter nicht in erster Linie das didaktische Ziel, Belehrung junger Leute, verfolgt hätten, hätten sie solche Wendungen bei der Behandlung der Genesis sicher auch nicht vermieden; sie hätten dann Eva vielleicht auch mit einer Nymphe verglichen, die nackt aus dem Wasser steigt. Übrigens gehört ja der Vergleich zu der obligatorischen Verfahrensweise dieser Gattung. – Seit langem gab es Sammlungen von Exempla, d. h. von Mustern des Mutes, der Redlichkeit usw. Bei D. stellt man fest, daß die christl. Schule diese heidnischen Exempla keineswegs beiseite läßt, aber ihnen Exempla aus der Bibel anreiht. So führt der Dichter satisf. 155/92 Vorbilder der Sanftmut in folgender Reihenfolge auf: David, Salomon, Erzmärtyrer Stephanus, Cäsar, Augustus, Titus, Commodus (Verwechselung mit Marc-Aurel). Hier sind die heidnischen u. alttestamentlich-christlichen Exempla in keiner Weise voneinander geschieden. In De laud. D. 3, 100ff erwähnt D. als Beispiel des Heroismus zuerst Abraham. Dann läßt er eine lange Liste anderer historischer Exempla folgen: Menoikeus, Kodros, Leonidas, Brutus, Manlius Torquatus, Scaevola, Regulus. Aber diesmal weist D. darauf hin, daß der Heldenmut der von ihm aufgezählten Heiden weniger edel war als der des Abraham, weil die Heiden nur den Ruhm suchten (3, 258). Allerdings fügt D. dann noch eine sehr merkwürdige Liste mutiger Frauen an: Judith, Semiramis, Tamyris, Euadne, Dido, Lucretia (3, 448ff). Über Exempla der Milde Gottes vgl. oben Bd. 3, 222. Diese Exemplareihen stellten eine klassische Form der Erläuterung von Topoi dar. – Als Rhetor stellt D. jeden Abschnitt gesondert her, manchmal auf Kosten des gedanklichen Zusammenhangs. Es finden sich bei ihm aber auch Erfindungen, die ausreichen, um ihn zum originellen Dichter zu stempeln. Und zuerst finden wir in ihm einen Psychologen; als einziger unter den Poeten, die sich mit der Genesis beschäftigt haben, hat er daran gedacht, den Gemütszustand Adams zu schildern, als dieser, allein auf sich gestellt, den Wundern der Schöpfung gegenüberstand (laud. 1, 348ff); er allein hat daran gedacht, den Schrecken Adams u. Evas beim Hereinbrechen der ersten Nacht zu beschreiben (1, 417/28). Weniger originell erscheint der Einfall des Dichters, die Vögel in ihrer Sprache die Herrlichkeit Gottes besingen zu lassen (1, 241ff). Lob verdienen andererseits einige Bilder, um derentwillen die italienische Philologie nicht ohne Grund bei D. eine gewisse romantische Stimmung feststellt. So heißt es zB. 1, 196f: de flamine molli / frondibus impulsis immobilis umbra vagatur. Diese Stelle erinnert an Chateaubriand u. V. Hugo (Génie du christianisme 3, 5, 3: ‚Des bouleaux agités par les brises, et dispersés çà et là, formaient des îles d'ombres flottantes sur cette mer immobile de lumière'; Ce qui se passait aux Feuillantines: ‚La statue où sans bruit se meut l'ombre des branches'). Man beachte auch bildhafte Ausdrücke wie diese: arboreus hinc inde chorus (laud. 1, 186); hier vergleicht der Dichter die Baumreihen mit den beiden Abteilungen des Chors, die auf der rechten u. linken Seite einer Bühne erscheinen. Andere Beispiele bringt W. Ganzenmüller, Das Naturgefühl im MA (1914) 16. 20. 25. 27. 31/5. 41. 80. Naturgefühl fehlt danach D. keineswegs. Um es auszudrücken hat D. Verse gefunden, die in der lateinischen Literatur keine Entsprechung zu haben scheinen.

d. Nachleben. Inhalt u. Form der Dichtungen De laudibus Dei u. Satisfactio waren dazu angetan, den Ruhm dieser Schöpfung des D. fest zu begründen. In der Tat findet man beide sofort sehr verbreitet (über Zitate des D. bei späteren Dichtern vgl. Vollmer: PW 5, 2, 1640f u. Vollmers große Ausgabe). Es ist verständlich, daß man Bekanntschaft mit D. vor allem bei spanischen Dichtern antrifft (über die Beziehungen zwischen Nordafrika u. Spanien vgl. J. Fontaine, Isidore de Séville et la culture classique en Espagne wisigothique, Pariser Thèse, demnächst erscheinend). Man findet in Léon sogar eine Grabschrift, in der ein Vers aus dem Hexaemeron des D. wiedergegeben ist (laud. 1, 611; CLE 720, 12 = ILCV 1645 = Inscripc. crist. de la España 285). Indessen wurden die Dichtungen des D. in Spanien wohl sofort auf den Teil reduziert, den Eugenius II, Bischof von Toledo, in seine Bearbeitung aufnahm (Satisfactio vollstandig, von De laudibus Dei nur

den die Genesis berührenden Abschnitt des 1. Buches 118/750). Eugenius bemerkt, daß er diese Bearbeitung auf Bitten des westgotischen Königs Chindaswinth vorgenommen habe; er fügt hinzu, daß er die Verse habe verbessern müssen, weil sie Fehler enthalten hätten. Ohne hinreichenden Beweis hat man behauptet, Eugenius habe D. des Arianismus verdächtig gefunden (zB. Weyman 148). In Wirklichkeit sind die Änderungen des Eugenius gelegentlich bizarr; man findet keinen literarischen, theologischen oder gar politischen Gesichtspunkt, der diese Änderungen des Eugenius rechtfertigen könnte. Aus Eigenem hat Eugenius Verse über den 7. Schöpfungstag hinzugefügt. In dieser Bearbeitung hat D. die Jahrhunderte überdauert. – Eine vollständige Hs. des 12. Jh. schreibt De laudibus Dei dem hl. Augustinus zu (Bruxellensis 10723). Es ist unnötig, sich eine verwickelte Erklärung für diese Zuschreibung auszudenken; im MA hat man dem hl. Augustinus u. einigen anderen großen Theologen der vergangenen Jahrhunderte außerordentlich vieles in die Schuhe geschoben. Man sieht daran wieder nur, daß die Gelehrten des 12. Jh. auf gewissen Gebieten nicht sehr urteilsfähig waren. Erst der Jesuit Arevalo hat 1791 die beiden Dichtungen des D. im ursprünglichen Wortlaut wiedergefunden, nämlich im Cod. Urbinas 352 der Bibl. Vat. (15. Jh.). Arevalos Ausgabe, die in PL 60 wieder abgedruckt ist, ist wegen des Kommentars, der Vers für Vers erörtert, immer noch wertvoll.

IV. Mythologische Dichtung (Rom. 2: Hylas; 8: De raptu Helenae; 10: Medea; Orestis tragoedia). a. Mythenbehandlung. Man hat oft die Hoffnung gehabt, durch Untersuchung der bei D. erscheinenden Mythen ermitteln zu können, von welchem mythologischen Autor D. abhängig war. Aber für die Mythenversionen, die sich bei ihm finden, lassen sich nicht immer die genauen Entsprechungen ermitteln. Man wird also vielleicht in den hoffnungslosen Fällen besser den Schluß ziehen, daß die Abweichungen von den überlieferten Mythenversionen der eigenen Phantasie des Dichters zuzuschreiben sind. Einige Beispiele: Rom. 9 (oben B II) ist Priamos bei seinem Besuch bei Achilleus von seiner Tochter Polyxena begleitet. Es besteht kein Anlaß, sich darüber zu wundern. Der gleiche Zug findet sich bei Diktys v. Kreta in der latein. Fassung des L. Septimius aus dem 4. Jh. nC. (ephemeridos belli Troiani libri sex). Außerdem wird die gleiche Version durch ein Sarkophagrelief bezeugt (vgl. E. Patzig, Malalas u. Diktys führen zur Lösung eines archäologischen Problems: Byzant 4 [1927/28] 281/300). Ebenso findet sich das Rom. 2, 123 ff geschilderte Verhalten des Hylas, der sich niederbeugt, um Wasser zu schöpfen, auf figürlichen Denkmälern dargestellt (vgl. G. Türk, De Hyla = Breslauer philol. Abh. 7, 4 [1895] 84). Noch merkwürdiger ist, daß bei D. Paris der Helena auf Zypern begegnet u. zwar im Tempel der Venus; das ist eine Variante der Sage, die D. nur mit dem Phrygier Dares gemeinsam hat. Die Erzählung des Dares scheint sich aber in diesem Fall als die spätere zu erweisen. Man muß also in dieser Sagenvariante eine Erfindung des D. sehen, dem vielleicht daran gelegen hat, die Rolle der Venus noch zu steigern. Man kann hierzu darauf hinweisen, daß auch in den anderen mythologischen Dichtungen des D. öfter ein Eingreifen der Venus u. ihres Sohnes Cupido geschildert wird (Rom. 2, 4 ff; 10, 49 ff). Auch bei Diktys v. Kreta reist Menelaos nach Kreta; aber die Entführung ist hier nach Sparta verlegt u. erst hinterher hält sich Paris in Zypern auf. Zu beachten ist noch, daß Helena bei D. Paris ohne jedes Zögern folgt, weil das eben der Wille Aphrodites ist, ein Detail, das man bei Kolluthos v. Lykopolis wiederfindet, einem Dichter aus der Zeit Anastasios' I. Man wird also zu der Annahme gezwungen, daß zwischen dem vandalischen Afrika u. dem byzantinischen Ägypten seit der Regierungszeit des Thrasamund kulturelle Beziehungen bestanden haben. Urheber dieser Beziehung könnte eben D. gewesen sein (über die Helenasage vgl. L. B. Ghali-Kahil, Les enlèvements et le retour d'Hélène d'après les textes et les documents figurés [Paris 1955], wo D. nicht berücksichtigt ist). – In der Medea des D. (= Rom. 10) findet die Vermählung des Jason in Kolchis selbst u. mit Zustimmung des Aietes, des Vaters der Medea, statt. Jason bleibt 4 Jahre lang im Lande, um den Auftrag auszuführen, der ihn nach Kolchis gebracht hatte. Medea, Priesterin der Hekate, hätte nach D. Jason dieser Göttin ohne Mitwirkung der Juno geopfert. Juno ihrerseits hätte Venus veranlaßt, durch ihren Sohn Cupido Medea Liebe zu Jason einzuflößen. Diese Version der Sage gilt allgemein als spätes Erzeugnis; sie scheint durch die Sage von Iphigeneia u. Orestes be-

einflußt zu sein (darüber zuletzt P. Grimal, Dictionnaire de la mythol. grecque et romaine [Paris 1951] 279).

b. Komposition u. Form. Von dem Wunsch geleitet, die alten Mythen zu erneuern u. mit den Dichtern, welche sie vorher behandelt hatten, in Wettbewerb zu treten, scheint D. vor allem darauf aus gewesen zu sein, gerade die am wenigsten bekannten Züge aus der Geschichte seiner Helden zu berücksichtigen. Er benutzte das Verfahren der Kontamination der Themen u. vollzog dabei manchmal den Übergang von dem einen literarischen Genus zum anderen. So besteht Rom. 2 aus zwei Teilen, die durch ein schlichtes ‚interea' künstlich miteinander verknüpft sind (94). Der zweite Teil erzählt nur die Entrückung des Hylas durch die Nymphen. Der erste dagegen umfaßt einerseits eine lange Unterhaltung zwischen Venus u. ihrem Sohn, in der sich dann auch eine lange Aufzählung von Triumphen der Liebe findet (15/45), andererseits die Klage der Venus über die Nymphen, die leider mehr über die Skandale als über die Siege der Venus schwatzten (53/61). Diese Klage der Venus löst dann das Drama aus: zur Bestrafung der Nymphen wird ihnen die Liebe zu Hylas eingeflößt. – Die Entführung der Helena (Rom. 8) ist noch komplizierter. Mehr als die Hälfte des Gedichtes handelt von der Ankunft des Paris in Troja nach dem Urteil auf dem Ida, ferner von seiner Aussendung zu Telamon durch Priamos u. von der gemeinsam mit Antenor, Polydamas u. Aeneas erfolgenden Ausführung dieses Auftrages (61/368). In der Medea scheint D. klar sein Ziel aufgezeigt zu haben: er will die magische Kunst Medeas außer Acht lassen, die zu schildern nach seiner Meinung dem Dichter nicht ansteht (15). Damit will er vielleicht gegen Seneca polemisieren, der in seiner Tragödie gerade die Zauberpraktiken Medeas besonders herausgestellt hatte. D. wird daher zwei Elemente miteinander verbinden, nämlich erstens das, was nach der Tradition in den Bereich der Muse der Pantomime, Polyhymnia, gehört, nämlich die Ankunft Jasons in Kolchis u. seine Hochzeit mit Medea (16ff), u. zweitens das, was eigentlich der Muse der Tragödie, Melpomene, zusteht, die Verstoßung Medeas durch Jason u. die Verbrechen, die Medea begeht (20ff). Diese beiden Gruppen von Vorgängen will D. in der Form eines Epos, daher unter dem Patronat der Kalliope, darstellen (26ff). In seiner Orestie erzählt D. nicht nur von der Rache, die Orestes für die Ermordung seines Vaters Agamemnon nimmt, sondern auch von der Verfolgung u. Tötung des Räubers der Hermione, des Pyrrhos (vgl. Quartiroli). – Aus dem Vorstehenden ergibt sich, daß D. keineswegs die epische Dichtung als minderen Ranges gegenüber der tragischen empfindet, wie Rapisarda angenommen hat (VI); man stellt im Gegenteil bei D. die Absicht fest, verschiedenste Gegenstände innerhalb der epischen Gattung zu behandeln (vgl. das Muster aus De laudibus Dei). Man braucht zur Erklärung nicht bis auf Horaz zurückzugreifen, der dem epischen Genus den höchsten Rang in der Dichtung zuerkannte (sat. 1, 4, 43). Es sei nur an die Renaissance des Epos im 4. u. 5. Jh. u. an den Erfolg Claudians erinnert. Übrigens macht das Wort ‚tragoedia' im Titel des Gedichtes über Orest keine Schwierigkeit. Tragoedia hat hier schon den Sinn, den das Wort im MA hat: es ist ein Gedicht mit traurigem Inhalt. Daher werden im MA auch die Pharsalia des Lukan u. die Thebais des Statius als tragoediae bezeichnet. – An den Epyllien des D. hat man den übermäßigen Gebrauch von Antithesen u. fingierten Gesprächen getadelt; hiermit hat er aber einfach rhetorische Tradition weitergeführt. Weiter hat man den Epyllien des D. die vielen Imitationen vorgeworfen (erinnert sei beispielsweise an die Dichtung De raptu Helenae u. ihre Beziehungen zur Aeneis). Vor allem aber hat man an dieser Gruppe von Dichtungen des D. getadelt, daß sie nichts sind als Neubearbeitung allzu häufig verwandter Mythen. Man darf indessen nicht vergessen, daß Horaz in der Imitation ein vorzügliches Element der Dichtkunst gesehen hat (art. poet. 131/5); daß die Alten, deren Gedächtnis stärker mit Versen angefüllt war als das unsere, gerade an diesem Spiel der Literaten ihre Freude hatten: indem der spätere Dichter in Bewunderung der Älteren an dem gleichen Ton modellierte wie sie, zielte er darauf ab, mit ihnen um die Palme zu ringen oder sie doch wenigstens bescheiden in den Einzelheiten zu verbessern; von der romantischen Sucht, originell u. in allem der erste zu sein, waren diese Dichter noch frei.

c. Verchristlichung der Mythen. Wird man sagen dürfen, daß das christl. Bekenntnis des D. auch in seinen mythologischen Dichtungen zutage tritt? Rapisarda hat versucht, dafür den Beweis zu liefern. Der Grundgedanke seiner These ist, daß D. sich bemüht

habe, die heidnische Sicht u. die augustinische Vorstellung vom menschlichen Drama miteinander zu versöhnen, u. daß D. dabei die Gewissensfreiheit gegenüber dem allmächtigen Fatum verteidigen wollte (man sieht, daß es hier um die Herstellung von Zusammenhängen mit der Satisfactio geht). Für die These Rapisardas ist es nicht günstig, daß sie sich bisher nur auf die Orestie stützen kann. Läge dann vielleicht hierin einer der Gründe, weshalb die Oresttragödie selbständig neben den Romulea überliefert ist? Oder muß man im Gegenteil annehmen, daß D. keineswegs die bewußte Absicht hatte, heidnische u. christliche Gedanken miteinander auszusöhnen, u. daß gewisse Spuren christlichen Denkens nur unbewußt in die Orestie hineingeraten sind? Bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung scheint es schwierig, diese Frage zu entscheiden. Es empfiehlt sich, die Situation zu präzisieren: es ist sicher, daß die Neubearbeitung heidnischer Mythen durch die Polemik des Origenes gegen Kelsos sowie durch die Anregungen des Clemens v. Alexandrien u. des Gregor v. Nazianz ausgelöst sind. Hier nun die Hypothese: Wenn D. in die Sage von Orestes die Pyrrhosepisode aufgenommen hat, so war er vielleicht von einer didaktischen Absicht geleitet. D. stellt sich vor, daß Orestes sein erstes Verbrechen, den Mord an seiner Mutter, in freier Willensentscheidung begangen hat (18f). So entgeht der Dichter dem offenkundigen Widerspruch, in den Aischylos geraten ist, indem er Orestes durch die gleichen Götter dem Gericht überantworten läßt, die sein Vergehen gewollt haben. Bei D. sind es die Erynien (christlich gesprochen: die erste Sünde), die Orest zu einem zweiten schlimmeren Vergehen bringen, nämlich aus persönlicher Rachsucht Pyrrhos zu töten, der seine Braut Hermione entführt hatte. Wegen dieses zweiten Vergehens wird Orestes vor Gericht gestellt u. freigesprochen (957). So wäre durch D. noch einmal näher das Problem der Willensfreiheit in die Linie der augustinischen Gedanken gerückt worden. Damit wäre dann auch der Grund gefunden, warum das Epyllion wie die Satisfactio mit einem Gebet zu Gott endet, er möge den Menschen von der Sünde fernhalten (973/5).

V. De origine rosarum, De mensibus. Das erstgenannte Gedicht bedarf keiner Anmerkung. Der Dichter sagt in 14 Versen, wie die Rosen entstanden sind: sie sind hervorgesproßt aus dem Blut, das aus dem Fuß der Venus rann, als sie ihn auf der Flucht vor Mars an einem Dorn geritzt hatte. – Das Gedicht über die Monate dagegen hat Anlaß zu wichtigen Beobachtungen gegeben (H. Stern, A propos des poésies des mois de l'Anthologie Palatine: RevÉtGr 65 [1952] 374/82). In diesem Gedicht werden jedem Monat zwei Verse gewidmet, die die Besonderheit seines Wirkens zusammenfassen sollen. Nun weichen aber die Verse für die drei Monate März, Juni u. Juli völlig von den anderen erhaltenen lateinischen Monatsdichtungen ab. Auf der anderen Seite findet man aber, daß die Verse der Monate März u. Juli Entsprechungen in drei Gedichten der Anthol. Palatina haben (9, 383. 384. 580); diese drei Gedichte lassen sich in den Anfang des 6. Jh. datieren; außerdem ist ihr griechisch-ägyptischer Ursprung sicher. Während nun die abendländischen bildlichen Darstellungen des Monats März einen Hirten mit einer Ziege zeigen, hebt D. in seinen Versen über diesen Monat die kriegerische Tätigkeit als Charakteristikum hervor. Für den Monat Juli erwähnt D. als Kennzeichen die Nilüberschwemmung. Beim Monat Juni wird von der Eröffnung der Schiffahrt gesprochen. Das ist befremdend, weil die griech.-byzantinischen Kalender die Eröffnung der Schiffahrt stets in den Mai verlegen, was keineswegs besser begründet ist (zu dieser Frage vgl. E. de Saint-Denis, Mare clausum: RevÉtLat 25 [1947] 196/214; J. Rougé, La navigation hivernale sous l'empire romain: RevÉtAnc 54 [1952] 316/25). Die Lösung des hier umschriebenen Problems soll nicht versucht werden. Es muß uns genügen, festzustellen, daß hier ein neuer Beleg für die geistigen Beziehungen zwischen dem vandalischen Nordafrika u. dem byzantinischen Ägypten aus der Regierungszeit des Thrasamund vorliegt.

VI. Schlußbemerkungen. Werk u. Leben des D. geben Probleme auf, die noch nicht alle gelöst sind. Auf jeden Fall aber erscheint der Dichter als ein wertvoller Zeuge seiner Zeit, der sich aus dieser Zeit heraus erklären läßt u. der umgekehrt hilft, ein differenziertes Bild des Zeitalters u. jenes Teils von Afrika zu gewinnen, in dem D. gelebt hat. Es hat sich außerdem gezeigt, daß D. den Vergleich mit den besten christl. Dichtern aushalten kann. Auf jeden Fall verdient er in der Geschichte mehr als bloß die allgemeine Bemerkung, er habe unter Gunthamund leiden

müssen War aber dieses dichterische Werk des D. volkstümlich? Das muß man wohl bezweifeln. D. scheint eher für einen engen Kreis von Literaten geschrieben zu haben.

I. CAZZANIGA, Osservazioni intorno alla composizione dello Hylas di Drac.: I. CAZZANIGA, La saga di Itis nella tradizione letteraria e mitografica grecoromana 1 (Milano 1950) Appendix. – F. CHATILLON, Dracontiana: RevMoyAgeLat 8 (1952) 177/211. – P. COURCELLE, Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore² (Paris 1948); Histoire littéraire des grandes invasions germaniques (Paris 1948). – C. COURTOIS, Les Vandales et l'Afrique (Paris 1953). – A. HUDSON-WILLIAMS, Notes on the Christian poems of Dracontius: ClassQuart 1939, 157/62; 1946, 92/100; 1947, 95/108 (Korrekturen zum Text der letzten D.-Ausgabe von F. VOLLMER: MG Auct. Ant. 14 [1905] u. PLM 5 [1914]). – P. DE LABRIOLLE, Histoire de la littérature latine chrétienne 2³ (Paris 1947) 731f. – M. MANITIUS, Geschichte der christl.-latein. Poesie bis zur Mitte des 8. Jh. (1891) 326/40. – G. MARTIN, La Satisfactio de Drac., Thèse Bruxelles (1934/35). – J. MESK, Aegritudo Perdicae: WienStud 57 (1939) 166/72. – C. MORELLI, De compositione carminis Dracontii quod est de raptu Helenae: Studia in seros latinos poetas: StudiItalFilolClass 19 (1912) 93/120. – U. MORICCA, Storia della letteratura latina christiana 3, 1 (Torino 1932) 169/91. – G. PROCACCI, Intorno alla composizione e alle fonti di un carme di Drac.: StudiItalFilolClass 20 (1913) 438/49 (Hylas). – E. PROVANA, Bl. Em. Draconzio, Studio biografico e letterario: MemAccScienzeTorino 2, 62 (1912) 23/100. – A. M. QUARTIROLI, Gli epilli di Draconzio: Athenaeum 24 (1946) 160/87; 25 (1947) 17/34. – E. RAPISARDA, La tragedia di Oreste, introduzione, testo e commento (Catania 1951). – K. REINWALD, Die Ausgabe des 1. Buches der Laudes Dei u. der Satisfactio des Drac. durch Eugenius von Toledo, Progr. Speyer (1913). – M. SCHANZ, Geschichte der römischen Literatur 4, 2 (München 1920) 58/68. – E. STEIN, Histoire du Bas-Empire 2 (Paris 1949). – F. VOLLMER, Art. Drac.: PW 5, 1635/44. – C. WEYMAN, Beiträge zur Geschichte der christl.-lat. Poesie (München 1926) 142/58 = Historisch-politische Blätter 155 (1915) 441/59.

*P. Langlois.**

Drei.

Vorbemerkung. Die Bedeutung der Dreizahl erstreckt sich über die ganze Welt, ,von den ältesten Zeiten bis in die Gegenwart, im gewaltigen Mythos nicht minder wie im Aberglauben des Volkes' (Rühle 2064; s. auch Usener 357). Die Drei erscheint ebenso als ästhetisches Elementargesetz (Rhythmus in der gebundenen Rede, in der Musik, in der Architektur) wie als Denkschema: Dreiteilung der Geschichte (Altertum, Mittelalter, Neuzeit; eine historia tripertita verfaßte Cassiodorus), des Tagesablaufs (Morgen, Mittag, Abend), des Menschenlebens (F. Boll, Die Lebensalter: NJb 31 [1913] 94/101; *Lebensalter); weitere Beispiele für ternarische Systematisierung Bd. 3, 1090f; oben Sp. 15. Dreierschemata stellen sich ein, wo die Wirklichkeit sich gegen das dem menschlichen Geiste angeborene Einheitsbedürfnis sperrt. Wie das *Dreieck die einfachste Fläche, so stellt die Drei die einfachste Gruppe dar. Sie ist in sich geschlossen. Da sie 'Anfang, Mitte und Ende hat, bezeichnet sie Aristoteles als Zahl des Ganzen' (de caelo I p. 268 a 12). Weitere Gesichtspunkte für die Bedeutung der Drei, die ebenfalls aus der Reflexion über ihre arithmetische Beschaffenheit erwachsen, führt Plutarch an (Fab. Max. 4). – Eine Dreiteilung der Welt kennt schon die babylonische Kosmogonie: sie spricht von einem dreigeteilten himmlischen All, in dem ein dreigeteiltes irdisches All hängt (A. Jeremias, Handbuch² 127ff). Die Teilung in Himmel, Erde und Unterwelt findet sich im AT und NT (Ex. 20, 4; Ep. Phil. 2, 10). Das gleiche Weltbild liegt der homerischen Teilung der Welt unter die drei Kroniden (unten 274), der Gliederung des römischen Pantheons in Di caelestes, terrestres, inferi und der Vorstellung von einem dreifachen Machtbereich eines Gottes zugrunde (Usener 347; Peterson 259 mit Anm. 2). Über die der Zeit immanente Dreiteilung vgl. Sp. 294. Usener (348) hält die Zeitpunkte Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft ebenso wie die Dimensionen des Raumes für Abstraktionen, die für das Volk so wenig vorhanden gewesen seien wie die aristotelische

Definition und deshalb keine Antwort gäben auf die Frage, wie es schon in ältester Zeit zu der Herrschaft der Dreizahl komme. Sicher aber ist, daß der menschliche Geist, einmal bis zur Stufe des abstrakten Denkens gelangt, in dieser Dreiteilung ein Ordnungsprinzip erblickte, das er aus den Händen der Natur selbst (Aristoteles aO.; zitiert Sp. 293) zu empfangen glaubte; er durfte darin eine maßgebende Bestätigung sehen für die Berechtigung der Sonderstellung, die die Drei längst eingenommen hatte, zugleich aber auch ein Vorbild, dem er sonstige Einteilungen und Gliederungen anpassen konnte. – Usener (323. 342ff) betrachtet die Dreizahl als Steigerung der ursprünglich bedeutsamen Zweiheit. Im Anschluß an H. Diels (Archiv f. Gesch. d. Philosophie 10 [1897] 232f; Festschrift f. Th. Gomperz [1902] 8) u. unter Hinweis auf primitive Völker unserer Zeit (358ff) betont er, daß die Drei auf einer niederen Kulturstufe die höchste Zahl u. gleichbedeutend mit ‚viel' sei (vgl. Sp. 293); er folgert, daß unsere Völkergruppe sehr lange auf dieser Stufe verharrt habe; in dieser Zeit habe die Drei sich zur Vorstellungsform gestalten können. ‚Daß (die) Anwendungen der Dreizahl ein so zähes Leben haben, daß so lange immer neue Gebilde ihrer Art entstehen, ... erklärt sich durch die Dauerhaftigkeit der Form, u. diese Dauerhaftigkeit steht in naturgegebenem Verhältnis zur Dauer der Zeit, für welche die Form den Wert der höchsten Zahl besessen hatte' (361). Natürlich konnte sich die Dreiheit auf die Dauer nicht halten, wenn sie der Wirklichkeit allzuwenig gerecht wurde: so mußte die alte Dreiteilung des Jahres bei den Griechen und Germanen (Usener 337f) u. der Himmelsgegenden bei den Griechen (Sp. 272) der Vierteilung weichen. – Die Dreiheit von Vater, Mutter u. Kind erwähnt Rühle (2064) als eine der Urtatsachen des menschlichen Lebens, aus denen die einzigartig wichtige Rolle der Drei verständlich werden könne. Es fragt sich allerdings, ob nicht dieser Rückschluß auf die einfachste Form der Familie (die Einkind-Familie ist gewiß nicht die Regel gewesen) bereits ein Abstraktionsvermögen fordert, wie man es für die früheste Zeit vielleicht nicht voraussetzen darf. – Bei der Untersuchung des griechischen Begriffs ἀγχιστεία stellt Hemberg (178ff) fest, daß sich auch bei den Römern u. Indern derselbe Kreis von nächsten Verwandten findet (Vater, Großvater, Urgroßvater einerseits, Kinder, Enkel, Urenkel andererseits), daß sich aber auch bei nichtindogermanischen Stämmen der Ahnenkult der Familien auf die drei nächsten Ahnväter beschränkt. Die drei nächsten Grade lassen sich eben leicht, frühere oder spätere Generationen kaum noch überblicken. Läßt man die eigene Generation außer Betracht, (für den Primitiven ist das eigene Ich der feste Punkt, von dem aus er betrachtet, nicht aber ein Objekt, auf das er blickt), so bleiben zwei Dreiergruppen, die zugleich auch jene abstrakten Zeitbegriffe der Vergangenheit u. Zukunft (oben 270) in anschaulicher Weise verdeutlichen. – Mit Sicherheit wird sich die Frage nach dem historischen Ausgangspunkt für die Hervorhebung der Dreizahl kaum jemals beantworten lassen (vgl. Kautzsch 602). Die in den verschiedenen Theorien aufgewiesenen Tatsachen darf man nicht isoliert herausstellen, wohl aber kann man sie in ihrem Zusammentreffen zur Erklärung heranziehen.

A. Griechisch-römisch. I. Götterglaube. a. Dreiergruppen gleichartiger Götter. Immer als Dreiheit wurden die Tri(to)patores verehrt, wie schon das erste Glied der Zusammensetzung den Gedanken an die Dreizahl hat wachrufen können (zur Frage, ob der erste Bestandteil wirklich das Wort τρίτος ist, in der Bedeutung ‚echt' oder in der gewöhnlichen des Zahlworts, vgl. Hemberg 175). Als Trias erscheinen auch die Kabiren; allerdings unterliegt ihre Zahl starken Schwankungen (vgl. B. Hemberg, Die Kabiren [Upps. 1950] bes. 330/31). Das gilt auch für die in Hesiods Theogonie als Dreiergruppen angeführten Kyklopen (140) u. Hekatoncheiren (148f). Unter Weglassung des Ostwindes zählt Hesiod nur Zephyros, Boreas u. Notos auf (378ff; Usener 338 erblickt hierin eine Reminiszenz an eine Zeit, in der sich gegenüber einer alten Zweiheit Ost-West die Dreiheit durchsetzte). Natürlich verlor diese Dreiheit jegliche Bedeutung, als die Vierteilung des Himmels u. der Erde durchdrang. Weitere hesiodeische Triaden männlicher Götter bei Usener 4. – Zahlreicher sind die Dreiergruppen weiblicher Gottheiten. ‚Quellennymphen verehrte man nirgends in der Einzahl, sondern als Verein von dreien' (Usener 10). Daß die Zahl der Musen ursprünglich nicht neun (wie schon bei Hesiod), sondern nur drei betrug, hat man schon im Altertum anerkannt (vgl. M. Mayer, Art. Musai: PW 16, 687ff). ‚Horen, Moiren, Eumeniden, Sirenen, Hesperiden ..

bilden eine Dreiheit‘ (W. Kroll 38). Diese Behauptung ist allerdings sehr allgemein gehalten. Gewiß war dem gesamtgriechischen Glauben seit Hesiods Zeiten die Dreiheit der Horen (theog. 901) u. Moiren (905) ebenso geläufig wie die der Gorgonen (276) u. Chariten (909); aber darüber ist nie in Vergessenheit geraten, daß Horen u. Chariten ursprünglich Zweiheiten waren (Belege Usener 323f). Auch in den anderen Göttinnenvereinen war die Dreizahl keineswegs so absolut gültig, wie man nach Krolls Aussage vermuten könnte. Von einer Dreizahl der Moiren weiß das homerische Epos noch nichts (zuletzt W. Krause, Zeus u. Moira bei Homer: WienSt 64 [1949] 10ff); Pausanias (10, 24, 4) berichtet von nur 2 Μοῖραι im delphischen Apolloheiligtum. Drei Erinyen sind literarisch zuerst belegt bei Euripides (Or. 408. 1650; Troi. 457); aber derselbe Eurip. nimmt Iph. T. 968ff eine größere Zahl an. Den beiden homerischen Sirenen (im Dual erwähnt Od. 10, 167 u. 185) findet sich eine dritte Schwester zugesellt bei Lykophron 712ff u. Apoll. epit. 7, 18; doch hat sich in diesem Falle die Dreizahl ebensowenig allein behauptet wie bei den Hesperiden (über die Differenzen der Zahlangaben vgl. Seeliger, Art. Hesperiden: Roscher, Lex. 1, 2, 2597f). Zahlreiche weitere Beispiele von Dreiergruppen gleichartiger Göttinnen bietet Usener (11ff); er glaubt, es könne ‚geradezu die Regel aufgestellt werden, daß Mehrheitsbegriffe namentlich weiblicher Gottheiten auf die Dreizahl gebracht werden‘ (6). K. Kerényi (Die Mythologie d. Griechen [Zürich 1951]) sieht in den drei Nymphen, Chariten u. den übrigen weiblichen Dreiheiten ‚die aufgelöste Form einer großen dreifaltigen Göttin‘ (176); diese ‚starke Göttin‘, die in ihrer Dreifaltigkeit am deutlichsten in Hekate sichtbar sei (40f. 91; über Hekate unten 278), bringt er in Zusammenhang mit dem Mond u. seinen Phasen (18; s. auch ebd. 36f. 116). Gegen diese Theorie wendet sich L. Malten: Gnomon 25 (1953) 4f. – Auf italischem Boden begegnen als Gegenstück zu den Moiren die als Frauen aufgefaßten Tria Fata (in der Dreizahl schon bei Plaut. Bacch. 956ff), die später mit den drei Parcae gleichgesetzt wurden (R. Peter, Art. Fatum: Roscher, Lex. 1, 2, 1449f; über die volkstümlich gebildete Form Fatae ebd. 1452). In röm.-germanisches u. keltisches Gebiet führen die regelmäßig als Dreiheit dargestellten Matres u. Matronae. Für eine völlige Gleichartigkeit der drei Göttinnen trat Ihm ein (1ff); neuere Funde haben jedoch bewiesen, daß die mittlere eine besondere Stellung hatte (E. Bickel: RhMus 87 [1938] 224ff; BonnJb 143/44, 217ff; Prümm, Hdb². 760ff). In demselben Kulturbereich sind die Dreiergruppen der Campestres, Suleviae u. Quadriviae beheimatet (ausführlich darüber M. Siebourg, De Sulevis Campestribus Fatis, Diss. Bonn [1886]; Prümm, Hdb². 763f. 777 m. Anm. 5). Viele dieser Gottheiten mögen heute noch im deutschen Märchen u. in den Sagen anderer europäischer Völker lebendig sein als drei Feen, drei Schwestern, drei Nixen usw. (Ihm 68f; weitere Lit. bei Peter aO. 1453).

b. Dreiergruppen selbständiger Götter. 1. Götterverwandtschaft. Die Triaden können auf Grund verwandtschaftlicher Beziehungen gebildet sein. Unter die drei Kroniden Zeus, Poseidon, Hades ist die Welt aufgeteilt (zur Dreiteilung des Alls oben 270; A. Jeremias, ATAO 63; über ‚Triaden der Weltbereiche‘ auch Seifert 303; zu Unrecht erblickt er in Jupiter, Neptun u. Pluto Himmelsgötter unterworfener Völker, die zu ‚Göttern des Wassers u. der Unterwelt degradiert‘ wurden; vgl. hierzu Nilsson, Rel. 1², 603). Neben den genannten drei Söhnen führt Hesiod drei Töchter derselben Eltern Kronos u. Rhea an (theog. 454ff). Von sechs weiteren Elternpaaren nennt die Theogonie je drei Kinder (Usener 4f), wobei die Triaden bisweilen aus fremdartigen u. schwer zu vereinbarenden Gliedern bestehen (zB. Phobos, Deimos, Harmonia als Kinder von Ares u. Aphrodite 934ff): hier tut sich deutlich die Absicht kund, die Dreizahl zu erfüllen. Die meisten dieser Gruppen haben, als Triaden gefaßt, für die Religiosität des Volkes keine Bedeutung gewonnen u. so auch im Kultus keinen Niederschlag gefunden. Anders war das bei Leto mit ihren Kindern Apollon u. Artemis, die nicht nur eine geläufige Trias von Schwurgöttern (vgl. unten 276) bildeten, sondern auch mancherorts gemeinsame Kultstätten besaßen (Usener 24 nr. 1). Im ganzen ist die Bedeutung verwandtschaftlicher Beziehungen für die Bildung von Götterdreiheiten bei Griechen u. Römern gering. Gar keine Rolle hat bei ihnen die Vereinigung von Vater, Mutter u. Kind gespielt, jene ursprüngliche, natürlich gewachsene Dreiheit der Gottfamilie, wie sie bei den Ägyptern von altersher verehrt wurde u. auch sonst im vorderen Orient nicht unbekannt war (Belege A. Wiedemann,

Die Religion der alten Ägypter [1890] 59f; vgl. daneben auch Seifert 301f; für Syrien u. Kleinasien Bousset, Art. Gnosis: PW 7, 1516; Prümm, Hdb². 655). In den ägyptischen Mysterien der Isis und des Osiris, die seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert in der hellenistischen Welt Verbreitung fanden, scheint die ‚heilige Familie' Osiris, Isis, Horus keine Bedeutung gehabt zu haben (s. etwa H. Leisegang, Art. Mysterien: RGG 4², 330; Th. Hopfner, Art. Mysterien: PW 16, 1336ff).

2. Gleichartigkeit. Die Dreiergruppen konnten auch auf Grund einer Gleichartigkeit des Wesens gebildet sein. Die unterirdischen Gottheiten, Pluton, Demeter u. Kora, oder wie sie immer genannt wurden, waren in Eleusis wie an anderen Orten unzertrennlich verbunden (Kroll 38). In diesem Falle war ohne Frage ihr gemeinsamer chthonischer Charakter das Primäre, nicht ihre verwandtschaftliche Beziehung (über die italische Trias Ceres, Liber u. Libera Fr. Altheim, Terra Mater = RVV 22, 2 [1931] 33ff). Daß ‚die Verehrung chthonischer Göttertriaden, die sich gewöhnlich aus zwei Frauen u. einem Manne zusammensetzen', schon ‚ein eigentümlicher Zug der altpelasgischen Religion' war, behauptet J. Toepffer, Attische Genealogie (1889) 171. Τρισσοὶ ἀλεξίμοροι ruft der Chor bei Sophocl. Oed. T. 164 an (Athena, Artemis, Apollon). Usener glaubt, für die Abwehr des Übels die Dreizahl angerufener Götter als Regel erkennen zu können (neun solcher Dreiergruppen stellt er 13f zusammen). Hierzu gehören auch die Heilgötter, vor allem Asklepios u. als weibliches Gegenbild Hygieia (über ihre Stellung vgl. O. Kern, Die Religion d. Gr. 2 [1935] 310). Mit Apollon, Telesphoros, Athene u. anderen Gottheiten werden sie vom Kult zu Dreiheiten zusammengefaßt (Usener 14f). Ein Beispiel aus dem Kreis der Heroen: auf Grund ihrer Wesensverwandtschaft, nämlich als Vorbilder der Gerechtigkeit, sind die Totenrichter zusammengestellt. In der Dreizahl treten sie zuerst auf bei Plat. Gorg. 523e (zur Ersetzung des Minos durch Triptolemos auf einer Vase von Altamura u. zur Anführung aller vier in Platons Apologie 41a vgl. Rohde, Psyche 1, 31_1).

3. Gleicher Kultort. Die Dreiergruppen konnten schließlich auf Grund ihrer kultischen Verehrung an ein und demselben Ort zustande kommen. Als man die Bilder von Leto, Apollon u. Artemis in gemeinsamen Tempeln aufstellte (vgl. oben 274), war die Vorstellung ihrer Zusammengehörigkeit im Volksglauben längst lebendig. Jetzt ist auf den entgegengesetzten Vorgang hinzuweisen: aus der Zahl der Götter, die, zunächst ganz unabhängig voneinander, an einem Orte eine Kultstätte besaßen, wurden drei zu einer Gruppe verbunden. Den göttlichen Schutz für die Bürgerschaft durfte man als besonders gesichert ansehen, wenn er von drei Göttern gewährleistet wurde. Die capitolinische Dreiheit Iuppiter, Iuno, Minerva, die, aus etruskischem Kulturbereich stammend, gegen Ende des 6. Jh. in Rom die älteste römische Göttertrias Iuppiter, Mars, Quirinus ablöste u. später über alle Provinzen Verbreitung fand, ist das bekannteste Beispiel einer Dreiergruppe von Schutzgöttern einer städtischen Gemeinde (Näheres L. Deubner, Altröm. Religion: Antike 2 [1926] 62ff). Über die Gruppe Iuppiter, Mars, Quirinus handelt zuletzt G. Dumézil (Latomus 13 [1954] 129ff. ältere Lit. ebd. 129, Anm. 5); er sieht in ihnen die Gottheiten der aus indoeuropäischer Zeit überkommenen ‚trois fonctions cosmiques et sociales: souveraineté, force guerrière, fécondité-prospérité' (129). Auf den iguvinischen Tafeln ist die Trias Mars Grabovius, Iuppiter Grabovius u. Vofio Grabovius erwähnt (darüber G. Hermansen, Studien über d. italischen u. d. röm. Mars [Kopenhagen 1940] 27f; G. Dumézil, La triade ombrienne des dieux Grabovii: RevHistRel 131 [1946] 54). Wie häufig auch in Griechenland diese Schutzgötter in der Dreizahl verehrt wurden, zeigt wieder Usener (15). Schon in ältester Zeit war es in Griechenland üblich, dem feierlichen Eid durch Anrufung von drei göttlichen Zeugen bindende Kraft zu verleihen (vgl. Hirzel 127_1 m. weiterer Lit., über Eidformeln unten 284). Siebzehn Triaden von Schwurgöttern zählt Usener auf (18ff). Selbst in späterer Zeit, als mit dem Dahinschwinden des Glaubens an die Kraft des Eides die Gewohnheit aufkam, eine immer größere Zahl von Göttern oder ein u. dieselben Götter unter verschiedenen Namen zur Bekräftigung anzurufen (getadelt von Philo decal. 94 [4, 290 C.]), trat die alte Dreizahl nicht ganz zurück (Belege Usener 22f). Auch für die Zusammenstellung dieser Schwurgott-Triaden war durchweg der Kultus der einzelnen Städte u. Epochen maßgebend. Eine allgemeingültige Heraushebung von drei bestimmten Gottheiten als Schwur- oder Schutzgöttern schlechthin hat es nicht gegeben mit Ausnahme der capitolinischen Dreiheit, deren

Übernahme in zahlreiche Provinzstädte sich aber leicht als politische Manifestation, als Ausdruck der Treue gegenüber der Hauptverkörperung der altrömischen Staatsreligion erklärt. – Manche der von Usener (24ff) weiterhin angeführten Dreierverbände, bei denen wir ‚den letzten Grund in dem zufälligen Verein der Hauptgötter einer Kultusstätte zu suchen haben‘ (35), ohne daß uns bei ihnen eine gemeinsame Funktion deutlich würde, mögen als Triaden nur lokale Bedeutung gehabt haben (zB. Aphrodite, Helios, Eros, die nach Paus. 2, 5, 1 im Aphroditetempel auf Akrokorinth gemeinsam verehrt wurden; oder Kronos, Hera, Zeus, die der hl. Hain des Trophonios bei Lebadeia vereinigte, Paus. 9, 39, 4). Aber gerade sie beweisen am deutlichsten, ein wie starker Drang zur Dreiheitsbildung der antiken Religion innewohnte. Denn je willkürlicher, von inneren Gründen unabhängiger eine Triade zusammengesetzt ist, um so klarer dokumentiert sich ja die formgebende Kraft der Dreizahl. Daß diese Kraft bis in die Bereiche privater Frömmigkeit wirkte, läßt eine Inschrift aus Pompeji vermuten (CIL 4, 1679): ‚Invicte Castresit .. habeas propiteos deos tuos tres ite(m) et qui leges ..‘ Selbst in den Zeiten des Niedergangs der griech. u. röm. Religion, ja noch in den ersten christl. Jahrhunderten ist es zu Neubildungen von Götterdreiheiten gekommen (zu der häufigen Trias Sarapis, Isis, Anubis s. E. Peterson, Εἷς Θεός [1926] 236f; weitere Beispiele neugebildeter Dreiheiten Usener 28f). Es ist bei der Fülle des Stoffes schwer zu entscheiden, ob Prümm (Hdb^2. 703) mit Recht behauptet, daß Göttertriaden bei den Griechen seltener seien als im alten Orient. Jedenfalls hat Usener den Beweis erbracht, ‚daß die Götterdreiheit eine fest gewurzelte u. mit der Gewalt natürlicher Triebkraft begabte Anschauungsform des Altertums war‘ (4); er hat damit von diesem Teilgebiet her E. Gerhard gestützt, der schon vor hundert Jahren ‚die göttliche Trias fast aller Religionen Mittelpunkt‘ genannt hat (Griech. Mythologie 1 [1854] 141. – Für Götterdreiheiten in zahlreichen sonstigen antiken Religionen Nachweise bei Usener 29ff; moderne Lit., auch zu heute noch lebendigen Kulturen, ist angeführt bei Lease 63f u. bei Seifert 298ff).

c. Verdreifachung fertiger Göttergestalten. Dieser Verdreifachung liegt eine Begriffsspaltung zugrunde. Dabei können zwei durch Epitheta differenzierte Gestalten neben den reinen, nicht weiter charakterisierten Gott treten (zB. stand im Aphroditetempel in Megalopolis neben dem Bild der A. Urania u. dem der A. Pandemos ein drittes ohne Beinamen, Paus. 8, 32, 2); es können auch alle drei Gestalten spezifiziert sein (im Tempel der Aphrodite zu Theben trugen alle drei Statuen Beinamen: Urania, Pandemos, Apostrophia, Paus. 9, 16, 3; weitere Beispiele Usener 205ff). Während diese auf Zerlegung des Gottesbegriffs zurückgehenden Triaden erst seit dem 5. Jh. Verbreitung gefunden haben (Usener 321) u. als ‚Analogiebildungen nach den zahlreichen Glauben u. Kultus beherrschenden Dreiheiten‘ zu betrachten sind (323), haben wir eine viel ältere u. ursprünglichere Erscheinung in der Errichtung dreier Tempel oder dreier Altäre zu Ehren einer Gottheit an ein u. demselben Ort (zB. drei Tempel der Athena Keleutheia in Sparta, Paus. 3, 12, 4; drei Altäre in der Heraklidensage für Zeus Patroos bezeugt, Apollod. 2, 8, 4; weitere Beispiele wieder in dem bei Usener gebotenen Material; vgl. auch ebd. 322 die Vermutung, daß die Dreiheit der Altäre überhaupt die älteste Form der Verdreifachung großer Götter gewesen sein könne).

d. Dreiköpfige, dreileibige u. ähnliche Götter. Einen Überblick über den gesamten Bestand derartiger Bildungen im mediterranen Bereich bietet Kirfel (für Griechenland u. Italien bes. 99ff. 181ff; dort auch die ältere Lit.; über den dreiköpfigen keltischen Gott jetzt auch R. Pettazzoni, L'onniscienza di Dio [Turin 1955] 287ff). Kirfel erblickt in dem dreileibigen Typus eine Weiterentwicklung der ursprünglichen Vorstellung dreiköpfiger Gottheiten. Bei den Griechen ist Hekate verbreitetste Bildung dieser Art gewesen. Abgesehen von ein- oder auch zweigestaltigen Darstellungen (Belege Usener 332) wurde die Göttin entweder mit drei Leibern u. entsprechenden drei Köpfen (τρίμορφος, triformis, tergemina) oder als eine einheitliche Gestalt mit drei Köpfen (τρικάρηνος, τριπρόσωπος, τριαύχην, triceps) dargestellt (Belege Heckenbach, Art. Hekate: PW 7, 2781f; Kirfel 104ff; vgl. auch Th. Hopfner, Hekate-Selene-Artemis auf den Fluchtafeln: Archiv Orientalni 13 [1942] 173ff; zu dem nur bei Athen. 7, 325a überlieferten τρίγληνος = dreiäugig u. der Möglichkeit einer Textverderbnis s. gr. Kruse, Art. Triglanthine: PW 7A, 134). Gelegentliche dreigestaltige oder dreiköpfige Darstellungen der

Artemis, Diana, Persephone, Brimo (Belege Usener 166f; dazu vgl. man den Hymnus auf Artemis-Persephone-Selene PGM 4, 2524) erklären sich durch die Gleichsetzung dieser Göttinnen mit Hekate bzw. als Analogiebildungen auf Grund ihrer Wesensverwandtschaft. Auch für Hermes lassen sich Spuren ‚einer ehemals ikonischen Dreiköpfigkeit nachweisen', obwohl sich bisher keine plastischen Darstellungen gefunden haben (Kirfel 120f). Unsicher ist die Bedeutung der Epiklesis des Dionysos: Τρίγονος (Orph. h. 30, 2) oder Τριφυής (52, 5; vgl. dazu gr. Kruse, Art. Trigonos: PW 7A, 142). Der als Drache beschriebene Kronos der Orphischen Theogonie (fr. 54 Kern) erinnert an die dreigestaltigen Bildungen feindseliger Dämonen, bei denen die schreckhafte Vorstellung, die sich mit solchen Fabelwesen verbindet, oft in dieser Weise ihren Ausdruck findet (C. Robert: GöttAnz 1900, 721). So stellte man sich Chimaira mit dreigeteiltem, d. h. aus Löwe, Ziege, Schlange zusammengesetztem Leib vor (Il. 6, 181; Hes. theog. 319ff; Eur. Ion 204). Dreileibig (τρισώματος) nennt Euripides (Herc. f. 24) den Kerberos (vgl. Ovid. trist. 4, 7, 16). Am geläufigsten war aber seine Darstellung mit einem Leib u. drei Köpfen (Kirfel 129f), wenn auch ein Stadium des ein- bzw. zweiköpfigen Hundes vorausging (H. Scholz, Der Hund in der griech.-röm. Magie u. Religion, Diss. Berlin [1937]) u. die Theogonie ihm sogar mit dekadischer Steigerung fünfzig Köpfe zusprach (311f). Orth(r)os, der Bruder des Kerberos, ist nur ein einziges Mal mit drei Köpfen abgebildet (Scherling, Art. Orthros: PW 18, 1, 1502 nr. 14); sein Herr Geryoneus dagegen wurde regelmäßig als Ungeheuer mit drei Leibern oder drei Köpfen auf einem gemeinsamen Rumpf dargestellt (Weicker, Art. Geryoneus: PW 7, 1290ff; Kirfel 111ff). Auch von Skylla sind uns Abbildungen mit drei Köpfen erhalten (O. Waser, Skylla u. Charybdis, Diss. Zürich [1894] 79. 99ff; vgl. ders., Art. Skylla: Roscher, Lex. 4, 1024ff). Bei Typhon u. Triton finden sich dreigestaltige, von der herkömmlichen Sage abweichende Bildungen nur selten (Usener 173f); unsicher ist die Deutung eines Dreileibigen im Hekatompedongiebel (die verschiedenen Deutungsversuche bei H. Herter, Art. Triton: PW 7A, 259, dazu F. Brommer: MarbWinckelmProgr 1947). Zur Erklärung des τρισυπόστατος ... ἥλιος (Ideler, Phys. et med. gr. 1, 338, 13) vgl. Peterson 263. – Nicht eine selbständige Anwendung der Dreizahl, sondern eine abgeleitete mit fortschreitender Abkürzung u. Vereinfachung sieht Usener (186) in den erheblich selteneren Fällen, wo eine Götterstatue drei Augen hat (wie etwa die des Zeus Herkeios im Athenatempel von Argos, Paus. 2, 24, 3; weiteres Usener 183) oder ein Fabelwesen wie der Kolchische Drache mit drei Zungen ausgestattet wird (Usener 185; weitere Beispiele Lease 58f). Über den Stier mit drei Hörnern im röm.-gallischen Bereich s. Deonna 403ff (dort auch die ältere Literatur). Deonna sieht in der Verdreifachung eines Wesens oder eines seiner Glieder den Ausdruck übernatürlicher Macht (von der ‚monstruosité de puissance' spricht er Rev. des ét. grecques 28 [1915] 288f; s. auch J. Vendryes: CRAcInscr 1935, 324f; G. Dumézil, Horace et les Curiaces[6] [1942] 134). – Mit drei Leben hatte die italische Göttin Feronia ihren Sohn Erulus ausgestattet, der von Euander in dreifachem Kampf getötet wird (Verg. Aen. 8, 563ff). Usener sieht darin eine mildernde Umbildung einer ursprünglichen Dreileibigkeit: auch den Italikern seien dreileibige u. dreiköpfige Bildungen ursprünglich nicht fremd gewesen, aber von ihrem nüchternen Sinn schon früh abgestoßen oder mildernd umgebildet worden (176f); so lasse sich aus dem Cognomen Tricipitinus, das mehrere Mitglieder der gens Lucretia trugen, auf einen alten dreiköpfigen Gott dieses Geschlechts rückschließen. Innerhalb der Zeit, die wir überblicken, hat es auf italischem Boden derartige Bildungen nicht gegeben. – Über Darstellungen der christlichen Dreifaltigkeit (ein Leib mit drei Köpfen, ein Kopf mit drei Gesichtern) *Trinität.

e. Dreieinheit. Usener (36ff) behauptet, daß die Dreigöttergruppen nicht nur durch das äußerliche Band der Zahl zusammengehalten wurden, sondern in ihrer Dreiheit als eine Einheit empfunden wurden; er folgert, daß der christl. Dreifaltigkeitsglaube aus derselben psychologischen Wurzel hervorgewachsen sei, nämlich aus der Neigung des Menschen, die Dreizahl in die Gottesvorstellung hineinzutragen (zu diesem Problem Prümm, Gl. 154ff). Da bei den Gruppen der gleichartigen Götter die Zahl stark schwankte (oben 272f), kann man sie für die ‚Drei'-Einheit kaum in Anspruch nehmen. Von einer Einheit läßt sich bei ihnen höchstens im Sinne Nilssons reden, der vom Auftreten der Nymphen als einer kollektiven Schar spricht (250), also

von der Einheit des Kollektivs. Das von Usener angeführte Μοῖραι τρίμορφοι (Aesch. Prom. 516) darf man am allerwenigsten heranziehen, wenn man von der ‚Dreieinheit' in der griech. Gottesvorstellung zur christl. Trinität überleiten will; gerade der Plural (noch auffälliger nach der unmittelbar vorher zitierten Bezeichnung der Erde als πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία, Prom. 210) beweist die völlige Verschiedenheit der Vorstellung. Ein von Usener herangezogenes ägyptisches Amulett mit einem Anruf an einen τρίμορφος θεός (jetzt Preisigke-Bilabel, Sammelb. 3 nr. 6128) liegt außerhalb unseres Rahmens (über ‚Ansätze rückbildender Einheitsspekulation' bei den Ägyptern vgl. Prümm, Gl. 158 mit Anm. 127). In die Reihe der dreigestaltigen Bildungen gehört das von Usener aus Tertullian (pall. 4) angeführte ‚Geryon ter unus'; der Singular ist hier genau so selbstverständlich wie etwa bei Ἑκάτη τρίμορφος, tergemina. Selbst wenn Tertull. mit dieser Bezeichnung ‚die Einheit der Person in drei selbständigen Leibern' hervorheben will (Usener), so beweisen doch die zahlreichen eingestaltigen Bildungen dieser Götter u. Fabelwesen, bei denen nur die Köpfe dreifach sind, wie wenig essentiell dabei die ‚drei selbständigen Leiber' (u. keineswegs Personen) sind. Der von Usener zitierte Schluß eines Martial-Epigramms (5, 24): Hermes (ein Gladiator) omnia solus et ter unus bedarf wohl noch einer Klärung u. bleibt deshalb hier besser außer Betracht. Noch weniger kann bei den aus ‚selbständigen Kultusgöttern' zusammengestellten Triaden von einer Dreieinheit die Rede sein. Gerade bei diesen Gruppen, die ja oft ‚durch bloße äußere Zusammenordnung lokal getrennter Götter entstanden sind' (Prümm, Gl. 156), sind die Götter immer begrifflich als Wesenheiten scharf geschieden, oft sogar geschlechtlich differenziert. An die Theorie Useners knüpft E. Norden an, der wenigstens in den sublimeren Gedankengängen der gnostischen Systeme Parallelen zur christl. Dreifaltigkeit zu finden glaubt (A. Th. 228ff). Mit Recht hebt Prümm unter Hinweis auf weitere Literatur (Gl. 160f) die geschlechtliche Unterscheidung in der gnostischen Gottesvorstellung u. die Rangordnung ihrer göttlichen Wesen als wichtigsten Unterschied hervor.

II. Kult. Oft ist es schwer zu entscheiden, wo die Grenze zwischen Religion und Magie liegt. Die Trennung soll aber einer besseren Übersicht wegen versucht werden.

a. Götterkult. 1. Tanz, Lied, Gebet. Die drei θίασοι der Frauen in Theben (Eur. Bacch. 680; Theocr. 26, 1f; Prop. 3, 17, 24) waren so alt wie die dortige Dionysosverehrung. Drei Mänaden aus Inos Nachkommen wurden nach Magnesia entsandt, um dort drei Tempel zu errichten u. drei bakchische Schwärme anzuführen (Inschr. v. Magnesia 215, 33f; E. Maas: Hermes 26 [1891] 182). In der klassischen Zeit traten in Athen je drei tragische bzw. komische Chöre untereinander in Wettbewerb; auch hier zeigt sich die Bedeutung der Dreizahl im Dionysoskult (vgl. dazu W. Kranz, Stasimon [1933] 134; Schmid-Stählin, 1, 2, 52 m. Anm. 1). Drei Chöre von Tänzern u. Sängern waren auch dem Kultus anderer Götter nicht fremd (Beispiele Usener 1f). – In der Entwicklung der chorischen Lyrik zur Dreigliederung in Strophe, Antistrophe u. Epode (die sprichwörtliche Redensart οὐδὲ τὰ τρία Στησιχόρου εἰδέναι bei den Diogenian. prov. 7, 14 u. a. ist allerdings verschieden gedeutet worden, s. Schmid-Stählin 1, 1, 455_6), erblickt Usener das Bedürfnis, ‚auch dem Kultuslied eine durch die hl. Drei beherrschte Form zu geben' (2; dazu Kranz aO.). Obwohl das Festlied der Arvalbrüder im ganzen aus fünf Versen u. einem Ephymnion besteht, darf es hier herangezogen werden; denn ‚die Mitte wird durch drei Ganzverse gebildet, die von zwei inhaltlich u. wortmäßig konformen Halbversen umschlossen sind' (Norden, Pr. 238). Im Takte des begleitenden Dreischrittanzes (tripodare: CIL 6, 2104a 32; Liv. 1, 20, 4 erwähnt auch bei den Saliern das tripudium) wurde jeder Vers dreimal gesungen; nur das abschließende triumpe wurde fünfmal wiederholt: ‚es ist eben die nächsthöhere ungerade Zahl nach der Drei; u. ungerade muß sie sein' (Weinreich, Trig. 203); ‚denn: numero deus impare gaudet' (Verg. ecl. 8, 75). Die Bedeutung der Drei beweist auch die sibyllinische Legende, die ‚in der Neun- u. Dreizahl der Schicksalsbücher die beiden hl. Zahlen verknüpft' (Diels 42). Von einem Bittgesang, den dreimal neun Jungfrauen der Iuno Regina singen, berichtet Liv. 37, 11ff. Dreimal am Tage betete Proklos die Sonne an (Marinus vita Procli 22); dreimaliges Beten oder Singen der Götterhymnen erwartete Kaiser Julian von den Priestern (Iulian. fr. epistolae 302 A). Drei Opferzeiten der Osirisreligion am Morgen, Mittag und

Abend erwähnt Plutarch (De Iside et Osiride 52); für den Mithraskult erschließt F. Cumont drei tägliche Gebete (Die Mysterien des Mithra. Deutsche Ausgabe v. G. Gehrich[2] [1911] 152). – Auch im griech. Gebet läßt sich dreiteiliger Aufbau nachweisen (Anrufung, Begründung, eigentliche Bitte); das zeigt C. Ausfeld (Fleckeisen Jbb. Suppl. 28 [1903] 514) an Il. 1, 37 (Gebet an Apollo), Webster (272) in Sapphos Gebet an Aphrodite. Dasselbe Schema weist W. Ax (Hermes 67 [1932] 421ff) an der Parodos des Oedipus T. auf, einem ‚Kultlied in den altüberlieferten Formen religiöser Rede' (413). Mit den Worten ‚quaeso te, ut des pacem propitius, salutem et sanitatem' wendet sich Dorippa an Apollo (Plaut. merc. 678f; vgl. id. Pers. 331: ut mihi supersit, suppetat, superstitet; aul. 218; capt. 361). Cato überliefert ein Gebet bei der Lustratio des Ackers: suovetaurilia fundum agrum terram .. uti cures lustrare .. (calamitates) prohibessis defendas averruncesque (agric. 141). Auch dem röm. Gebet scheint also das Streben nach Dreigliedrigkeit nicht fremd gewesen zu sein (s. auch die Parallelen in Verwünschungen, unten 288f u. in alten Formeln 294f). Eine Dreiteilung des eigentlichen Anrufs findet sich in homerischen Gebeten (P. C. Th. Beckmann, Das Gebet bei Homer, Diss. Würzb. [1932]; dazu Göbel 31). Nur spärlich überliefert sind uns dreifache gleichlautende Wiederholungen von Epiphonemen u. Götterakklamationen, wie sie in Gebeten u. Hymnen gewiß nicht selten waren. Der rituelle Charakter des aus Aristoph. thesm. 311 bekannten dreimaligen Rufes ἰὴ παιών ist durch eine Inschrift aus Erythrai bestätigt (Griech. Dial.-Inschr. 4, 62, 34ff), wo der Text des dreimal zu singenden Paians mit dem dreimaligen ἰὴ παιών·ὤ, ἰὴ παιών beginnt. Ein spätes Horologion aus Epidauros schließt mit der dreimaligen Akklamation: Κύριε χαῖρε ... οἰκουμένης σωτήρ (IG[2] 4, 1 nr. 133; vgl. ebd. nr. 135, 2, 7). So mag auch das τρίλλιστος Il. 8, 488 (νύξ) u. Callim. h. Cer. 138 (ἵλαθί μοι τρίλλιστε) im ursprünglichen Sinne zu interpretieren u. nicht mit πολύλλιστος gleichzusetzen sein; man vergleiche noch Hor. c. 3, 22, 3 (Diana) ter vocata audis. Auch im Hylaskult scheint der dreifache Ruf üblich gewesen zu sein (Theocr. ed. A. S. F. Gow, 2[2] [1952] 243 zu 13, 58), doch ist hier an eine Entlehnung aus dem Totenkult zu denken (s. unten 286f). Dreimaliges χαῖρε Σελήνη findet sich in den Dokumenten des antiken Zauberglaubens (Weinreich, Trig. 203 mit anderen Beispielen; vgl. unten 288). ‚Multiplikativ', durch das Adjektiv τρισμέγιστος wurde üblicherweise die Größe des Hermes ausgedrückt; vielleicht war aber in älterer Zeit einmal die ‚additive Trigemination' gebräuchlich, wie wir sie in einem Papyrus des 3. Jh. vC. finden (Wilcken, Chrestom. 109, 7): ὑπὸ τοῦ μεγίστου καὶ μ[εγίστου καὶ μεγίστου Ἑρμοῦ] (vgl. dazu Weinreich, Trig. 202f m. Anm. 1). Daß ‚die rituelle Triplikation .. nur ein Sonderfall von affektiver u. sonst psychologisch bedingter Intensivierung des sprachlichen Ausdrucks' ist, ‚natürlich bei kultischer Verwendung unter entscheidender Mitwirkung der hl. Dreizahl als solcher', hebt Weinreich hervor (JbLw 10 [1930] 142). Über Trigemination als allgemeine Spracherscheinung vgl. unten 291ff.

2. Eid. Eine dreimalige Wiederholung des Eides (Aristoph. ran. 305f; Parallelen bei Hirzel 82_1) will Hirzel aus dem Schwinden des Glaubens an seine Macht erklären; dieses Mißtrauen müßte man aber schon in einer Zeit voraussetzen, wo von einer Lockerung religiöser Bindungen noch wenig zu spüren ist. Denn wenn ein solonisches Gesetz den dreifachen Schwur beim Ἱκέσιος, Καθάρσιος u. Ἐξακεστήρ (Poll. 8, 142) vorschreibt, so handelt es sich hier, wie Hirzel selbst sagt, nur um eine verschleierte Wiederholung, da unter den drei Namen sich doch nur der eine Zeus verbirgt (Usener, Göttern.[3] [1948] 159f). Bei der dreimaligen Wiederholung des Schwures zeigt sich die Absicht, eben auch bei diesem sakralen Vollzug die hl. Zahl zur Geltung zu bringen. Das wird man kaum bezweifeln können bei Berücksichtigung der Bedeutung, die diese Zahl darüber hinaus beim Eide hat: die Anrufung dreier göttlicher Zeugen verlieh dem Eid besondere Bindekraft (s. o. 276). Anstelle der Götter konnten auch andere Dinge treten (Hirzel 15ff; zu solchen Dingen in der Dreizahl s. A. Lobeck, Aglaophamus [1829] 740). Gelegentlich verfluchte man sich auch durch Anrufung von τρία κακά (Lobeck aO. mit Anm. a; vgl. unten 295) für den Fall des Wortbruches. Das Opfer dreier Tiere muß nach der Bemerkung des Scholiasten zu Il. 19, 197 beim feierlichen Eid in Attika eine feststehende Einrichtung gewesen sein (weitere Belege P. Stengel: Fleckeis. Jbb. 32 [1886] 329ff; ders., Opferbräuche d. Griechen [1910] 82. 195f). Bisweilen war der Trank, den man beim Eid den Göttern opferte oder sich

gegenseitig reichte, aus drei Bestandteilen gemischt; das erklärt sich wohl aus der Verwandtschaft dieses Opfers mit dem Trankopfer für die Toten (Eitrem 422; zu den Totenspenden vgl. unten 287).

3. Opfer. Die bei den Griechen gewöhnlich, aber nicht notwendigerweise, aus Stier, Widder u. Eber bestehende Τρίττοια oder Τριττύς hatte neben ihrer gerade aufgewiesenen Funktion beim Eide im Kult der verschiedensten Götter als feierliches Opfer ihren Platz. Schon bei Homer (Od. 11, 130f) erhält Poseidon ein Opfer von drei Tieren (weitere Belegstellen wieder Stengel, Opferbr.; s. auch L. Ziehen, Art. Τρίττοια; PW 7A, 328ff). Opfer von drei Tieren ein und derselben Gattung bezeugt der Opferkalender von Kos (Ditt. Syll.[3] 1025). Ein Opfer von dreimal neun Stieren findet sich in Phlegons Androgynenorakel (v. 13; dieselbe Steigerung mit der hl. Neunzahl in den folgenden Versen, wo von einem Opfer weißer Kühe durch dreimal neun Jungfrauen die Rede ist). Drei kriegsgefangene Perser opferte Themistokles vor der Schlacht bei Salamis, wenn wir Plutarchs Quelle (Them. 13; vgl. id. Aristid. 9) Glauben schenken dürfen. Sonst wissen wir von dreifachen Menschenopfern bei den Griechen nichts (bei Arr. anab. 1, 5 handelt es sich um die illyrischen Taulantier). – Schwein, Schafbock u. Stier (suovetaurilia), die dreimal um die zu entsühnende Bürgerschaft bzw. Heeresmacht oder die zu weihende Feldmark herumgeführt worden waren, wurden von den Römern dem Mars (bei den Flurumgängen in augusteischer Zeit der Ceres) geopfert (Wissowa, Rel.[2] 142f). Zu dem auf den Iguvinischen Tafeln erwähnten, aus 3 Ebern oder 3 Stierkälbern bestehenden Opfer für den chthonischen Cerrus Martius bzw. Marte Hurie s. G. Hermansen, Studien über d. italischen u. d. röm. Mars (Kopenh. 1940) 31. 33f. – Drei Libationsopfer (allerdings an drei verschiedene Gottheiten) waren beim griech. Symposion üblich (Schol. Plat. Charm. 167 A u. Phil. 66 D zu dem sprichwörtlichen τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι; Soph. fr. 425 Pears.; Hesych. s. v. τρίτος κρατήρ; über die dritte Stelle als die wichtigste vgl. auch A. Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung: Zeitschr. f. deutsch. Altertum 51 [1909] 4ff); drei Spenden fanden beim gewöhnlichen Opfer im römischen Kult statt (Hanell, Art. Trankopfer: PW 6A, 2136 unten).

4. Lustrale Kulthandlungen. Dreimal wurden drei Opfertiere um die zu entsühnende Bürgerschaft bzw. Feldmark herumgeführt (vgl. unter 3; Knuchel 110ff betont im Anschluß an Deubner: NJb 27 [1911] 331, unter Heranziehung von ähnlichen Sitten anderer Völker den apotropäischen Charakter dieser ‚Einzirkelung' des Heerbannes). Drei Tage dauerte bei den Römern das jährliche Fest der Flurumgänge, die Ambarvalia (Wissowa, Art. Ambarvalia: PW 1, 1796; ders., Rel.[2] 143). Vielleicht ist schon bei der Darstellung auf einem Steatitgefäß aus Hagia Triada, auf dem Personen in Dreiergruppen zusammengefaßt sind, an einen (magisch wirksamen?) Flurumgang zu denken (Lit. Weinreich: ARW 23 [1925] 63; über Lustrationen, die dem magischen Bereich angehören, s. unten 291). Beispiele für eine Bedeutung der Dreizahl bei rein sakralen Flurumgängen der Griechen kenne ich nicht (Parallelen aus dem Brauchtum anderer Völker b. Eitrem 18). Überhaupt hat die Drei in der griechischen Kathartik nur eine gelegentliche, hinter anderen Zahlen sogar zurücktretende Rolle gespielt. Beispielsweise erfahren wir von einer Reinigung des Orestes apud tria flumina erst aus einer späten römischen Quelle (Hist. Aug. Hel. 7, 7). In dem von Th. Wächter gesammelten Material (Die Reinheitsvorschriften im griech. Kult = RVV 9, 1 [1915]) erscheint die Dreizahl nur bei der Begrenzung gewisser Enthaltungsfristen auf drei Tage (29. 33. 56. 62; dazu Menand. epitr. 221f, wo die Hetäre sich für würdig erklärt, den Korb am Panathenäenfest zu tragen: ἁγνὴ γάμων γάρ, φασίν, ἡμέραν τρίτην ἤδη κάθημαι). Bei den Römern hat sich in Handlungen ‚äußerer u. durch die äußere innerer Reinigung' die Dreizahl stärker geltend gemacht; Usener (40_1) führt an: PsAcro zu Hor. ep. 1, 1, 37; Verg. Aen. 6, 229; Ovid. met. 7, 189. 261; fast. 4, 315; hinzuzufügen ist Iuv. 6, 522. Die von Usener zitierte Persius-Stelle (2, 16) bleibt besser außer Betracht; ‚bis terque' ist ein vager Ausdruck im Sinne von ‚öfters'. Siebenmaliges Untertauchen vor dem Gebet zu Isis (Apul. met. 11, 1) geht wohl auf orientalischen Einfluß zurück.

b. Totenkult. Dreimalige invocatio der Toten. ist schon in der Odyssee belegt (9, 65; vgl. Aristoph. ran. 1176; Theocr. 23, 44; Verg. Aen. 6, 506; hierzu Serv. 1, 219: post nomen ... defuncti vocatum tertio dicebatur ‚vale, vale, vale'; s. auch 2, 644; 3, 68; Wilamowitz, Eur. Her. 2, 148 zu 434). Auch im Hylaskult

mit der dreimaligen Namensanrufung durch den Priester (Nicand. fr. 48) ist die alte Sitte der Toten-Invocatio erhalten (vgl. Theocr. 13, 58). Noch in der Spätzeit Roms scheint dieser Brauch bekannt gewesen zu sein: das dreimalige ‚Maximini', das ein Weib in Trauerkleidung rief, zählte man unter die omina, die dem Tode des Kaisers vorausgingen (Hist. Aug. Maximini 31, 1). – Einen dreifachen Umzug bzw. Umritt um den Scheiterhaufen kannte man schon in der ältesten Zeit (Il. 23, 13f von der Leichenfeier des Patroklos; Apoll. Rh. 1, 1095; Verg. Aen. 11, 188ff; hierzu M. Hügi, Vergils Aeneis [1952] 101f); daß dieser Brauch nicht in Vergessenheit geriet u. noch bei Leichenbegängnissen römischer Kaiser geübt wurde, zeigt A. v. Domaszewski (SbH 1910, 6, 7; vgl. auch Eitrem 9ff; hier auch Parallelen aus dem Brauchtum anderer Völker 12f). Homer erwähnt ein Totenopfer von μελίκρητον, Wein u. Wasser (Od. 10, 519f); wenn auch später diese Bestandteile nicht konstant waren, so blieb doch immer die Dreizahl beliebt (Belege P. Stengel, Totenspenden: Philol 39 [1880] 378ff; vgl. auch die Bezeichnung χοαὶ τρίσπονδοι Soph. Ant. 427). Mit drei Haarlocken kniet der Sohn des Aias an der Seite seines toten Vaters (Soph. Aiax 1168ff; zur Erklärung Eitrem 415). Auch das dreifache Trankopfer an die Eumeniden (Soph. Oed. C. 469ff) dürfte sich aus der Sitte der dreifachen Totenspenden erklären. Bezeichnend ist wieder, daß man die Wiederholung der Totenopfer, die notwendig war, da die Gaben nicht dauerhaft waren, am 3. und 9. Tag nach dem Begräbnis vornahm (τὰ τρίτα, τὰ ἔνατα), manchmal auch am 30. (Nilsson, Rel. 1, 179; Freistedt 90ff). Ob in der Begrenzung der äußeren Trauer auf 30 Tage (so etwa in Athen, Lys. 1, 14; Poll. 1, 66) eine direkte Wirkung der Dreizahl zu erblicken ist (Diels 40_1), erscheint unsicher (diese Frist war in Griechenland keineswegs allgemein üblich; in Rom kannte man sie gar nicht; vgl. Herzog-Hauser, Art. Trauerkleidung: PW 6A, 2, 2228. 2231). Am 3. Tage nach dem Tode fand die ἐκφορά der Leiche statt (Rohde, Ps.[10] 383f; Freistedt 94f). Drei Tage gehört die dem Tode entrissene Alkestis noch den Unterirdischen (Eur. Alc. 1144ff). Weitere Belege für die Bedeutung der drei ersten Tage nach dem Tode (Fasten, Totenwache) bietet Freistedt (77ff). Für die Behauptung, daß den Toten drei Kleider mitgegeben wurden zur Unterwelt (Diels aO. ohne Nachweis), kann ich als Beleg nur die von Plutarch (Sol. 21) überlieferte Verordnung Solons anführen, den Toten mit nicht mehr als drei Tüchern zu bedecken (dabei ist eine Beschränkung des übertriebenen Luxus beabsichtigt; vgl. Leg. 7 tab. rel. 57 Schöll). – Daß auf griechischen Grabstelen Begleitpersonen oft in der Dreizahl dargestellt sind, zeigt E. Pfuhl (Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts 20 [1905] 51).

III. Magie. a. Zauberworte. Den dreizüngigen Drachen (s. oben 280), der das Goldene Vlies bewacht, schläfert Medea mit dreimal wiederholtem Zauberspruch ein (Ovid. met. 7, 153). Wie der moderne Aberglauben noch das ‚unberufen, toi, toi, toi' kennt, so wird in den Dokumenten des antiken Zauberglaubens ‚unendlich oft verlangt, daß .. ein Zauberwort, ein λόγος, eine ἐπῳδή dreimal .. gesagt oder geschrieben werden soll' (Weinreich, Trig. 203). Aus dem von R. Heim gesammelten Material (Incantamenta magica graeca latina: Fleckeis. Jbb. Suppl. 19 [1893] 465ff) führt Dölger die Formeln an, in denen die Dreizahl eine Rolle spielt (96). Zum Bindezauber vgl. H. Herter, oben Bd. 2, 382f. Zahlreiche Belegstellen aus der latein. Literatur bietet Tavenner (140_{97}; zwischen Beispielen für eine praktische Anwendung u. solchen Stellen, wo die dreifache Wiederholung nur gefordert oder empfohlen wird, unterscheidet er nicht; auch ich verzichte im folgenden auf diese Trennung). Aus der griech. Zauberliteratur sind mir folgende Belege bekannt (daß neben der Drei besonders die Sieben, aber auch andere Zahlen eine wichtige Rolle spielen, muß angemerkt werden): PGM III 413 (dreimaliger Spruch bei einer Zauberhandlung); ebd. 470 (bei Zauber zur Gedächtnishilfe); VII 575 (bei Offenbarungszauber; ebenso XII 156; XIV 12); XII 308 (Zaubergebet dreimal je Tag); XIII 238. 242 (dreimalige Namensnennung im Liebeszauber); ebd. 246 (Heilzauber); ebd. 1052 (Abwehrzauber); XXXVI 104 (Zaubergebet). – Nicht selten sind auch die Zaubersprüche selbst triadisch geformt: PGM VII 922 (δὸς νίκην, ἰσχύν, δύναμιν τῷ φοροῦντι); ebd. 323f. 591 (Erde, Luft, Meer; zur kosmischen Dreiteilung vgl. oben Sp. 270); XVI 14: ebd. 10, 10; 20, 41. Im Lateinischen kennen wir die volkstümlichen Verwünschungen ‚quicumque conaverit dicerit fecerit (mit hinzugefügtem aut facere voluerit), non dormiat neque sedeat neque loquatur' (Tab. def. 216, 6 Audoll. = 26

Wuensch) oder ‚ilius vita valetudin quaistum ipsuq uti tabescat (CIL 10, 3824 = 28 Wuensch). In den von Macrobius (3, 9, 8/11) überlieferten Verwünschungen heißt es: civitati metum formidinem oblivionem iniciatis; exercitum .. fuga formidine terrore compleatis; si haec ita faxitis, ut ego sciam sentiam intellegamque. Ebd. 7 (loca templa sacra urbemque eorum) wird der dreigliedrigen Formel die Zusammenfassung beigefügt; ebenso Plaut. Cas. 642 pectus auris caput teque di perduint (vgl. unten 295).

b. Riten (der ‚magische Kreis' wird unten c eigens behandelt). Eine dreimalige Spende von Zaubertrank begleitet den dreimaligen Anruf an die Göttin im Liebeszauber Theocr. pharm. 43ff (zu dem Anruf an die Zaubergöttertrias Selene-Hekate-Artemis ebd. v. 10ff, vgl. H. Hommel: Festschrift A. Lesky = WienStud 69 [1956] 189f). Ein dreifaches Zauberopfer mit drei Anrufungen ist ausführlich beschrieben PGM XII 59ff. Sehr häufig soll dreimaliges Ausspucken die Wirkung der dreimal wiederholten Zauberworte erhöhen (etwa Schol. Theocr. 7, 126: εἰώθασι δὲ αἱ γραῖαι ὅταν ἐπᾴδωσιν ἐπιπτύειν, oder Tib. 1, 2, 54: ter cane, ter dictis despue carminibus). Oft soll es auch allein ohne dazu gesprochene Worte den Zauber bewirken; eine Fülle von Belegen aus den verschiedenen Sparten des antiken Zauberwesens, besonders dem Heilzauber, hat Fr. W. Nicolsen gesammelt (The Saliva Superstition in Classical Literature: Harv. Stud. 8 [1897] 23ff). Ein dreimaliges Anhauchen kennt der Liebeszauber PGM X 22. Apotropäischen Sinn hat das Werfen von drei Steinen Theophr. char. 16, 3 (vgl. dazu H. Bolkestein, Deisidaimonia = RVV 21, 2 [1929] 19_2). Drei Figuren aus Semmelmehl verfertigt man u. verzehrt sie, ehe man die Zwingformel für die Stundengötter spricht (PGM XIII 31ff); im Pariser Zauberbuch wird nach ägyptischen Überlieferungen eine Anweisung gegeben zur Bildung eines dreiköpfigen Dämons PGM IV 3130ff (Usener 168). Magisch wirksam erscheint dreimaliges Pfeifen (zur Lösung von Fesseln, PGM XIII 291) u. dreimaliges Klatschen (ebd. 89. 602). Zahlreiche Beispiele für dreifache Berührungen der Erde mit den Fingern, Berührungen von Personen mit einem Zauberstab, für die Bedeutung der Zahl Drei bei der Verfertigung von Amuletten u. besonders bei der Mischung u. Verabreichung von Heiltränken führt Tavenner an (140 Anm. 100/105). Aus der griech. Literatur füge ich hinzu: Drei Weihrauchkörner werden inzensiert (bei einem Offenbarungszauber PGM VII, 636f), ein Gemisch aus dem Blut eines weißen Hahnes, aus Honig u. Salbe strich man drei Tage auf kranke Augen (Ditt. Syll.[3] 1173, 15ff). Wasser, das aus drei Brunnen geschöpft u. mit Salz u. Linsen vermischt wurde, diente als Medikament gegen Wahnsinn (Menand. phasm. 55 Körte[2]). Die Wiederholung eines Liebeszaubers an drei Tagen wird gefordert PGM IV 1435; Wiederholung an drei Tagen auch ebd. VII 826. Ein Zaubermittel soll man drei Nächte stehenlassen (ebd. II 39). Ein Zauber soll in der 3. Nacht des abnehmenden Mondes vorgenommen werden (ebd. XII 379; vgl. IV 28). Beispiele für die Bedeutung der Dreizahl bei der Verwendung bestimmter Gegenstände zu magischem Zweck bietet Eitrem 245ff (dazu PGM VII 999f; eine dreieckige Scherbe vom Dreiweg als Zaubermittel ebd. XXXVI 256).

c. Dreifacher Kreis (*Circumambulatio). Zu einer Vasendarstellung, die man als magisch wirksamen Flurumgang zu deuten gesucht hat, vgl. oben 286. Ganz deutlich liegt eine magische Vorstellung zugrunde, wenn eine menstruierende Frau dreimal einen Garten umschreiten soll, der von Raupen heimgesucht wird (Geopon. 7, 8, 5; auch den Römern war dieser Umgang bekannt, Colum. r. r. 10, 357ff; vgl. 11, 3, 64). Die Wirksamkeit des magischen Kreises, der um ein Feld oder irgendeinen Gegenstand gezogen wird (vgl. Eitrem 9), erhöht sich durch die dreimalige Wiederholung (in dem von Knuchel gesammelten Material begegnet die Dreizahl allenthalben; dazu O. Weinreich: ARW 20 [1920/21] 473). Eine Fledermaus, die über dem Fenster aufgehängt dem Hause Heil bringen soll, muß vorher dreimal lebendig herumgetragen werden (Plin. n. h. 29, 83). An eine Einkreisung mag auch zu denken sein bei dem Brauch, zum Schutz der Früchte beim Pflanzen eines Baumes drei Steine an die Wurzel zu legen (Colum. arb. 23, 2). Wie bei Tib. 1, 5, 11ff eine Schwefelpfanne unter Zaubersprüchen dreimal um das Krankenbett getragen wird, so findet dieser dreifache Kreis überhaupt im Heilzauber häufig Verwendung (Belege, auch aus dem modernen Aberglauben, bei Eitrem 15f; vgl. Knuchel 62ff; hinzuzufügen ist Ditt. Syll.[3] 1169, 112ff). Wie hier dem Inneren des Kreises, so gilt in an-

deren Fällen die Wirkung des Zaubers dem Gegenstand, der herumgetragen wird, oder der Person, die herumgeht. Dreimal trägt das Mädchen das Bild des Geliebten, das dreifach mit dreifarbigem Seile umwickelt ist, um das Feuer, um ihn für sich zu gewinnen (Verg. ecl. 8, 73ff; vgl. den Defixionszauber Ciris 369ff; dreimal neun Fäden von drei verschiedenen Farben werden miteinander verknotet). Ein Wurm hilft denen, die von einem tollwütigen Hund gebissen worden sind, wenn er durch dreimaliges Tragen um ein Feuer magische Kraft erlangt hat (Plin. n. h. 29, 100). Ein Kranker soll sich mit Lehm einreiben u. dreimal um die Heiligtümer herumlaufen (Aristid. 1 p. 485, 3 Dind.). Medea stärkt ihre magische Kraft dadurch, daß sie sich beim Sammeln der Pflanzen zur Verjüngung Aesons dreimal herumdreht (Ovid. met. 7, 188f; das Herumdrehen als ein verkleinerter Umgang gedeutet von Eitrem 14). Eine Einkreisung wird auch jener dreifache Graben bezwecken, der neben dem Opfer dreier junger, ganz schwarzer Hunde u. anderen magischen Handlungen bei der Anrufung der Hekate erwähnt wird (Orph. Arg. 951ff). Weitere Beispiele für einen dreifachen Kreis bei Tavenner 140_{98}.

d. Reinigung. Bei der Lustratio, die Medea bei ihrer schon wiederholt erwähnten Zauberhandlung vornimmt, kommt der Dreizahl wieder besondere magische Wirkung zu: terque senem flamma, ter aqua, ter sulpure lustrat (Ovid. met. 7, 261); dreifache Reinigung auch bei Prop. 4, 8, 86 u. in dem Liebeszauber Nemes. 4, 63ff. – Wiederholt wird in den griech. Zauberpapyri die Forderung erhoben, vor der Ausführung einer Zauberhandlung sich drei Tage rein zu halten: PGM III 304; VII 334. 749; XII 21.

IV. Sprache und Literatur. a. Sprachliche Trigemination. Mit Trigemination oder Triplikation bezeichnet man die dreimalige Wiederholung eines Wortes oder einer Wörtergruppe unmittelbar hintereinander (Weinreich, Tr. 199f). Aristoph. bildet mit dem τιὸ τιὸ τιὸ τιοτίγξ der Vögel (av. 237) oder dem κοΐ κοΐ κοΐ der Ferkel (Ach. 780) trigeminierende Tierstimmen nach, wie sie in der Natur nicht selten sind. Auch das dreimal wiederholte μαμμία des Kindes in der Lysistrate (879) ist aus dem Leben gegriffen, da gerade Kinder zu solchen Wiederholungen neigen. Dieser Neigung angepaßt ist das Lied, das die Amme bei Persius singt: lala, lala, lala, aut dormi aut lacte (3, 16). Bis in unsere Zeit ist das Volkslied eine Fundgrube für Trigeminationen. Aus dem Altertum kennen wir das volkstümliche Lied der Soldaten Aurelians: mille, mille, mille decollavimus (Hist. Aug. Aurel. 6, 5); vgl. auch das inschriftliche Erotikon: Li[nge] Le[li, l]inge L[eli], linge Leli fa[lc]ula[m] (Anth. Lat. 2, 3 nr. 1900). ‚Bei Hochzeitsliedern ist die variierte Trigemination von Hymen den Griechen wie den Römern geläufig: 'Υμήν, ὦ 'Υμέναι', 'Υμήν. Vergil schließt das 12. Cataleptongedicht mit dem dreimaligen lateinischen Äquivalent: Thalassio‘ (Weinreich, Tr. 202). Wie Vergil, so macht bis in unsere Zeit das Kunstgedicht hier Anleihen beim Volkslied; so ist es etwa ‚eines der wirksamsten lyrischen Mittel der impressionistischen Poesie, .. einen Gefühlsausdruck zu verstärken, indem er wie eine Beschwörung dreimal gesagt wird‘ (R. Hamann, Der Impressionismus in Leben u. Kunst [1907] 48; dazu L. Thon, Die Sprache des deutschen Impressionismus [1928] 112ff). In der Umgangssprache begegnet die Triplikation ‚im höchsten Pathos u. äußersten Affekt‘ (J. B. Hofmann, Lateinische Umgangssprache² [1936] 61); so etwa in der dreimaligen Anrede ‚mi frater‘ (Cic. ad Q. fr. 1, 3, 1) u. ‚o Callicles‘ (Plaut. trin. 1094), ferner beim dreimaligen Imperativ, ‚exi‘ (id. Curc. 276) oder bei der dreimaligen Interjektion ‚heu‘ (id. Pseud. 1320) oder ‚oh‘ (capt. 200). Das dreimalige χαῖρ', ὦ Χάρων (Aristoph. ran. 184; Achaeus fr. 11 [TGF 749 Nauck²]) ist eine Nachahmung ritueller Rufe (vgl. oben 283f über sakralsprachliche Trigemination). E. Wölfflin (Die Gemination im Lateinischen = SbM 1882, 3, 488) glaubt, die Heimat der Trigemination in der Sakralsprache zu finden (vgl. auch Hofmann aO.). Aber selbst dann, wenn man unter der Bezeichnung ‚Sakralsprache‘ die Beispiele aus dem Totenkult (oben 286f), ‚also einer der ältesten Schichten des religiösen Lebens‘ (Weinreich, Tr. 201), u. aus der Magie (oben 288), wo in besonderem Maße volkstümliche Elemente Eingang gefunden haben, subsumiert, erscheint nach den sonstigen oben angeführten Quellen diese Begrenzung zu eng. Die Trigemination ist eine urtümliche emotionale Spracherscheinung, für die es gerade in den Sprachen primitiver Völker an Beispielen nicht fehlt (Weinreich, Tr. 205). Da die sakrale Sprache in ihren Ursprüngen die gebundene Form mit dem Lied gemeinsam hat, darf man auf die

gleichen Wurzeln der Triplikation rückschließen: der primitiven Freude an Rhythmos u. Melos kommt der sprachliche Dreiklang in gleicher Weise entgegen wie der musikalische (vgl. Weinreich, Trisk. St. 106_2). Wenn die Trigemination bei Griechen u. Römern im Ritus u. in der Magie besonders häufig erscheint, so deshalb, weil hier die Heiligkeit der Dreizahl dieser sprachlichen Erscheinung eine besondere Bedeutung verlieh u. sie allmählich aus der irrationalen in die rationale Sphäre erhob, d. h. zu einem bewußt angewandten Ausdrucksmittel werden ließ. Hier mag man an Aristoteles' Worte denken (cael. 1, p. 268a 12): ‚Als hätten wir aus den Händen der Natur die Gesetze der Drei (τριάς) empfangen, so bedienen wir uns zu den hl. Bräuchen des Götterdienstes dieser Zahl.' In der hohen Literatur der Antike sind Trigeminationen, die weder dem rituellen, noch dem magischen Bereich angehören, recht selten (etwa Soph. Aiax 396: ἕλεσθ' ἕλεσθε μ' οἰκήτορα, ἕλεσθέ με; ebd. 867: πᾶ πᾶ πᾶ γὰρ οὐκ ἔβαν ἐγώ; Genaueres bei Weinreich, Tr. 204). Sehr gebräuchlich war aber (vor allem bei den Griechen) die Steigerung eines Adjektivs oder Nominalbegriffs durch τρίς bzw. ter, also gleichsam die multiplikative Fassung der Triplikation (vgl. oben 284 zu τρισμέγιστος), etwa τρισάθλιος, τρισκακοδαίμων, τρισκατάρατος, τρισάγιος u. v. a. (vgl. Deonna 414), im Lateinischen trifur (Plaut. aul. 625), trifurcifer (aul. 324; rud. 734), triportentum (Pacuv. 381; weitere Beispiele Usener 357f). Über Bildungen wie τρισμακάριστος, τριςέχθιστος als ‚Superlativ eines Superlativs' vgl. Deonna 417f. All diese Ausdrücke, die den Wortbegriff auf die höchste Potenz erheben, lassen die Drei als absoluten Ausdruck der Vielheit erscheinen. Usener (358) betrachtet diese Bildungen als Nachwirkungen einer Zeit, in welcher die Zahlbegriffe nicht über die Drei hinaus entwickelt waren (vgl. oben 271). Wenn sich auch im sprachlichen Ausdruck diese Reminiszenz erhalten hat (vgl. noch unsere Verwünschung ‚in drei Teufels Namen'), so war das lebendige Bewußtsein von dem nicht mehr zu überbietenden Charakter der Dreizahl natürlich längst geschwunden; sonst wäre ein τρὶς μάκαρες... καὶ τετράκις (Od. 5, 306) oder terque quaterque beati (Verg. Aen. 1, 94) u. erst recht jenes überschwengliche ‚o quater et quotiens non est numerare beatum' (Ovid. trist. 3, 12, 25; vgl. auch Aristoph. Plut. 851) unmöglich (zu diesen Stellen Göbel 16).

b. Trikolie. 1. Ganzheitsdreiheit. Seit ältesten Zeiten war es üblich, die Ganzheit der Zeit durch die drei Kategorien Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft wiederzugeben (so schon Il. 1, 70: τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα; dazu Göbel 35; Plaut. vid. 81f: neminem .. esse credo neque fuisse neque fore; weitere Beispiele bei Leo 4). Ebenso war es ganz geläufig, das Weltall (vgl. oben 270) durch eine dreigliedrige Formel zu umschreiben (Il. 18, 483: ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν; Enn. scen. 283f: Sol, qui .. tuo lumine mare terram caelum contines; vgl. ann. 543; viele weitere Belege im ThesLL unter mare 1, 1/2). In diesen Fällen liegt die Dreiteilung von der Sache her nahe (dazu Göbel 34 mit weiteren epischen Stellen); daneben finden sich aber zahlreiche Beispiele, wo dieser Ansatz entfällt. Das ganze Schlachtbild bietet Od. 14, 267: ‚es füllte die .. Ebene sich mit Fußvolk u. Reitern u. blitzendem Erz' (‚Dreiheit als umfassender Ausdruck' im Epos: Göbel 32f). Die Gesamtheit derer, die einem Menschen nahestehen, umfaßt Philemon (213, 14): ἑταῖροι καὶ φίλοι ... καὶ συνήθεις (vgl. Ter. ad. 529: cliens amicus hospes; Cic. ep. 5, 8 ext.; sen. 32), die Fülle der Pflichten eines guten Sohnes Plautus (Bacch. 458: in mare it, rem familiarem curat, custodit domum; zahlreiche weitere Beispiele bei Leo 17f). Häufig dienen drei Synonyma der Intensivierung des Ausdrucks, etwa ‚gloriam laudem decus' (id. Stich. 281), ‚membra atque ossa atque artua' (id. Men. 855), ‚quaeritet desideret expectet (mil. 1244; weitere Beispiele bei Leo 11f; Belege aus der Sakralsprache oben 283, aus der Magie 288f). Nicht selten verstärkt oder steigert das letzte Glied die beiden vorhergehenden: ‚freuen werden sich Priamos u. Priamos' Kinder, u. die anderen Troer werden froh sein im Herzen ..' (Il. 1, 255; über ‚rednerische Steigerungsdreiheit' bei Homer Göbel 31f); Plaut. Cas. 248 ‚bibe es disperde rem'; Ter. heaut. 465 ‚sumat consumat perdat'; Tab. triumph. Acil. Glabr. fr. 3 (FPR p. 56 Baehr.): ‚fundit fugat prosternit maximas legiones' (weitere Beispiele, auch aus griechischen Autoren, bei Leo 15f). – Die Urtümlichkeit solcher dreigliedrigen Wörterverbindungen beweisen neben den zahlreichen Belegen aus der lebendigen Volkssprache einige alte Formeln, wie sie

sich etwa in den Verhandlungen der Fetialen bei Liv. 1, 32 finden: rerum litium causarum .., quas res nec dederunt nec solverunt nec fecerunt, quas res dari fieri solvi oportuit ..; censuit consensit conscivit. Varro l. l. 6, 30: do dico addico; ebd. 7, 8: conregione conspicione cortumione; CLE 3, 1: ductu auspicio imperioque (vgl. Plaut. Amph. 196); Plaut. Poen. 48: eius nunc regiones limites confinia determinabo. – Besonders deutlich wird die Gewohnheit, eine Gesamtheit durch drei Teile zu umfassen, bei Plaut. cist. 512: at ita me di deaeque superi atque inferi et medioxumi (dazu Leo 13: ‚propter numerum additis qui nusquam sunt'; über die verschiedenen Deutungen dieser dritten Gruppe im Altertum s. im ThesLL unter medioximus 1). Man vergleiche hiermit ebd. 522: di omnes, magni minuti et etiam patellarii. Der ursprüngliche Ganzheitscharakter der Drei hat sich zwar im sprachlichen Ausdruck lange gehalten (vgl. oben 293), gehört aber nicht mehr dem bewußten Gedankenkreis an (das beweist die gelegentliche Bezeichnung einer geringen Summe durch die Drei; so etwa Plaut. trin. 963: tribus verbis te volo; weitere Belege b. E. Schwartz, Das Geschichtswerk des Thukydides [1919] 138_1). So erscheint es zweckmäßig, durch eine Hinzufügung den Gedanken des Umfassenden deutlich herauszuheben (s. auch id. Amph. 1055: omnia, mare terra caelum; Cic. ep. 5, 8: de omnibus, minimis maximis mediocribus rebus). Häufig bildet der Allgemeinbegriff die abschließende Zusammenfassung, etwa Lucil. 1113: armamenta tamen, malum, vela, omnia servo; Plato Phaedr. 246 D: τὸ δὲ θεῖον καλὸν σοφὸν ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον. Schon an Stelle eines dritten Teilbegriffs findet sich der zusammenfassende Ausdruck besonders bei Tacitus öfters, wie zB. ann. 8, 57: equi viri cuncta viva; 15, 19: gratiam honores cuncta prompta . . haberent. Weitere Belege für die genannten Möglichkeiten bietet Leo 18f. Zur Verwendung dieser Triaden in der Rhetorik vgl. unten b 2 am Schluß.

2. Freiere Zusammenstellungen. Beliebt war die Zusammenfassung dreier Sachkategorien in Sprichwörtern, wie etwa ‚tria mala aeque nocent, sterilitas, morbus, vicinus' (Otto, Sprichw. 208). Auch bei den Griechen waren τρία κακά sprichwörtlich: Menand. fr. 735 Koerte (mit weiteren Stellenangaben; dazu Suid. 4, 1262: τρία κάππα κάκιστα· Καππαδοκία, Κρήτη καὶ Κιλικία; vgl. auch oben 284). Eine Menge derartiger Triaden finden sich im griphus ternarii des Ausonius. Beispiele aus dem Mittelalter u. der neueren Zeit, auch aus den Sprachen der Naturvölker, u. Lit. hierüber bei Weinreich, Trisk. Stud. 57_4. Wie geläufig überhaupt die Zusammenstellung dreier Wörter in der Umgangssprache war, beweist das von H. Sjoegren aus Plautus u. Terenz gesammelte Material (De particulis copulativis apud Pl. et Ter. [1900] 133ff; ‚plane enim contra comici sermonis naturam loquendi genus frequenter usurparetur, nisi inter elementa vivae et cottidianae dictionis fuisset', Leo 22). Beispiele aus der griech. Komödie bei Leo 8f. – Einige der unter a aufgeführten Beispiele bezeugen schon das Vorkommen der Trikolie als eines bewußt angewandten Stilmittels in der Literatur. Vgl. dazu Göbel; W. v. der Brelie, Dictione trimembri quomodo Graeci, imprimis tragici, usi sint, Diss. Gött. (1911); Leo 7 mit vielen Beispielen aus Polybios; E. Norden, De Minucii Felicis aetate et genere dicendi (1897) 35ff mit reichem Material aus griechischen u. lateinischen Autoren. Über die Wirkung, die man durch die Zusammenstellung dreier Begriffe zu erreichen suchte, spricht der Autor π. ὕψους 20; weitere antike Zeugnisse bei Norden aO. 35f. In welchem Maße die Rhetorik dieses Stilmittel gebraucht oder auch mißbraucht hat, ersieht man aus dem Tadel Sen. controv. 9, 2, 27: quia et in tricolis et in omnibus huius generis sententiis curamus, ut numerus constet, non curamus an sensus.

c. Strukturelement der Erzählung. In Märchen u. Sagen spielt die Dreizahl eine bedeutende Rolle: drei Söhne, Brüder, Schwestern, drei Wünsche, Fragen, Aufgaben usw. (A. Lehmann, Dreiheit u. dreifache Wiederholung in deutschen Volksmärchen, Diss. Leipz. [1914] mit Ausblicken auf andere Völker). Bei den Griechen ist die Dreiheit als Aufbauprinzip volkstümlicher Erzählung schon für die Zeit vor der Abfassung der Epen als heimisch vorauszusetzen (Göbel 20. 30. 60. 73). In der homerischen Dichtung lassen sich ‚die Typen aller irgendwie mit Dreiheit zusammenhängenden Ausdrucksformen' feststellen (ebd. 1; Materialsammlung von Fr. Stürmer bei E. Drerup, Homer. Poetik 3 [1921] 569ff; dazu Göbel 3/36); hier nur einige Beispiele für verschiedene Formen: Drei Söhne hatte Portheus (Il. 14, 115), ‚Agrios u. Melas, der dritte war Oineus .., der Beste von ihnen' (personale Dreiheit; nacheinander er-

zählende Form [Reihe]; Hervorhebung des Dritten). Drei Männer waren erforderlich, das Lagertor zu schließen, drei, es zu öffnen (Il. 24, 454; personale Dreiheit; zusammenfassende Darstellungsform [Summe]; anaphorischer Ausdruck). Drei Becher nimmt die Amme des Eumaios bei ihrer Flucht mit (Od. 15, 469; Dingdreiheit, Summe). Drei Aufgaben werden Bellerophontes gestellt (Il. 6, 179): Chimaira, Solymer, Amazonen (Handlungsdreiheit, Reihe). Dreimal versucht Odysseus seine Mutter zu umarmen, dreimal entfliegt sie wie ein Traumbild (11, 206; Handlungsdreiheit, Summe). Dreimal greift Diomedes seinen Gegner an, dreimal wird er von Apollo zurückgestoßen; beim vierten Angriff aber fordert ihn der Gott mit furchtbarem Zuruf auf .. (Il. 5, 436ff): ein Beispiel für das von R. M. Meyer (ARW 10 [1907] 89ff) algebraisch als n + 1 formulierte Schema (weitere Beispiele H. Herter, Xenia Bonnensia [1929] 95f; Göbel 1/10. 19f). Mit zahlreichen Belegen erweist W. Aly (Volksmärchen, Sage u. Novelle bei Herodot u. seinen Zeitgenossen [1921] 240) die Dreigliederung als ‚festen Bestandteil aller volkstümlichen Rede‘ (dazu B. Czajkowski: Eos 28 [1925] 87ff). Homerischen Einfluß erkennt Webster (270ff) in der bei Sophokles u. in den Ion-Fragmenten häufigen ‚three form‘. In weiterem Rahmen verfolgt Göbel (37ff) die Weiterentwicklung der homerischen Formen bei Späteren (zur römischen Lit. 38_1). Nicht nur der Aufbau von Einzelszenen, auch die Komposition größerer Abschnitte oder ganzer Gedichte kann von der Dreizahl bestimmt sein. So weist zB. das 5. Buch der Ilias einen triadischen Stufenbau auf (E. Drerup, Das 5. Buch d. Ilias [1913]; zum 22. Buch der Odyssee G. Raddatz: NJb 39 [1917] 601f; für die Tragödie vgl. man W. Kranz, Stasimon [1933] 134; dazu Webster aO.); auf zahlreiche horazische Oden weist Norden hin (Pr. 241f; zum Carmen Saeculare W. Wili, Horaz [Basel 1948] 349ff). Das häufige Vorkommen triadischer Komposition in der volkstümlichen Erzählung läßt die Wurzeln in irrationalen Schichten deutlich werden: ‚das hedonische Gefühl für solche baumeisterliche Kunst‘ (Norden aO. 241) bestimmt schon jene ‚natürliche Rhetorik‘, von der Göbel spricht (25). Ein Einfluß der ‚heiligen‘ Dreizahl auf die Profanerzählung u. -literatur macht sich über Kult u. Magie geltend: dreimalige Anrufungen, dreigeteilte Gebete u. magische Formeln wirkten ein (Göbel 26. 31. 63; Webster 272 m. Anm. 5). Wie stark bei späteren Autoren auch philosophische, besonders pythagoreische Spekulation mitspielte (s. etwa Schmid-Stählin 1, 2, 675 mit weiterer Lit. in Anm. 8), läßt sich natürlich nur an Einzelfällen untersuchen.

B. Jüdisch. I. Gottesvorstellung. Der strenge Monotheismus der Juden schließt Parallelen zu den im ganzen Mittelmeerraum bekannten Göttertriaden aus. Auch von der christl. Lehre der Dreipersönlichkeit Gottes weiß das AT nichts. Manche Stellen sind allerdings von Kirchenvätern u. neueren Theologen als vorbereitende Hinweise auf die Trinität gedeutet worden (dazu M. A. van den Oudenrijn, Gen. 1, 26 u. Grundsätzliches zur trinitarischen Auslegung: Divus Thomas 15 [1937] 145ff). Unter unserem Aspekt ist zu erwähnen Gen. 18, 2: Jahwe besucht in Begleitung zweier Engel Abraham. Sonstige Dreiergruppen gehören dem rein menschlichen Bereich an (vgl. unten III): Abraham, Isaak, Jakob als Stammväter; drei Söhne des Noah (Gen. 5, 32); drei Männer bei Isaak (Gen. 26, 26ff); drei Männer aus jedem Stamme (Jos. 18, 4; Kautzsch 603 erblickt in dieser Zahl den ‚absoluten Ausdruck der Vielheit‘, vgl. oben 293); je drei Töchter (neben sieben Söhnen) des Job vor u. nach der Versuchung (1, 2; 42, 13); seine drei Freunde (2, 11); drei Männer im Feuerofen (Dan. 3, 12ff). – Auch das ‚Heilig, heilig, heilig‘ der Seraphim (Is. 6, 3) ist nicht trinitarisch zu deuten (vgl. unten II).

II. Gottesverehrung. a. Anruf, Segen. Mit dreifacher Anrufung wendet sich Israel an Gott (Gen. 48, 15f). Aus drei Gliedern, die jeweils mit dem Gottesnamen beginnen, besteht der sogenannte Priestersegen (Num. 6, 24ff; ein dreifacher Segen ist auch erwähnt ebd. 24, 10; zu diesen Stellen J. Hehn, Siebenzahl u. Sabbat bei d. Babyloniern u. im AT [1907] 74). Dreimal wird Kanaan verflucht (Gen. 9, 25). – An der dreimaligen Wiederholung erkennt Eli, daß der Ruf an Samuel von Gott kommt (1 Sam. 3, 8). Mit stärkstem Nachdruck droht Jahwe: ‚Trümmer, Trümmer, Trümmer will ich aus der Stadt machen‘ (Ez. 21, 32). Durch den Gesang der Engel (Is. 6, 3) wird Gott als der Allheilige gepriesen; die dreifache Wiederholung des ‚Heilig‘ steigert die Eigenschaft bis zum höchst möglichen Grad (Kautzsch 602; vgl. oben 293). Zahlreiche Beispiele für sprachliche Trigemination u. Trikolie (s. IV a/b), neben den biblischen

Stellen auch reiches Vergleichsgut anderer vorderasiatischer Völker, bietet R. Mayer, Die Dreizahl als Stilmittel in den Schriften der atl. Propheten (1956); vgl. auch B. Stade, Die Dreizahl im AT: ZAW 26 (1906) 124; Belege aus der Mischnah finden sich bei A. Geiger, Die dreimalige Wiederholung eines Ausspruchs: Jüd. Ztschr. f. Wiss. u. Leben 2 (1863) 108ff; an Beispielen zeigt er, daß hier die Wiederholung vor allem als Demonstration gegen abweichende Behauptungen gedacht ist.

b. Riten, Gesetzesvorschriften. Dreimal pflegte Daniel täglich zu beten (Dan. 6, 11; daneben siebenmaliges Gebet am Tage Ps. 119, 164); drei Wochen kasteite er sich (ebd. 10, 2f). Dreitägiges Fasten erwähnt Esth. 4, 16; 2 Macc. 13, 12. Dreimal läßt Elias Wasser über das Opfer gießen (1 Reg. 18, 34), dreimal streckt er sich über das vom Tode zu erweckende Kind (ebd. 17, 21). Ein Opfer dreijähriger Tiere (Kuh, Ziege, Widder) verlangt Jahwe von Abraham (Gen. 15, 9); dreimal alljährlich sollen die Israeliten ein Fest feiern (Ex. 23, 14), ebenso oft sollen alle Männer beim Heiligtum erscheinen (ebd. v. 17). Drei Jahre sollen die Früchte neugepflanzter Bäume nicht verzehrt, im vierten Jahre Gott geweiht werden (Lev. 19, 23). Berührung einer Leiche macht für sieben Tage unrein; eine Reinigung ist am 3. u. 7. Tage vorgeschrieben (Num. 19, 11f; 31, 19). Am Ende jeden dritten Jahres soll der Zehnte des gesamten Ertrages für die Leviten u. die Armen hinterlegt werden (Dtn. 14, 28f). Auf die Aussage zweier oder dreier Zeugen hin soll der Verurteilte getötet werden (ebd. 17, 6). Drei Städte mit Asylrecht sollen eingerichtet werden (ebd. 19, 2ff). – In Vorhof, Heiligtum u. Allerheiligstes ist der Tempel eingeteilt, doch ist in dieser Dreiteilung wohl die Anlehnung an eine allgemein orientalische Sitte zu erblicken (Jeremias, Hdb. 305ff). Die Bedeutung der Dreizahl in jüdischen Totenbräuchen zeigt Freistedt auf (63f).

III. Aufbau der Erzählung. Mit den Worten ‚Land, Land, Land, höre Jahwes Wort' wendet sich Jeremias sehr eindringlich an seine Zuhörer (22, 29); weitere Beispiele für dreifache Wiederholungen im nichtkultischen Bereich finden sich in der oben (IIa) angeführten Literatur. – Neben personalen Dreiergruppen (oben I) kennt das AT die Handlungs- u. Dingdreiheit: dreimal schlägt Bileam die Eselin, die dreimal vor dem Engel ausweicht (Num. 22, 25ff); dreimal schlägt Joas auf die Erde (2 Reg. 13, 18). ‚Dreimal hast du mich betrogen..' (Judc. 16, 15). Von drei Lanzen wird Absalom durchbohrt (2 Sam. 18, 14); unter drei Übeln kann David wählen: dreijährige Hungersnot, dreimonatige Bedrängnis durch den Feind, dreitägige Pest (2 Sam. 24, 13). Von einem Weinstock mit drei Schossen träumt der Mundschenk, von drei Körben der Bäcker (Gen. 40, 10ff). ‚Unter dreien erzittert das Land, ja unter vieren wird es ihm unerträglich..' (Prov. 30, 21; vgl. ebd. v. 29): das Hinzutreten der Überschußzahl läßt die Drei besonders deutlich als Rundzahl hervortreten (zu dem Schema n + 1 vgl. oben 297). Häufig erscheint die Drei bei der Angabe von Fristen u. Zeiten: Gen. 42, 17 (Josephs Brüder drei Tage im Gefängnis); Ex. 2, 2 (Moses als Kind drei Monate verborgen); 10, 22f (drei Tage Finsternis in Ägypten); 15, 22 (drei wasserlose Tage); 19, 16 (Gesetzgebung am dritten Tage); Lev. 25, 21 (für die drei Jahre reicht der Ertrag des von Gott gesegneten Landes); Jos. 1, 11 (‚in drei Tagen' Durchzug durch den Jordan); 2, 16 (drei Tage verbergen sich die Kundschafter); 2 Reg. 2, 17 (dreitägige Suche nach Elias); 2 Sam. 6, 10f (aus Furcht läßt David die Lade drei Monate in einem fremden Hause); 13, 38 (dreijahriges Exil des Absalom in Gesur); 21, 1 (dreijährige Hungersnot); Esra 8, 15 (drei Tage lagern die Heimkehrenden); Esth. 5, 1 (am dritten Tag tritt Esther das Königtum an); Jon. 2, 1 (Jonas drei Tage und Nächte im Walfisch); 3, 3 (drei Tagereisen dauert die Durchquerung der großen Stadt Ninive). Auch bei der Frist für die Lösung des von Simson gestellten Rätsels spielt die Drei (Judc. 14, 14) neben der Sieben (ebd. v. 12) eine Rolle. In einigen dieser Fälle mag die Drei eine Reminiszenz an historische Fakten bedeuten (Kautzsch 601), im ganzen aber zeigt es sich deutlich, daß diese Zahl im AT als Ausdruck einer unbestimmten Mehrheit stehen kann. Daran ist auch zu denken, wenn öfters die Teilung eines angreifenden Heeres in drei Abteilungen erwähnt wird (Beispiele bei Kautzsch 603).

C. Christlich. I. Literatur. a. Neues Testament. Durch dessen Bericht von der Auferstehung Christi am dritten Tage, vor allem aber durch die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes (s. *Trinität) erhielt die Dreizahl im Bewußtsein des Christen besondere Weihe u. Heiligkeit (vgl. unten b 2). Aber auch son-

stige Angaben der ntl. Bücher sind geeignet, diese Bedeutung zu betonen.

1. Dreiergruppen. Drei Gaben werden dem göttlichen Kinde dargeboten (Mt. 2, 11); den verklärten Christus, Moses u. Elias sehen die drei Jünger Petrus, Jakobus u. Johannes (Mt. 17, 1ff; Mc. 9, 2ff; Luc. 9, 28ff); drei Kreuze sind auf Golgotha errichtet (Mt. 27, 38; Mc. 15, 27; Luc. 23, 33; Joh. 19, 18); drei Frauen gehen zum Grabe (Mc. 16, 1; Luc. 24, 10).

2. Dreifache Wiederholung. Dreimal wird der Versucher von Christus abgewiesen (Mt. 4, 1ff); die Verdreifachung unterstreicht das Nachdrückliche u. Entschiedene des Vorgehens Jesu. Die Übertragung des Hirtenamtes an Petrus verdankt der dreimaligen Frage, Antwort u. Beauftragung ihren weihevollen Eindruck (Joh. 21, 15ff; vgl. Stommel 40). Jesus sagt seinen Aposteln dreimal seinen Tod u. die Auferstehung voraus (Mc. 8, 31; 9, 31; 10, 33f). Dreimal verleugnet Petrus den Herrn (Mt. 26, 69ff): die dreifache Wiederholung läßt das Gesagte als abgeschlossen u. unabänderlich erscheinen. Dreimal wird Petrus von der himmlischen Stimme angerufen (Act. 10, 16; 11, 10). Paulus betet dreimal um Befreiung von dem ‚Engel Satans' (2 Cor. 12, 8). Ein dreifaches ‚Wehe' vernimmt der Verfasser der Apokalypse (8, 13); das ‚Heilig, heilig, heilig' der vier Wesen (ebd. 4, 8) ist eine Anlehnung an Jes. 6, 3 (oben 298).

3. Strukturelement der Erzählung. Beispiele hierfür finden sich in den Gleichnissen (Stommel 41): drei Entschuldigungen der zum großen Gastmahl Geladenen (Luc. 14, 18ff); drei Gesandtschaften an die Winzer (Mt. 21, 33ff). Verteilung der Talente an drei Knechte (Mt. 25, 14ff). An drei Beispielen zeigt Christus, daß man dem Bösen nicht widerstehen soll: ‚Wer dich auf die rechte Backe schlägt, dem biete auch die linke dar; dem, der .. dir den Rock nehmen will, biete auch den Mantel; wer dich nötigt, eine Meile weit zu gehen, mit dem gehe zwei' (Mt. 5, 39ff; vgl. auch ebd. 22). – Die Vorliebe des Apostels Paulus für den sprachlichen Dreiklang betont P. Corssen (Sokrates 7 [1919] 26); er zeigt, daß sich der Apostel dabei mitunter sogar stärker ‚durch das Bedürfnis einer wirksamen Klangfülle als durch den Zwang des Gedankens' bestimmen läßt. Zu erwähnen ist besonders die Zusammenstellung der ‚Kardinaltugenden' Glaube, Hoffnung, Liebe (1 Cor. 13, 13; Col. 1, 4f; 1 Thess. 1, 3; Hebr. 10, 22ff; weitere Stellen bei A. Resch, Agrapha = TU NF 15 [1906] nr. 106; s. auch A. Brieger, Die urchristliche Trias Glaube, Hoffnung, Liebe, Diss. Heidelberg [1925]; über die Schwestern Pistis, Elpis, Agape unten II c).

4. Ausdruck einer unbestimmten Mehrheit (vgl. oben 300). Drei Boten schickt der Hausherr im Gleichnis von den bösen Winzern (Mt. 21, 35); vgl. Mt. 18, 20 (zwei oder drei im Namen Jesu Versammelte) u. Joh. 2, 6 (zwei bis drei Maß). An eine ungenaue Angabe ist auch zu denken Act. 11, 11: drei Abgesandte aus Caesarea erscheinen bei Petrus. – Unbestimmten Charakter hat die Drei in manchen Zeitangaben (vgl. die Parallelen im AT oben 300): ‚drei Tage' bezeichnet eine ungefähre Dauer Mt. 15, 32 (Mc. 8, 2); Luc. 2, 46; Act. 9, 9; 28, 7; 28, 17; ebenso ‚drei Wochen' Act. 17, 2; ‚drei Monate' Act. 19, 8; 20, 3; 28, 11 (Luc. 1, 56 ist wohl an eine genaue Angabe zu denken; vgl. ebd. 1, 36); ‚drei Jahre' Luc. 13, 7; 20, 31; Gal. 1, 18. Gleiches gilt von der Ankündigung Jesu, er werde ‚nach drei Tagen' auferstehen (Mt. 26, 61; 27, 63; Mc. 8, 31; 14, 58; 15, 29; Joh. 2, 19ff). Präziser ist dagegen die Angabe, daß er ‚am dritten Tage' auferstehen werde, wobei der Todestag mitgezählt wird (Mt. 16, 21; 17, 22; 20, 19; 27, 64; Mc. 9, 30; 10, 34; Luc. 9, 22; 18, 33; 24, 7. 46; Act. 10, 4; 1 Cor. 15, 4). Pleonastisch wird daraus die unzutreffende Umschreibung ‚drei Tage u. drei Nächte' (Mt. 12, 40).

b. Sonstige Literatur. 1. Griech.-römische Nachwirkungen. Die in der Antike beliebte Steigerung eines Adjektivs durch τρίς (oben 293) bleibt auch in der christl. Zeit geläufig, etwa Euseb. h. e. 8, 13, 13 (τρισμακάριος), Clem. Alex. protr. 10, 89, 3 (ἔθος τρισάθλιον); oft finden sich beide Wörter bei Theodoret v. Cyrus (vgl. Index PG 84, 1142); den häufigen Gebrauch der mit τρίς gebildeten Komposita bei den Hagiographen u. Hymnendichtern erwähnt V. Laurent (ByzZ 48 [1955] 223 in der Besprechung von Deonnas Aufsatz). Theodoret (rel. hist. 9 [PG 82, 1377]) bietet auch ein Beispiel für jene überschwengliche Steigerung, die noch über die Dreizahl hinausgeht (oben 293f): ὁ μακάριος καὶ τρὶς τοῦτο καὶ πολλάκις . . . Πέτρος. – Nach beliebtem Sprachgebrauch (oben 294f) umfaßt Juvencus (1, 486ff) die Gesamtheit der Welt durch drei Teile: ‚Vera loquor, donec caeli terraeque marisque / Interitus veniat,

legis ne littera saltem / .. deerit' (Mt. 5, 18 heißt es nur: ‚bis der Himmel u. die Erde vergehen'). Die gleiche Dreiteilung findet sich PsCyprian. carm. 2, 3 (CSEL 3, 3, 289); Comm. instr. 1, 2, 1 (CSEL 15, 6); 1, 5, 5 (CSEL ebd. 8); 1, 29, 9 (CSEL ebd. 39); vgl. auch Firm. Mat. err. 21, 4. Der Gedanke des Umfassenden ist vorausgeschickt Venant. Fort. c. 11, 2, 3 ‚omnia conspicio simul: aethera, flumina, terram'. Die Fülle der Zeit umfaßt in drei Gliedern der Schluß der Doxologie ‚jetzt u. allezeit u. von Ewigkeit zu Ewigkeit'. ‚In Worten, Werken u. Gedanken', also mit seiner ganzen Person, sucht Theodoret Christus zu verherrlichen (rel. hist. 30 [PG 82, 1496 D]; dieselben Begriffe begegnen im Confiteor der Messe; zu sonstigen Zusammenstellungen dreier Begriffe in der Sprache der Liturgie s. unten II a); die Heiligen bittet er, ihn ‚hinaufzuziehen u. zur Höhe der Tugend zu führen u. mit ihrem Chor zu vereinigen' (ebd.). Eine Steigerung im dritten Glied finden wir etwa bei Origenes (in Ex. hom. 3, 2 [164, 17ff Baehr.]): ‚Marcion quae loquitur, vana sunt; Valentius quae loquitur, vana sunt; et omnes, qui contra creatorem Deum loquuntur, vana sunt quae loquuntur' (s. auch ebd. Zeile 9f: .. claudit aures et avertit auditum et dicit: ‚ego autem sicut surdus non audiebam ..'). Der antiken Tradition folgend, bezeichnet Augustinus die Drei als ‚numerus, quo significatur perfectio' (serm. Domini in monte 1, 61 [PL 34, 1261]). – Dreimal erscheinen Kosmas u. Damian einem Menschen, der Heilung sucht; aber erst die vierte Erscheinung veranlaßt ihn, die Mahnung der Heiligen zu befolgen (vita Cosm. et Dam. p. 31 R.; vgl. ebd. p. 64: in diesem Fall hat schon die dritte Aufforderung Erfolg; zu dem Schema n + 1 oben 297). Als Beispiel für eine personale Dreiergruppe in volkstümlicher Erzählung (Sp. 296f) sei aus späterer Zeit die Legende von den drei Lebenden u. drei Toten angeführt (A. Mayer-Pfannholz, Art. Drei Lebende: LThK 3, 454 mit weiterer Lit.). – Diese wenigen Nachweise scheinen mir zu genügen. All diese Erscheinungen, die zum festen Bestand der antiken Sprachen gehörten, konnten von den Christen ohne Anstoß übernommen werden; sie haben mit dem Gebrauch der Dreizahl im heidn. Kultus entweder nie in Beziehung gestanden oder hatten solche Beziehungen längst verloren (oben 297; über Nachwirkungen der kultischen Dreizahl unten II a; über personale Dreiheiten II c). – Mit einem dreiköpfigen Untier vergleicht Augustinus drei Irrlehren (‚velut tricipitem bestiam'; c. litt. Petil. 1, 27, 29 [CSEL 52, 22, 9f]); dieses der antiken Mythologie (Sp. 278ff) entnommene Bild hat man ihm verübelt: ecce non iam dico tricipitem bestiam errorem vestrum, quia suavissimus verborum emendator es (c. Crescon. 14, 75, 81 [ebd. 579, 21f]). Den Gebrauch derartiger Metaphern rechtfertigt er mit dem Hinweis: nam et deum nostrum scriptura dicit alas habere et sagittas, nec tamen Cupidinem colimus (ebd. 3, 78, 89 [493, 14ff]). – Im Zauber (Sp. 288ff) leben die alten Praktiken in christl. Gewand fort. Auf einem Papyrus mit der Bitte um göttliche Auskunft findet sich dreimaliges + XMΓ (Maria gebiert Christus; PGM christl. P8). Eine Beschwörung beginnt mit dem dreimaligen Anruf ‚Heilige Dreieinigkeit' u. endet mit dreimaligem ‚Herr' (ebd. P16). Eine Ausschmückung des ‚Heilig, heilig, heilig' enthält ein zu Heilungszwecken gebrauchtes Amulett (ebd. O 3): ‚heilig der Gott, den die Cherubim preisen u. anbeten die Engel. Heilig, stark ist er, den verherrlicht der Chor der unkörperlichen Engel, heilig, unsterblich, der erkannt ward in der Krippe der vernunftlosen Tiere'. – Der Verfasser der Didache ermahnt die Gläubigen, jeden ‚Apostel' aufzunehmen wie den Herrn; der Gast aber solle nur einen, im Notfall zwei Tage verweilen; wenn er einen dritten Tag bleibe, so sei er ein ‚Pseudoprophet' (11, 4f; vgl. ebd. 12, 2). Schon bei Plautus heißt es (mil. 741f): Nam hospes nullus tam in amici hospitium devorti potest, Quin, ubi triduom continuom fuerit, iam odiosus siet. Hier ist natürlich nicht an eine Nachwirkung zu denken; beiden Stellen liegt jene Erfahrung zugrunde, die in unserem Sprichwort zum Ausdruck kommt: ‚Dreitägiger Gast ist eine Last.'

2. Eigentlich christliche Gedanken. Die enge Verbindung, in der die Dreizahl zu wichtigen Fakten der Heilsgeschichte steht (oben I a), ließ ihr besondere Bedeutung zukommen. Selbst an solchen Stellen der Bibel, wo die Drei nur ganz beiläufig erwähnt wird, maß man ihr großes Gewicht bei. In der Angabe, die Arche sei dreihundert Ellen lang gewesen (Gen. 6, 15), sieht Origenes einen tiefen Sinn: die Zahl 100, die vollkommene Zahl, sei dreimal gesetzt, um die Rettung durch den dreifaltigen Gott deutlich werden zu lassen (in Gen. hom. 2, 5 [34, 12ff Baehrens]). Bei der

Erklärung von Luc. 1, 56 (Maria blieb drei Monate bei Elisabeth) spricht Ambrosius vom ‚mysticus numerus' (expos. in Luc. 2, 29 [CSEL 22, 3, 56, 12ff]). Unter seinem Namen ist ein Gedicht überliefert, das unter starker Hervorhebung der biblischen Angaben die Bedeutung der Dreizahl im natürlichen u. übernatürlichen Bereich preist (abgedruckt: C. Weyman, Beiträge z. Gesch. d. christl.-latein. Poesie [1926] 44; Weyman bezeichnet dieses Loblied als eine Spielerei von der Art des griphus ternarii numeri des Ausonius [oben 296] u. erklärt es mit gutem Grund für das ‚Machwerk' eines uns unbekannten Autors). – Ein gewisser Olympios wird nach obszöner Verunglimpfung der Trinität schwer gestraft: κρατήσας τῶν ἑαυτοῦ ἀναγκαίων ἔφη· Ἴδε, κἀγὼ Τριάδα ἔχω (Theodor. Lector. h. e. 4 fr. [PG 86, 1, 221/3]): von einem in weiße Gewänder gehüllten Mann wird er mit drei Eimern heißen Wassers überschüttet. Die Dreizahl ist hier zweifellos durch die Trinität bedingt. – Eine große Rolle spielt die Drei in den gnostischen Systemen. Die Sethianer lehren, das All habe drei gesonderte Prinzipien, von denen jedes unendliche Kräfte habe, das Licht oben, das Dunkel unten u. dazwischen das unvermischte Pneuma (Hippolyt. ref. 5, 19f; 10, 11). Die Peraten reden von drei Göttern, drei Logoi, drei Gedanken, drei Menschen, aber in monistischem Sinne (ref. 5, 12; 10, 10). Justinus kennt drei unerzeugte Prinzipien des Alls, zwei männliche u. ein weibliches (ref. 5, 26; 10, 15). Über diese u. ähnliche gnostische Versuche, spekulativ mit der christlichen Verkündigung von der Göttlichkeit des Vaters, des Sohnes u. des Hl. Geistes fertig zu werden, vgl. *Gnosis, *Trinität. – In dem von einem Christen bearbeiteten Physiologus, einem Buch, das von der Kirche frühzeitig sanktioniert u. zur Belehrung u. Erbauung verwandt worden ist, ist in die Erzählungen der Quelle häufig die Dreizahl eingefügt worden (M. Wellmann: Philol Suppl 22, 1 [1930] 5). So ließ sich die Geschichte von der Erweckung des schlafenden jungen Löwen (1) nach dem Zusatz ‚am dritten Tage' auf die Auferstehung Christi deuten; ähnlich 4. 7. 16. 46. Eine Allegorie auf die Trinität enthält 6 (zu allen Stellen viele Belege für Nachwirkungen bei späteren christl. Schriftstellern in der Ausgabe von F. Sbordone [1936]). – Bei der Erwähnung der Dreizahl in Märtyrerakten ist es schwer zu entscheiden, ob hier wirkliche Geschehnisse historisch genau wiedergegeben werden oder ob die fromme Legende durch diese Zahl Verbindungen zur Erlösungsgeschichte herzustellen suchte. Petronilla verlangt von ihrem Bewerber Flaccus drei Tage Aufschub u. stirbt am dritten Tage (Acta Nerei etc. 15 [TU 1, 2, 14f Achelis]; 6. 3 [66]). Victorinus leidet drei Tage; er wird je drei Stunden köpflings aufgehängt (ebd. 20 [19, 18 Achelis]). Dreimal beteuert Lukianos: ‚Ich bin ein Christ' (ASS Jan. 1, 361; Joh. Chrys. in s. Lucian. hom. 3 [PG 50, 524]); Hirzel (82_4) sieht hierin ‚eine Art Gegenstück' zu der dreimaligen Verleugnung Christi durch Petrus. Dreimal empfiehlt der Säulenheilige Symeon das Volk dem Herrn (V. Symeonis 126 [TU 3, 2, 4 [1908] 171, 13ff Hilgenfeld]).

II. Liturgie und Frömmigkeit. a. Sprache der Liturgie. Für dreimalige Wiederholungen von Anrufungen, Gebeten und Versicherungen, sowie für dreigliedrige Formeln gibt es in der Liturgie der Kirche zahllose Beispiele (hierzu besonders Stommel 35ff). Manche der im folgenden gebotenen Beispiele gehören nicht der altchristlichen Zeit an; sie sind angeführt, um die über das Altertum hinaus fortlebende, zu Neubildungen fähige Kraft der Dreizahl aufzuweisen (für die der Messe entnommenen Beispiele finden sich Nachweise der ältesten Zeugnisse bei J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia [1948] Reg.). – Der Text kann in unveränderter Form dreimal wiederholt werden, wie etwa beim Domine, non sum dignus.. Eine dreifache Abrenuntiation an den Teufel u. eine dreimalige Zusage an Gott enthält das heutige kath. Taufzeremoniell (vgl. oben Bd. 1, 560); dieser Ritus ist bereits um 200 nC. nachweisbar (F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze [1918] 27); weitere Belege Drews, Art. Taufe: Herzog-H., RE 19, 433ff. Mit der dreimaligen Doxologie ‚Denn dir gebührt Ehre u. Anbetung bis in alle Ewigkeit' schließt ein alter Hymnus (P. Maas, Frühbyzant. Kirchenpoesie 1^2 = KlT 52/3); weitere Beispiele bei Dölger, 99_2. Selbst da, wo die Liturgie nicht trigeminiert, ‚kann die hohe Tonkunst eine affektbetonte Triplikation in großartiger Intuition schaffen' (Weinreich, Tr. St. 206): in Beethovens Missa sollemnis singt der ganze Chor bei ‚cuius regni non erit finis' dreimal unisono non, non, non. – Eine nachdrücklichere Steigerung wird erzielt durch die Erhöhung der Tonlage bei der Wiederholung; so etwa beim Ecce lignum crucis am Karfreitag oder beim Lumen Christi nach der Feuer-

weihe am Ostersamstag. Steigernd wirkt auch die Erweiterung der Wiederholung, wie beim Mea culpa der Messe; schon die zweite Stufe ist erweitert in den Anrufungen der Litanei bei der Weihe eines Subdiakons, Diakons, Priesters u. Bischofs. Ein Wechsel des Ausdrucks vermag dem dritten Glied besonderes Gewicht zu verleihen: Haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata im Canon der Messe (weitere Beispiele zu allen angeführten Formen bei Stommel 38ff; s. auch Usener 3). – Neben den schon aufgezeigten Wurzeln, aus denen die sakrale als Sonderform der allgemeinen sprachlichen Trigemination erwächst (oben 292f), lassen sich für die Häufigkeit dreifacher Wiederholungen in der christl. Liturgie noch weitere Gründe anführen. Eine gewisse Hartnäckigkeit für das Bittgebet empfiehlt Christus selbst (Lc. 11, 5ff); manche Stellen des AT mochten die Dreizahl hierfür nahelegen. Auch griech.-römische Kultpraktiken leben in den dreigliedrigen Formen des christl. Gottesdienstes fort; das zeigt Dölger an Beispielen (93ff). Die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes hat zwar bei der Entstehung der Triplikationen nicht Pate gestanden, gab ihnen aber nachträglich eine neue, starke Begründung (Stommel 36f): manche dieser liturgischen Formen ließen sich sogar ohne Schwierigkeit auf die drei Personen Gottes ausdeuten (so etwa das Kyrie u. das Sanctus der Messe).

b. Riten. Als liturgisches Stilprinzip findet die Verdreifachung der Handlung schon früh in den christl. Kult Eingang. ‚Ternarius numerus in multis sacramentis maxime excellit' sagt Augustinus (ep. 55, 33 [CSEL 34, 208, 6]). Dreimaliges Anhauchen deutet in der heutigen kath. Taufe das Kommen des Hl. Geistes an; dreimal, im Namen der Dreifaltigkeit, wird der Täufling mit Wasser benetzt (in altchr. Zeit überspült oder untergetaucht; Belege bei Drews aO. 428ff). Die dreifache Wiederholung ließ sich auch auf den dreitägigen Tod Christi deuten (so Faust. Rei. spir. s. 25 [CSEL 21, 145, 14ff]). Usener will das dreimalige Untertauchen u. damit die Entstehung der trinitarischen Taufformel aus der ‚im Altertum fest eingewurzelten Vorstellung' erklären, daß gerade für lustrale Handlungen die Dreizahl unerläßlich sei (40ff). Doch schon die von ihm angeführte Persiusstelle (2, 16: bis terque = ‚öfters'; s. oben 286) läßt angesichts des nicht sehr reichhaltigen Belegmaterials die Fragwürdigkeit seiner Theorie erkennen (s. *Taufe). In gewissen Fällen verlangte die alte Kirche, doch wohl nur mancherorts, bei der Taufe die Anwesenheit von drei Zeugen (hierzu F. J. Dölger, ACh 3 [1932] 275f; H. Herter, Art. Dirne: oben Bd. 3, 1208). Bei der Beerdigung wirft der Priester dreimal Erde hinab u. segnet den Sarg dreimal mit dem Schaft des Kreuzes. Die Kirche hat von den in heidnischer Zeit für die Gedächtnisfeiern nach dem Begräbnis üblichen Tagen (oben 287) den *dritten u. neunten* Tag bewahrt, den dreißigsten zT. durch den vierzigsten ersetzt (E. Lucius, Anfänge d. christl. Heiligenkults [1904] 26f; Freistedt [Reg. s. v. Totengedächtnistage]). – An drei Sonn- oder Festtagen läßt die Kirche eine bevorstehende Trauung verkünden. Beispiele für dreimalige Flurumgänge bietet Knuchel in großer Zahl (75ff). Vom frommen Landvolk werden die drei ersten, noch häufiger die drei letzten Ähren (auch gelegentlich neun) unter Anrufung der drei heiligsten Namen geschnitten u. im Herrgottswinkel aufbewahrt (vgl. W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1 [1875] 209f).

c. Dreiergruppen von Heiligen. Größte Bedeutung vor allem in der Frömmigkeit des Volkes hat die Dreiheit der hl. Familie erlangt. Von einer ‚trinitarischen Neubildung' (Usener 46) kann keine Rede sein (auch seine Bezeichnung ‚Dreieinheit' ist nicht angebracht, vgl. oben 280f); die Dreiheit der hl. Familie ist im NT gegeben, allerdings ist diese Trias im Laufe der Jahrhunderte stärker in den Mittelpunkt der Verehrung getreten u. damit auch dem Pflegevater Joseph eine größere Hervorhebung zuteil geworden, als es in der Bibel der Fall ist. Da die Dreiheit Vater, Mutter, Kind weder im AT, noch in der griech.-römischen Antike heimisch ist (oben 274f), ist an eine außerchristliche Beeinflussung schwerlich zu denken. – Die Dreizahl der ‚Magoi' ist in der Tradition des Abendlandes fast unbestritten (über gelegentliche Annahme der Zwölfzahl, etwa durch Petrus Abälard, vgl. Weinreich, Tr. St. 76; dort auch weitere Lit.). Bestimmend hierfür dürfte die von Matthäus überlieferte Zahl der Gaben (s. I a 1) gewesen sein. Die noch heute vielerorts über den Türen in Haus und Hof angeschriebenen Abkürzungen der Namen Caspar, Melchior, Balthasar beweisen, wie nahe die ‚Hl. Drei Könige' dem Herzen des Volkes stehen. – Weite Verbreitung, vor allem im christl. Orient, fand die Verehrung der hl.

Jungfrauen Pistis, Elpis, Agape (Fides, Spes, Caritas), der Töchter der Sophia (Sapientia). ‚Nomina ipsa .. appellativa potius quam propria dicenda videntur' (ASS Aug 1, 16ff). J. Freudenberg (BonnJb 52 [1872] 121) sieht ihre Entstehung in einer frommen Legende, die die paulinischen Kardinaltugenden (oben I a 3) in drei Jungfrauen aus historischer Zeit umgeschaffen habe. Durch Reliquientranslationen hat im MA die Verehrung dieser Jungfrauen auch in Süd- u. Westdeutschland Eingang gefunden. Hier traten sie neben die aus dem Gefolge der hl. Ursula stammenden Jungfrauen Einbetta, Worbetta u. Wilbetta, wurden gelegentlich mit diesen sogar gleichgesetzt (Freudenberg 123). Von kirchlicher Seite wurde die Verehrung dieser Dreiergruppen gefördert; dabei mag der Wunsch bestimmend gewesen sein, die im Volk immer noch lebendigen Reminiszenzen an die heidnischen ‚Matronen' (s. oben 273f) zurückzudrängen u. dem Kultus der ‚hl. Schwestern' ein durchaus christliches Gepräge zu geben (Belege u. weitere Lit. b. Freudenberg 123ff). Zur Verehrung der drei Frauen am Grabe, der ‚drei Marien', ist noch Ihm (74) zu vergleichen. Usener (11) führt neben den genannten Dreiergruppen die in Bithynien verehrten Schwestern Agape, Theophila u. Domna (PG 116, 1037f) als Beispiel einer ‚christlich umgebildeten Trias von Göttinnen' an; nähere Erklärungen dazu gibt er nicht. Selbst wenn man ihm darin folgen wollte, müßte angesichts der Möglichkeiten, die die christl. Heiligenverehrung zu solchen ‚Umbildungen' geboten hätte, der heidnische Einfluß als außerordentlich gering bezeichnet werden. Aus späterer Zeit kenne ich nur noch die Dreiergruppen der sog. ‚Elenden Heiligen' (von Etting b. Ingolstadt: Archan, Haindrit, Gardan, u. von Griesstetten [Oberpf.]: Marinus, Vimius, Zimius).

W. Deonna, Trois, superlatif absolu: Antiquité Classique 23 (1954) 403/28. – H. Diels, Sibyllinische Blätter (1890). – F. J. Dölger, Sol salutis[2] (1925). – S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer (Kristiania 1915). – E. Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage u. ihre Beziehung zum Jenseitsglauben u. Totenkultus der Antike = Liturgiegeschichtliche Quellen u. Forschungen 24 (1928). – Fr. Göbel, Formen u. Formeln der epischen Dreiheit in der griech. Literatur = Tüb. Beiträge 26 (1935). – B. Hemberg, ΤΡΙΠΑΤΩΡ u. ΤΡΙΣΗΡΩΣ: Eranos 52 (1954) 172/90. – R. Hirzel, Der Eid (1902). – M. Ihm, Der Mütter- oder Matronenkultus: BonnJb 83 (1887) 1ff. – E. Kautzsch, Zahlen bei den Hebräern: RE f. prot. Theol. u. Kirche 21 (1908) 598/607. – W. Kirfel, Die dreiköpfige Gottheit (1948). E. F. Knuchel, Die Umwandlung in Kult, Magie u. Rechtsbrauch = Schriften d. Schweiz. Ges. f. Volkskunde 15 (1919). – W. Kroll, Antiker Aberglaube (1897). – E. B. Lease, The Number three, mysterious, mystic, magic: ClassPhilol 14 (1919). – Fr. Leo, Analecta Plautina 3 (1906). – E. Norden, Agnostos Theos (1913); Aus altrömischen Priesterbüchern (1939). – E. Peterson, Εἷς θεός (1926). – O. Rühle, Zahlen: RGG 5, 2063ff. – J. L. Seifert, Sinndeutung des Mythos (Wien 1954). – E. Stommel, Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe = Theophaneia 5 (1950). – E. Tavenner, Three as a Magic Number in Latin Literature: Transactions and Proceedings of the Amer. Philol. Association 47 (1916) 117/143. – H. Usener, Dreiheit: RhMus 58 (1903) 1ff. – T. B. L. Webster, Sophocles and Ion of Chios: Hermes 71 (1936) 263ff. – O. Weinreich, Trigemination als sakrale Stilform: Studi e materiali 4 (1928); Triskaidekadische Studien = RVV 16, 1 (1916).

R. Mehrlein.

Dreieck.

A. Nichtchristlich. Die ältesten griech. Spekulationen über das D. sind mit dem Namen des Pythagoras verknüpft u. werden in der pythagoreischen Schule tradiert. Ein aus Zeilen von 1, 2, 3, 4 Punkten gebildetes D., dessen Seiten also aus je vier Punkten bestehen, ergibt als Summe der Punkte die Zahl zehn. Die Zahl vier, bei der die Pythagoreer schwören, ist die Grundlage der Zahl zehn, wenn die Zahl vier in der beschriebenen D.-Form dargestellt wird (Diels, VS 1, 400. 454f; ebd. Index s. v. τρίγωνον; F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze [1918] 90/2). Das D. gilt nicht nur als geometrisches u. arithmetisches, sondern auch als kosmisches Prinzip; der sizilische Pythagoreer Petron lehrte, es gebe 183 Welten, die zu je 60 in den drei Seiten u. zu je einer Welt in den drei Ecken eines gleichseitigen D. angeordnet seien (Diels, VS 1, 160). In Platos Timaeus (53/5) werden pythagoreische D.-Spekulationen weitergeführt: verschiedene Arten von D.-Flächen sind die Grundbausteine der unbelebten u. belebten Welt u. bestimmen Werden u. Vergehen. Xenokrates sieht im gleichseitigen D. das Symbol für die Gottheit, im ungleichseitigen D. das für die Sterblichen u. im gleichschenkligen D. das für die Dämonen (Plutarch. def. orac. 31). Auch einzelnen Gottheiten ist das

D. heilig: dem Hades, Dionysos u. Ares; die Pythagoreer deuten das gleichseitige D. auf ‚die aus dem Scheitel geborene Athene u. Tritogeneia‘ (Plutarch. Isid. 30. 75; Dölger ACh 2 [1930] 105; 5 [1936] 186). Das rechtwinklige D. mit dem Seitenverhältnis 3 : 4 : 5 ist mit seiner senkrechten Kathete Symbol des Männlichen (Vater, Osiris, Idee), mit seiner Basiskathete Symbol des Weiblichen (Mutter, Isis, Materie) u. mit seiner Hypothenuse Symbol des aus beiden Erzeugten (Sohn, Horus, sichtbare Welt). Die platonische Deutung ist natürlich eine gelehrte Konstruktion (Plutarch. Isid. 56; vgl. Th. Hopfner, Plutarch über Isis u. Osiris [Prag 1941] 2, 233/40); aber auch als Symbol der göttlichen Dreiheit Osiris, Isis, Horus ist das von Plutarch beschriebene D. durch monumentale Zeugnisse bisher nicht nachweisbar. Die wissenschaftliche Begründung für das D. als kosmisches Prinzip ist ein nachträglicher Versuch; denn bereits seit der Steinzeit ist das D. ein chiffreartiges Bild des weiblichen Aidoions; so ist es verständlich, daß das D. als Sexualsymbol Hinweis auf den Urgrund alles Seins sein soll. Da der griech. Buchstabe Delta (Δ) die Form des D. hat, kann alles, was für das D. gilt, auch auf das Delta übertragen werden. So wird das Delta gleichbedeutend mit dem weiblichen Aidoion (Aristoph. Lysistr. 151; Eus. praep. ev. 3, 7; Dornseiff 21f; vgl. Dölger, ACh 2 [1930] 106; Stuhlfauth 5f). Das dreieckige Delta als Buchstabe u. Zahlzeichen (vier) vermittelt den Übergang des D. in die Buchstaben- u. Zahlensymbolik. Das Delta als Sexualsymbol liefert dem Gnostiker Markos die Grundlage seiner Buchstabensymbolik (vgl. Dornseiff 128f): das Delta ist ihm der unermeßliche Urgrund, aus dem unbegrenzt vieles hervorgehen kann (Iren. haer. 1, 14, 2). Als kosmisches u. sexuelles Symbol hat das D. apotropäische Kraft; deswegen wird das Grab Adams mit einem dreieckigen Siegel verschlossen (V. Adae 42 [2, 527 Kautzsch]). Vor allem aber wird das D. in der Magie benützt. Ein Papyrus in Oslo sieht als Schriftträger für eine magische Formel eine dreieckige Scherbe vor (S. Eitrem, Papyri Osloenses 1 [1925] 13 = PGM XXXVI 256). Ein einem Quadrat eingefügtes D. dient in einem Zauberpapyrus des Brit. Museums zum Liebeszauber (PGM VII 215/7 mit Taf. 1, 1). Zwei ägyptische Amulettsteine, jetzt im Brit. Museum bzw. in der Berliner Sammlung Lubowski, sowie ein aus Pergamon stammendes bronzenes Zaubertischchen, jetzt im Alten Museum in Berlin, zeigen nicht nur D -Form, sondern fügen dem D. auch das Bild einer Gottheit in drei Gestalten ein (Stuhlfauth 14/6 m. Abb. u. Lit.). Dagegen läßt sich nicht entscheiden, ob die beim Buchstabenschwindezauber entstehenden D. als solche beabsichtigt sind u. neben dem Schwindezauber ihre eigene Bedeutung haben (Stuhlfauth 10/3).

B. Christlich. Das D. als Sexualsymbol u. Zauberzeichen mußte von vornherein eine christliche Verwendung des D. erschweren. Als Figur findet sich das D. auf wenigen christlichen Grabplatten des 4. u. 5. Jh.; doch scheint es nur ornamental gebraucht zu sein (Einzelheiten Stuhlfauth 16f). Die Deutung des Delta beim Gnostiker Markos wurde mit der ganzen gnostischen Buchstaben- u. Zahlenspielerei abgelehnt. Die Manichäer wollten D. u. Trinität in Zusammenhang bringen: Das Sonnenlicht komme durch ein dreieckiges Himmelsfenster zu uns; der Vater wohne im Lichte, die Kraft des Sohnes sei in der Sonne, seine Weisheit im Monde, der Hl. Geist sei in der Luft. Augustinus wendet sich schärfstens gegen diese trinitarische D.-Spekulation u. hält das D. bis in das MA hinein der abendländischen Symbolik fern (c. Faust. 20, 6; vgl. A. Adam, Texte zum Manichäismus = Kl. Texte 175 [1954] 64). Im Osten wird vom Verfasser des koptischen Werkes ‚Über die Mysterien der griechischen Buchstaben‘, das dem Klostergründer Sabas († 532) zugeschrieben wird, eine christl. Deutung des Delta versucht, bei der die alten Traditionen noch erkennbar sind: das Delta weist hin auf die Schöpfung, die Trinität, die sechs Schöpfungstage u. als Zahlzeichen auf die vier Elemente u. andere Tetraden (Dornseiff 22; Stuhlfauth 18). Die auf Brotstempeln der byzantinischen Kirche neben der Inschrift vorhandenen kleinen D. haben für sich selbst keine Bedeutung, sondern sind zum größten Teil nur die Elemente, aus denen ursprünglich die beiden Buchstaben A u. Ω zusammengesetzt waren (G. Stuhlfauth: ByzZ 40 [1940] 76f). Im Westen wird der Widerstand Augustinus gegen eine christl. Deutung des D. erst im 11. Jh. beiseitegeschoben: in einer Miniatur des Uta-Evangeliars ist die Hand Gottes in ein goldenes D. gezeichnet u. durch Beischriften auf Gottes Schöpfermacht gedeutet (G. Swarzenski, Die Regensburger

Buchmalerei des 10. u. 11. Jh. [1901] 91f u. Taf. 12; Stuhlfauth Taf. 3, 8). Eine trinitarische Ausdeutung ist auch hier noch nicht versucht. Zur Erläuterung dieser Darstellungen ist, neben den Beischriften des Uta-Kodex, Joh. Beleth rat. div. offic. 44 (PL 202, 53) nützlich: ‚Per delta (Δ) circulariter clausum divina figuratur natura, quae nec principium nec finem habuit' (vor 1165 geschrieben). Erst seit dem 15. Jh. verbindet sich mit dem D. auch das Haupt Gottes (Nimbus), dann der Name Gottes u. zuletzt das Auge Gottes (Stuhlfauth 21/7; Teufel 406f; Feldbusch). Seit der gleichen Zeit scheint sich ganz allmählich an das D. die Trinitätssymbolik zu heften (Material auch bei W. Braunfels, Die hl. Dreifaltigkeit [1954] X/XV, der aber die trinitarische Symbolik des D. irrig mit dem Uta-Kodex einsetzen läßt).

F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik u. Magie[2] (1925). – H. Feldbusch, Art. Dreifaltigkeit II: RDK 4, 415. – F. Jacoby, Art. D.: Bächtold-St. 2, 428/30. – G. Stuhlfauth, Das Dreieck, Die Geschichte eines religiösen Symbols (1937). – R. Teufel, Art. D.: RDK 4, 403/14.

A. Stuiber.

Dreizehn.

A. Nichtchristlich. I. Griechen u. Römer. a. Götter- u. Totenkult. Überall, wo die Dreizehn im Kult begegnet, ist sie deutlich als Summe von 12 u. 1 erkennbar, als Erweiterung einer ursprünglichen, allgemein bekannten Zwölfergruppe durch einen hinzutretenden Dreizehnten (zur ‚Überschußzahl' unten Sp. 322f). Eine solche Erweiterung der hesiodeischen Zwölferreihe der Titanen (theog. 133f) findet sich in anderen Theogonien (Ziegler, Art. Theogonie: Roscher, Lex. 5, 1513. 1520. 1528). Vor allem aber war es der Kreis der Zwölfgötter (Weinreich, Zw. 764ff), dem im offiziellen Kult, aber auch in privater Frömmigkeit ein Dreizehnter beigesellt wurde, sei es ein Gott, ein Heros oder ein Herrscher (Ansatz hierzu schon bei Philipp v. Makedonien s. u. c). Über die Erscheinungsformen u. die Verbreitung des dreizehnten Gottes Höfer, Art. ϑεὸς τρισκαιδέκατος: Roscher, Lex. 5, 638; G. Wissowa: Hermes 52 (1917) 100ff (mit wichtigen Nachträgen von O. Weinreich: Roscher, Lex. 6, 843ff); Weinreich, Lykische Zwölfgötter-Reliefs = SbH 1913, 5; ders., Tr. St. (ältere Lit. bei Höfer aO.). – Der Dreizehnte konnte das Haupt oder die Mitte der Zwölf werden, da er ‚in dem jeweiligen Zusammenhang die als wirkend gedachte u. angerufene Macht' war (F. Altheim, Helios u. Heliodor von Emesa = Albae Vigiliae 12 [1942] 51; s. auch Weinreich, Tr. St. 2). Formelhaft ausgedrückt: die Summe 12 + 1 erscheint in der Praxis oft als 1 + 12. Das Schema, das sich hier erst sekundär herausbildet, begegnet bei den Griechen sonst recht selten (etwa Pan u. 12 kleine Πᾶνες: Nonn. 14, 72f); bei anderen Völkern hat es eine viel größere Rolle gespielt (hierzu Böklen 33ff; Wilke 126; Weinreich, Zw. 843; s. auch unten Sp. 318). – Auf ein Beispiel für die Dreizehn im Totenkult macht Fr. Weege aufmerksam (Über die Zahl 13 im altitalischen Volksglauben: Weinreich, Tr. St. 115ff): im 4. u. 3. Jh. vC. pflegten die Osker ihren Toten 13 tönerne Vasen oder Statuetten mit ins Grab zu geben. Weege läßt die Vermutung gelten, man habe dem Toten ein gehäuftes Dutzend mit ins Grab geben wollen, ‚lieber ein Stück zuviel als zu wenig'; für wahrscheinlicher hält er aber eine andere Erklärung: bei der Untersuchung einiger auf dem Friedhof von Capua gefundener Grabstelen (den sog. Jovila-Stelen; Lit. aO. 117_1) kommt er zu dem Ergebnis, daß dieser Friedhof unter den Schutz von Gottheiten des Lichtes gestellt war; den himmlischen Göttern aber kam die ungerade Zahl zu. Wieder ist die Dreizehn deutlich abhängig von der Zwölf, entweder als 12 + 1 oder als nächsthöhere ungerade Zahl.

b. Ausdruck der Fülle. Odysseus erwähnt, daß Laertes ihm einst dreizehn Birn-, zehn Apfel- u. vierzig Feigenbäume geschenkt u. 50 Reihen von Reben in Aussicht gestellt habe (Od. 24, 340f). Durch die Verbindung mit der 10, 40 u. 50 (hierzu Lit. bei Rühle 2068) wird der Charakter der Dreizehn als ‚Rundzahl' deutlich. Unserem umgangssprachlichen ‚Dutzend' vergleichbar ist das griechische τρισκαίδεκα Ausdruck einer unbestimmten Menge oder Zeitdauer. Dreizehn Freier seiner Tochter Hippodameia tötet Oinomaos (Pind. Ol. 1, 79; Thren. fr. 118; Hesiod. fr. 165 R.; Philostr. im. 1, 17, 4), ehe er selbst von Pelops besiegt wird. Ebenfalls dreizehn Freier umwerben Agarista, die Tochter des Kleisthenes von Sikyon (Herodt. 6, 126ff); Hippokleides muß aus ihrem Kreis

ausscheiden. In verächtlichem Sinne wird Theocr. 15, 17 ein ἀνὴρ τρισκαιδεκάπηχυς erwähnt, ein Mann, der damit das Maß der ‚großen u. vierelligen Männer' (Aristoph. vesp. 553) u. sogar die Größe des ‚neunelligen' Achilleus (Lycophr. 860) weit übertrifft (vgl. Theocr. ed. Gow 2² [1952] 271; auf einen Riesen mit dreizehn Ellenbogen in der germanischen Sage weist Wilke 124 hin). Dreizehn Monate lag Ares in einem ehernen Faß gebunden (Il. 5, 387); die gleiche Zeit währte nach Bacchylides (10, 92) das Leiden der Töchter des Proitos (eine Dauer von 10 Jahren gibt Schol. Od. 15, 225 an). Aristophanes spricht im 421 aufgeführten Frieden (989f) von einer schon dreizehn Jahre währenden Sehnsucht nach Frieden. Elmore (436) sieht in dieser Stelle ein Beispiel für die 13 als ‚indefinite number'; van Leeuwen (zur Stelle) gibt zwar den Gebrauch der 13 als ‚numerus rotundus' zu, glaubt aber unter Berücksichtigung der ‚turbae Corcyraicae et Potidaeaticae' hier doch an eine genaue Zeitangabe. Für Elmores Ansicht spricht das auch sonst bei Aristophanes nicht seltene Vorkommen der unbestimmten 13; van Leeuwen selbst verweist zu ran. 49f (‚wir haben 12 oder 13 Schiffe versenkt') auf Plut. 194. 846. 1082f. – Natürlich geht es nicht an, jedesmal, wenn eine Dreizehn begegnet, an eine unbestimmte Angabe zu denken. Diese Warnung gilt für einige der von Elmore (437) angeführten Beispiele. Ohne Zweifel will Herodt. (1, 119) das wirkliche Alter des Sohnes des Harpagos angeben. Ebenso dürfte es sich bei der Notiz des Chares (FGrHist 2, 125, 18), die Kaufsumme für ein Pferd Alexanders habe 13 Talente betragen, um den tatsächlichen Preis handeln (gegen Elmores Annahme einer ‚popular conception of a large sum' schon Postgate, U. Th. 437). Cicero erwähnt 13 fundi des Roscius Amerinus (20; 99); hier an eine unbestimmte Mengenangabe zu denken, ist um so weniger erlaubt, als in der latein. Literatur überhaupt nur an einer einzigen Stelle die Dreizehn deutlich den Charakter der unbestimmten Vielheit trägt: Iuv. 14, 28 (ut non terdeciens respiret). Die Angabe bei Curtius Rufus (10, 2, 30) u. Iustin (12, 11, 8), Alexander habe bei einer Meuterei dreizehn Rädelsführer hinrichten lassen, geht sicher auf eine griech. Quelle zurück; Postgates Behauptung (More U. Th. 443), Arrian gebe die Zahl nicht an, ist falsch: anab. 7, 8, 3 spricht er ebenfalls von ἐς τρεῖς καὶ δέκα. – Die Erweiterung einer seit alter Zeit kanonischen Zwölfzahl (vgl. oben 313 unten 320. 322f) stellt die ‚13. Heraklestat' dar (hierzu Weinreich, Tr. St. 82f).

c. Unglücks- oder Glückszahl. Ein Epigramm aus Lydien (Keil-Premerstein · DenkschrWien 57, 1 [1914] nr. 60) berichtet von der tödlichen Niederlage eines Gladiators im dreizehnten Kampf (dazu O. Weinreich: ARW 18 [1915] 605). Weitere Beispiele für die unheilvolle Bedeutung der Dreizehn bietet Postgate, der am nachdrücklichsten die Idee der ‚Uncanny Thirteen' verficht (dagegen S. Reinach: RevArch 4, 22 [1913] 280f). Einige von Postgates Belegen bedürfen einer genaueren Prüfung. Die Bezeichnung eines Tölpels als ἀνὴρ τρισκαιδεκάπηχυς (s. o. b) leitet sich ab aus der im Volke verbreiteten Anschauung von der Dummheit der Riesen (vgl. Böklen 38), hängt aber nicht unmittelbar mit der Zahl zusammen (die Dreizehn ist eben nur ein Superlativ für das ‚Riesenhafte'). Diodor (16, 92, 5ff) berichtet von einer Prozession, in der man hinter den εἴδωλα der zwölf Götter als dreizehntes das Bild Philipps trug; unmittelbar danach wurde der König ermordet. Die Annahme eines Kausalzusammenhanges zwischen der Dreizehn u. der Ermordung (so vor Postgate auch schon Schultz 121) ist nach der Darstellung Diodors nicht gerechtfertigt: Diodor geht ausführlich auf die αἰτίαι des Königsmordes ein, erwähnt dabei aber den Festzug nicht. Auch Hesiods Warnung, am 13. Tag der ersten Monatshälfte mit der Aussaat zu beginnen (op. 780f), nimmt Postgate für die Unglücksbedeutung in Anspruch; das ist unmöglich wegen der unmittelbar folgenden Worte: ‚sehr geeignet aber ist dieser Tag dazu, Pflanzen in die Erde zu stecken'. Da Pindar Ol. 1, 79 u. Thren. fr. 118 (s. o. b) von Oinomaos ausgeht, liegt auch hier der Gedanke an die unheilvolle Bedeutung der Dreizehn fern: Oinomaos selbst unterliegt ja erst im 14. Kampf. Ex silentio argumentiert Weinreich (Tr. St. 16_1): Wenn die Unglücksbedeutung in der Antike geläufig gewesen wäre, so hätten gewiß Martial u. Statius darauf angespielt, als sie Gedichte machten auf den Tod des schönen Knaben Glaucias, der im 13. Lebensjahr starb (Mart. 6, 28. 29; Stat. silv. 2, 1). Der heutige Aberglauben von der schlimmen Vorbedeutung der dreizehn Personen bei Tisch (vgl. unten Sp. 319f) war im Altertum unbekannt (Strabo 16, 26 p. 783 berichtet sogar von den Nabatäern: ‚sie veranstalten συσσίτια zu

dreizehn Personen'). Geradezu als Glückszahl erscheint die Dreizehn, wenn der gefesselte Prometheus nach einer Weissagung vom 13. Nachkommen aus Ios Geschlecht befreit werden soll (Aesch. Prom. 774). – Zusammenfassend läßt sich sagen, daß sich in der Vorstellung der Griechen die Zahl 13 mit glücklichen wie mit unheilvollen Ereignissen verbinden konnte. Die Beispiele für unheilvolle Dreizehn überwiegen, aber die böse Bedeutung haftete dieser Zahl keineswegs so fest u. allgemein an, wie Postgate es darzustellen versuchte. In der latein. Literatur finden sich weder für die Glücks- noch für die Unglückszahl D. Belege.

II. Andere Völker. Über die Dreizehn als hl. Zahl im Judentum geben die von Feilberg (Ztschr. d. Vereins f. Volkskunde 4 [1894] 383) mitgeteilten Nachweise von Fr. Krauss Aufschluß: die Gnade Gottes wird in dreizehn Ausdrücken gefeiert; die Opfer am Sukkotfeste betrugen am 1. Tage dreizehn junge Stiere; mit 13 Jahren ist der Jude großjährig (vgl. hierzu Strack-B. 2, 146); Maimonides hat 13 Glaubensartikel festgesetzt (vgl. H. Hirschfeld, Art. Creed [Jewish]: ERE 4, 246a); im Heiligtum zu Jerusalem gab es nach der Mischna Schekalim (6, 1) 13 Kassen, 13 Füllhörner, 13 Tische u. 13 Verbeugungen. Hinzuzufügen sind noch die Angaben von Schultz (143_1): die 13 Zahlenfragen der Hagadah, die 13 Leviten Esras, die 13 Amoräer, die im 2. Jh. nC. von R. Iischmael festgesetzten 13 halachischen Schlußarten. – In den altindischen Brahmana findet sich die Auffassung des Jahres u. Jahrgottes als des Dreizehnteiligen, ,indem den 12 Monaten, den Gliedern des Jahr- (u. All-) Gottes, das Ganze (das Jahr) als dreizehntes zugezählt wird' (R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium [1921] 161; eine Nachwirkung dieser Auffassung weist L. Troje auf, Die Dreizehn u. die Zwölf im Traktat Pelliot, Ein Beitrag zu den Grundlagen des Manichäismus [1925] 2). Weitere altindische Belege bietet Wilke (123f); an Beispielen zeigt er (124ff), wie fest die Zahl 13 auch im Glauben anderer indogermanischer Stämme verwurzelt ist u. bis heute als Unglücks-, aber auch als Glückszahl (so vor allem in manchen Volksmärchen) ihren Platz behauptet hat. Beispiele für die Bedeutung der Dreizehn in anderen Kulturkreisen bei Böklen (4) u. Wilke (122f).

B. Christlich. I. Christus u. zwölf Apostel. Aus der großen Schar seiner Jünger wählt Christus zwölf Apostel aus (Mc. 3, 13ff; Lc. 6, 13ff; vgl. Joh. 6, 70). Mit der Festsetzung der Zahl Zwölf erhebt Christus sichtbar seinen Anspruch auf das Volk Israel in allen seinen Teilen: ,am Anfang des Zwölferkreises steht nicht ein willkürlicher Akt Jesu, sondern das Ziel, das ihm durch den heilsgeschichtlichen Inhalt der Zahl Zwölf gegeben ist' (K. H. Rengstorf, Art. δώδεκα: ThWb 2, 326). Diese Anlehnung an die alte Verfassung Israels läßt Weinreich außer acht; für ihn sind ,Hauptgott u. 12 Untergötter oder Helfer, Vater u. 12 Söhne, König u. 12 Mannen, Berater, Tafelgenossen, Forseti u. die 12 Asegen, Teufel u. 12 Menschen, Meister u. 12 Gesellen, Christus u. 12 Apostel, Muttertier u. 12 Junge' u. a. die Haupttypen für ,mythische u. märchenhafte Dreizehn' (Zw. 843). Hier sind, ohne Rücksicht auf ihre Entstehung, Gruppen in eine Reihe gestellt, denen einzig die Gliederung 1 + 12 gemeinsam ist (zu dem Schema oben Sp. 314, unten Sp. 321). Unberücksichtigt bleibt neben anderem, daß einige der angeführten Beispiele ohne Zweifel überhaupt erst dem biblischen Vorbild ihre Entstehung verdanken. An anderer Stelle (Tr. St. 77) führt Weinreich selbst ein solches Beispiel an: die Legende von Nicolaus v. Basel u. seinen 12 Gefährten (den ,13 Gottesfreunden') habe die 12 Apostel zum Vorbild. Aus älterer Zeit seien die zwölf sog. magistri der Manichäer erwähnt, denen ein Dreizehnter als princeps vorstand (Aug. haer. 46 [PL 42, 38]). – Wie im NT nirgends das Wort ,Dreizehn' erscheint, so spielt diese Zahl auch in der altchristl. Literatur keine Rolle: der wesenhafte Unterschied zwischen Christus als Gottessohn auf der einen, den Aposteln als Menschen auf der anderen Seite verbot die Addition, die eine Gleichsetzung bedeutet hätte (auch die Kunst betont mit ihren Mitteln die völlige Verschiedenheit des Einen gegenüber den Zwölfen; hierzu etwa die Ausführungen Weinreichs über die Darstellung Christi im Apostelkollegium auf zwei altchristl. Gemmen, Tr. St. 68ff). Eine Ausnahme macht Ephräm der Syrer in einem Hymnus auf den Epiphanietag: ,Gesiegt hat die Sonne, u. mit den Stufen, die sie heraufstieg, deutete sie ein Geheimnis an. Siehe, zwölf Tage sind es, seitdem sie aufstieg, u. heute ist der dreizehnte Tag, das vollendete Sinnbild des Sohnes u. seiner 12 Apostel' (Epiphaniehymnus 1, 11 [1, 10 Lamy]). Der Grund für die hier vollzogene Addition ist

leicht zu erkennen (hierzu F. J. Dölger, ACh 6 [1950] 36f): Ephräm geht von der antiken Festsetzung der Wintersonnenwende am 25. Dezember, also am Weihnachtstage, aus; der 6. Januar ist demnach der dreizehnte Tag. Die Ausdeutung auf Christus u. die 12 Apostel liegt für Ephräm besonders nahe, da er auch sonst ‚gern mit dem Aufgang des Lichtes als Sinnbild der Erscheinung Jesu spielt' (Dölger aO.). Eine andere Folgerung aus dem Intervall zwischen Weihnachten u. Epiphanie zieht Hermann v. Fritzlar in seinem Heiligenleben (F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jh. 1 [1857] 47): ‚Als das Kind 13 Tage alt war, brachten ihm die Könige ihr Opfer'. Ohne Parallele sind meines Wissens seine weiteren Ausführungen: ‚u. als er 30 Jahre alt war u. 13 Tage, da wurde er getauft. Ein Jahr danach ‚ûffe disen selben tag' machte er Wasser zu Wein. Ein Jahr danach speiste er das Volk in der Wüste ‚.. u. diz geschach allez ûf den drîzenden tag ..' Weinreich glaubt diese Behauptungen, für die das NT keine Anhaltspunkte bietet, mit der ‚Attraktionskraft der Rundzahl' erklären zu können (Tr. St. 75). – In der Kirche S. Apollinare Nuovo in Ravenna sind an jeder Mittelschiffswand über den Fenstern dreizehn neutestamentliche Szenen in Mosaik angebracht. Umstritten ist, ob hier der Zahl Dreizehn eine tiefere Bedeutung zukommt. E. Uehli (Die Mosaiken von Ravenna² [Basel 1939] 51f) glaubt an die Absicht des Auftraggebers, die ‚kosmische' u. ‚historische' Bedeutung dieser Zahl zur Geltung zu bringen (‚kosmische' Bedeutung: Sonne u. Tierkreiszeichen; ‚historische': Jesus u. seine Apostel). G. Bovini (Catalogo della Mostra dei Mosaici con scene christologiche di S. Apoll. N. [Faenza 1957] 17) weist diese Spekulation zurück; die Zahl von je dreizehn Bildern habe sich zufällig aus der Innengliederung der Basilika ergeben. – Die angeführten Beispiele zeigen eine positive Bewertung der Zahl Dreizehn (dafür weitere Belege aus dem MA bei Weinreich, Tr. St. 77). Beispiele für ‚unheilvolle Dreizehn' kenne ich aus der altchristl. Literatur nicht (für das MA Weinreich aO.); im modernen Aberglauben gilt sie durchweg als Unglückszahl. Hier zu erwähnen ist jene superstitiöse Furcht, daß von dreizehn Teilnehmern an einem Mahl einer sterben werde. Diese Vorstellung, die bei fast allen modernen Kulturvölkern verbreitet ist (Nachweise bei Weinreich, Tr. St. 32), leitet sich her aus dem Bericht über das letzte Abendmahl: das schreckliche Ende des Verräters, vielleicht auch den Kreuzestod Christi, brachte volkstümliche Auslegung mit der Zahl der Anwesenden in Zusammenhang (E. Buss, Der Volksaberglaube [1881] 24; S. Lüttich, Über bedeutungsvolle Zahlen, Progr. Domgymn. Naumburg [1891] 39; W. H. Roscher, Die Sieben- u. Neunzahl im Kultus u. Mythus d. Griechen = AbhL 53 [1906] 72_{161}; Weinreich aO.). Böklen (2) kann für seine Behauptung, dieser Aberglaube sei schon vorchristl. Herkunft, keine Nachweise bringen (vgl. oben Sp. 316); der allgemeine Hinweis auf Zeugnisse, die den unheilvollen Charakter der Dreizehn schon in vorchristlicher Zeit belegen, genügt nicht zur Erklärung dieser bestimmten Erscheinungsform.

II. Dreizehnter Apostel. In den ntl. Schriften ist die Bezeichnung ‚Apostel' nicht auf den Kreis der Zwölf beschränkt; neben Paulus, der sich selbst immer wieder ἀπόστολος nennt, werden auch andere urchristliche Missionare so bezeichnet (K. H. Rengstorf, Art. ἀπόστολος: ThWb 1, 422). Konstant bleibt dabei die Zahl der Urapostel (nach dem Ausscheiden des Verräters wird durch die Zuwahl des Matthias die Zwölfzahl wiederhergestellt, Act. 1, 26). Für eine Erweiterung dieses Kreises, für das ‚Hinzutreten eines Dreizehnten' (oben Sp. 315f) findet man im NT keinen Anhaltspunkt, es sei denn, man bringt mit Augustinus (en. in Ps. 86, 4 [PL 37, 1104]) das Pauluswort ‚Wißt ihr nicht, daß wir über Engel richten werden?' (1 Cor. 6, 3) in Verbindung mit der Verheißung Christi ‚Ihr .. werdet .. auf 12 Thronen sitzen, um die 12 Stämme Israels zu richten' (Mt. 19, 28) u. zieht hieraus den Schluß, Paulus selbst habe sich mit seinen Worten dem Kreis der Zwölf als Dreizehnter zugerechnet; für Augustinus erhebt sich die Frage: Si duodecim sellae ibi sunt, non est, ubi sedeat tertius decimus Paulus apostolus, et non erit, quomodo iudicet: et ipse se iudicaturum dixit, non homines tantum, sed et angelos. Neuerdings bezeichnet L. Herrmann Paulus als den dreizehnten Apostel (Le treizième apôtre [Brüssel 1946]). – Kaiser Konstantin bestimmte, daß nach seinem Tode zu beiden Seiten seines Sarkophags je sechs Gedenkstelen der Apostel aufgestellt wurden (J. Vogt, Art. Constantinus, oben Bd. 3, 370), ‚da er vorauswußte, daß sein Leib nach dem Tode .. des Namens der Apostel werde teilhaftig werden' (Euseb. v. Constant. 4, 59). Als ‚dreizehnten Verkünder

des wahren Glaubens' nennt ihn, um 1200, Nikolaos Mesarites (c. 39; zitiert nach A. Heisenberg, Grabeskirche u. Apostelkirche 2 [1908] 82). Der Platz aber in der Mitte zwischen den zwei Apostelgruppen, den Konstantin für die Aufstellung seines Sarkophags festsetzte, war geeignet, ihn nicht als Dreizehnten neben den Zwölfen, sondern als ihren Mittelpunkt erscheinen zu lassen. Heisenberg (aO. 2, 115) folgert: ,.. der erste christl. Kaiser wollte begraben sein wie Christus selber'. Diese Vermutung weist Vogt (aO. 371) als unhaltbar zurück. Wenn dem Kaiser eine solche Absicht nicht unterstellt werden darf, ist ein anderer Grund für seine Anordnung zu suchen. Weinreich sucht nachzuweisen, daß Konstantin im christl. Kult Ersatz für die Apotheose u. göttliche Verehrung gesucht habe, die bisher dem antiken Herrscher zuteil geworden war (Tr. St. 3ff; Zw. 847f; vgl. auch W. Weber, Probleme d. Spätantike [1930] 92; A. Grabar, Martyrium 1 [Paris 1946] 233). Für die Übernahme griechisch-römischen Erbes spricht folgendes: Konstantin ließ seine Grabesstätte als Rundbau errichten; diese Form erinnert an Gebäude, die dem antiken Herrscherkult dienten (Philippeion in Olympia, Augusteion in Pergamon, Pantheon in Rom u.a.; s. Weinreich, Tr. St. 6). Der ,Dreizehnte' (hier der Sarg des Kaisers) als Mittelachse zweier Halbgruppen war in antiken Darstellungen eine geläufige Erscheinung (Weinreich, Lyk. Zwölfgötter-Reliefs = SbH 1913, 5, 7ff. 21. 26ff; ders., Tr. St. 5). Einen wichtigen Hinweis bietet der im 14. Jh. schreibende Xanthopulos Nikephoros Kallistos (h. e. 8, 55 [PG 146, 220C]): an der Stelle, wo Konstantin sein Grabmal errichten ließ, habe sich vorher ein griechischer Zwölfgötteraltar befunden (die Glaubwürdigkeit dieser Notiz erhärtet Weinreich, Zw. 787f). – Eine gewisse Skepsis gegenüber der These Weinreichs zeigt Vogt (aO. 371): ,Die Einreihung des Toten in die Apostelschar konnte an die Aufnahme antiker Herrscher unter die 12 Götter, an den Kult eines 13. Gottes erinnern .. Wenn diese Vorstellung damals noch geläufig war, so hat Constantinus ihr jedenfalls eine christl. Prägung gegeben.' Diese Vorstellung war noch lebendig; Johannes Chrysostomus hätte sonst die Erhebung des Alexander Severus zum 13. Gott nicht als bekannt voraussetzen können (in 2Cor. hom. 26, 4 [PG 61, 580f]). Hingewiesen sei auch auf die von Weber (aO. 68) erwähnte Überlieferung, man habe sich zur Zeit Konstantins an jenes unter Tiberius ausgesprochene, auf Christus zielende Wort erinnert: ,Den ihr jetzt als dreizehnten Gott abgewiesen habt, der wird einst als erster kommen.' – Mit scharfen Worten hatte Clemens v. Alexandrien (protr. 10, 96, 4) Kritik daran geübt, daß man Alexander d. Großen zum 13. Gott erhoben habe. Eine solche Kritik konnte den christl. Kaiser nicht treffen.

C. Zur Entstehung der Bedeutung dieser Zahl. Das oben beigebrachte oder nachgewiesene Material beweist den zwiespältigen Charakter der Dreizehn als Glücks- u. Unglückszahl (,bipolar' nennt sie Weinreich, Tr. St. 16_1). Nicht haltbar erscheint demgegenüber die Ansicht Rühles (2067), der von einer ,noch durchweg guten Bedeutung' der Dreizehn in der jüd. Kabbalah u. in der manichäischen Gnosis ausgehend eine allmähliche Depravation bis zur Stellung als Unglückszahl schlechthin annimmt. Auch die Erklärung A. Wuttkes (Der deutsche Volksaberglaube d. Gegenw.[4] [1925] 90), die Zwölf sei als teilbare Zahl harmonisch u. deshalb glückbringend, die Dreizehn dagegen als unteilbar unharmonisch u. unglückbringend (vgl. auch Meyer, Gesch. 1, 2[7], 588), läßt sich demnach nicht mehr vertreten. Für eine Herleitung der Dreizehn aus der Beobachtung der Mondphasen hat sich, nach Vorgang anderer (Wilke 142), zuletzt Böklen ausgesprochen; gegen diesen rein lunaren Ursprung wendet sich Wilke mit überzeugenden Argumenten (142f). Er selbst glaubt in der Ableitung vom lunisolaren Jahr die Lösung gefunden zu haben (143ff): die Dreizehn bezieht sich dabei auf einen zum Ausgleich des 354tägigen Mondjahres mit dem Sonnenjahr hinzugefügten Schaltmonat. Auch diese Erklärung läuft wieder stark auf die ,Unglückszahl' hinaus. Wilke betont selbst unter Hinweis auf das dem zwölfteiligen Tierkreis als dreizehntes hinzugefügte Bild des Raben (des ,Unglücksraben'), daß die Schaltmonate ebenso wie die Schalttage im allgemeinen als unglückbringend galten (vgl. auch Schultz 121). Den Charakter der Dreizehn als Glückszahl sucht er aus der Funktion der Mondgöttin als Gottheit der Fruchtbarkeit (neben ihrer Eigenschaft als Totengottheit) zu retten (151). – Von der Zwölf als einer wesentlichen Gruppenzahl im Duodezimal- bzw. Sexagesimalsystem geht Weinreich in seiner Erklärung aus (Zw. 843; Tr. St. 28f). Wie ,jede runde, typische oder heilige Zahl'

neigt auch die Zwölf dazu, ‚eine kleine Zugabe, einen Überschuß zu erhalten‘ (vgl. etwa τρὶς καὶ τετράκις, 1000 u. 1 Nacht; weitere Beispiele bei Weinreich: ARW 18 [1915] 602f; zu dieser Zahl mit Überschuß, dem Schema n + 1, J. Grimm, Rechtsaltertümer 1⁴, 298; dann besonders R. M. Meyer: ARW 10 [1907] 89ff). Die Redensart: ‚Hundertmal ist es gelungen, gerade beim 101. Mal geschieht das Unglück‘ zeigt, wie die an u. für sich neutrale Überschußzahl ein negatives Vorzeichen bekommen kann. – Es wäre natürlich zu prüfen, ob in allen Kulturen, wo die Dreizehn Bedeutung hatte, wirklich auch die Zwölf eine ‚runde, typische‘ Zahl war. Für den griech.-röm. Bereich bewährt sich die Theorie; denn hier nimmt die Zwölf diese Stellung ein (Belegmaterial bei Weinreich, Zw. 765ff).

E. Böklen, Die ‚Unglückszahl‘ Dreizehn = Mythol. Bibl. 5, 2 (1913). – J. Elmore, On Aristophanes Peace 990: ClassRev 19 (1905) 436f. – J. P. Postgate, Uncanny Thirteen: ClassRev 19 (1905) 437f; More Uncanny Thirteens: ebd. 20 (1906) 443. – O. Rühle, Art. Zahlen: RGG 5, 2063ff. – W. Schultz, Gesetze der Zahlenverschiebung = Mitteilungen Anthropol. Gesellsch. 40 (1910). – O. Weinreich, Triskaidekadische Studien = RVV 16, 1 (1916); Art. Zwölfgötter: Roscher, Lex. 6, 764ff. – G. Wilke, Die Zahl Dreizehn im Glauben der Indogermanen: Mannus 10 (1918) 121ff. *R. Mehrlein.*

Drohung.

A. Begriff, Terminologie. I. Definition. D. ist die Ankündigung eines Übels, die akustisch durch Geräusche, Laute u. Worte (ἀπειλητήριοι λόγοι [Herodt. 8, 112], die auch schriftlich mitgeteilt werden können) wie auch visuell durch Zeichen u. Gebärden oder auch nur durch drohende Augen (ἀπειλητικὰ ὄμματα [Xenoph. mem. 3, 10, 8]) u. durch Körperbewegungen geschehen kann. Der Zweck der D. ist eine Einflußnahme auf den Bedrohten, die auf die Zukunft sich richtend von der Einschüchterung bis zur deutlich ausgesprochenen Willensbeeinflussung geht; oder sie will, auf Vergangenes Bezug nehmend, dem Bedrohten eine Vergeltung für eine bereits begangene Tat ansagen. – Wir erläutern dies durch Beispiele, die das homerische Epos bietet; denn hier finden sich bereits alle Formen der D. als Verkehrsform, deren sich Menschen wie Götter bedienen, aber auch die unter B besprochenen vier besonderen Erscheinungsformen.

II. D. als Verkehrsform. So kann einfaches Schelten durch eine D. verstärkt zur Einschüchterung dienen wie Od. 18, 10ff in der Streitszene zwischen dem Bettler Iros u dem als Bettler verkleideten Odysseus. Wenn dann (v. 75ff) Iros sich feig zurückziehen will, wird er mit Zwang (ἀνάγκῃ) zum Kampf genötigt u. der Freier Antinoos schilt ihn (ἐνένεπεν: er nennt ihn einen Prahlhans) u. droht ihm, wenn er besiegt werde, ihn zum grausamen Echetos zu schicken, der ihn verstümmeln werde; dadurch soll sein Wille, sich zum Kampf zu stellen, beeinflußt werden. Wenn später (19, 65) die Magd Melantho den Odysseus schilt, so verstärkt sie dies mit der D., ihm ein Stück Holz an den Kopf zu werfen. Um eine Einschüchterung handelt es sich auch bei der D. (ἐπαπειλήσας), mit der Menelaos zum Kampf gegen den Troer Helenos schreitet (Il. 13, 582). Deutlich soll die Willensentscheidung mit Zwang durch eine D. in Il. 8, 379ff herbeigeführt werden, wo Iris der Hera u. der Athena den durch eine D. verstärkten Befehl des Zeus überbringt, sie sollten mit ihrem Wagen zurückkehren, sonst werde er ihn zerschmettern. Auch Achilleus will Il. 9, 682 durch seine D., von Troia abzufahren, einen Druck auf Agamemnon ausüben. Eine Vergeltung wird mit der D. in Il. 1, 161. 181ff. 387ff angesagt, wo Agamemnon dem Achilleus droht, er werde ihm die Briseis als Ersatz dafür nehmen, daß er selbst des Chryses Tochter hatte herausgeben müssen. Natürlich stand nicht immer fest, daß solche D.en in Erfüllung gingen. So sagt Odysseus (Il. 9, 244), er fürchte, daß die Götter die D.en des Hektor (vgl. Il. 14, 45) durchführen würden, u. da solche D.en häufig ausgesprochen wurden, ohne daß sie sich vollendeten, nimmt ἀπειλεῖν die Bedeutung ‚prahlen, sich brüsten‘ an, so Il. 8, 150; 20, 83; Od. 8, 383. So werden auch die Griechen höhnisch von den Troern ‚unersättlich in D.en‘ genannt (Il. 14, 479: ἀπειλάων ἀκόρητοι); u. Menelaos schilt die Griechen ‚Weiber u. Prahler‘ (Il. 7, 96: ἀπειλητῆρες). An der Grenze zwischen D. u. Prahlerei steht ἀπειλή Il. 13, 219. – Den Begriff der D. müssen wir noch abgrenzen gegen die verwandten Begriffe Schelten u. Fluchen u. gegen die gegensätzlichen Begriffe Segnen und Geloben (vgl. *Fluch, *Segnen, *Gelübde).

III. D. u. Schelten. Das *Schelten kann, wie wir bereits sahen, zur Verstärkung mit einer D. verbunden werden. Wenn an ntl. Stellen beim Exorzismus das ἐπιτιμᾶν gegenüber dem Dämon angewandt wird (s. B IV), so handelt es sich hier um ein Schelten, das ja zugleich eine D. sein kann, wie ja an andern Stellen das Bedrohen des Dämons ausdrücklich erwähnt wird. Auf jeden Fall ist ἐπιτιμᾶν bei weitem nicht so scharf wie ἀπειλεῖν. So macht auch Jesus, der selbst gelegentlich einen Scheltenden zurückweist, doch selbst von dieser Ausdrucksweise (ἐπιτιμᾶν) Gebrauch (s. B I), nie aber vom ἀπειλεῖν. Für ἐπιτιμᾶν (Lc. 17, 3) steht an der Parallelstelle Mt. 18, 15 ἐλέγχειν wie auch an der entsprechenden Stelle Lev. 19, 17; noch milder (καταρτίζειν) Gal. 6, 1. In 2 Tim. 4, 2 stehen die Synonyma nebeneinander: ἐλέγχειν, ἐπιτιμᾶν, παρακαλεῖν.

IV. D. bei Fluch u. Eid. Der *Fluch enthält meist auch eine D. Denn der Fluch ist die mündlich oder schriftlich oder auch nur in Gedanken formulierte Anwünschung eines Unheils, das einen Menschen oder eine Sache mit Hilfe einer magischen, dämonischen oder göttlichen Macht treffen soll. Der Fluch greift immer ins Transzendentale über, insofern seine Erfüllung seitens einer transsubjektiven Macht erwartet wird, während die D. die Erfüllung bald durch den Drohenden bald durch eine andere Macht voraussetzt. Der Fluch, soweit er eine D. enthält, wird ausgesprochen gegen den Täter eines bereits begangenen Verbrechens mit Androhung der Strafe zur Vergeltung. So wird Phoinix von seinem Vater verflucht, mit der D., daß er niemals werde Kinder zeugen können, da er die Geliebte des Vaters verführt hatte (Il. 9, 453 ff: κατηρᾶτο, ἐπαραί), so auch Meleagros von seiner Mutter, weil er deren Bruder getötet hatte (Il. 9, 565 ff: ἠρᾶτο, ἀραί). Ebenso verflucht Noah seinen Sohn Ham u. dessen Nachkommen, da er seines Vaters Blöße gesehen hatte (Gen. 9, 25: ἐπικατάρατος), oder Jotham, Gideons Sohn, seinen Bruder Abimelech, u. auch dieser Fluch geht in Erfüllung (Iud. 9, 20, 57: κατάρα). Und ebenso gilt ein solcher Fluch unter Göttern, wie etwa Kronos seinen Sohn Zeus verfluchte, der ihn entthront hatte (Aesch. Prom. 909 ff: ἀρᾶσθαι, ἀρά). – Der Fluch wird angekündigt mit Androhung der Strafe für künftige Verbrechen zur Abschrekkung. So dient er dazu, den Schutz heiliger Orte u. die Erfullung religiöser oder weltlicher Gebote zu gewährleisten, wie häufig in den Leges sacrae. So durfte das Pelargikon in Athen nicht bewohnt werden u. dies Verbot wurde durch einen Fluch verstärkt (Thuc. 2, 17; W. Judeich, Topographie von Athen² [1931] 119). Die βουζύγειοι ἀραί, welche von den aus dem Geschlecht der Buzygen stammenden Priestern ausgesprochen wurden, richteten sich gegen genau bestimmte Vergehen u. Unterlassungen (Diphil. frg. 62 Kock; Schol. Soph. Ant. 255; J. Toepffer, Att. Genealogie [1889] 139; ders.: PW 3, 1095; Nilsson, Gesch. d. gr. Rel. 1, 393). Andere Verfluchungen mit Androhung von Strafen waren zum Schutz der Gräber bestimmt (Stengel, Kultusaltert.³ 83 f; Pfaff: PW 2A, 1622 ff). Dasselbe finden wir bei der exsecratio der Römer, so schon im Zwölftafelgesetz (8, 21) mit der stehenden Formel sacer esto, womit die ‚Friedlosigkeit' angedroht wurde (Pfaff: PW Suppl. 4, 454 ff). Und so verflucht im AT Josua jeden, der die Stadt Jericho wiederaufbaut mit Androhung einer Strafe (Jos. 6, 26), u. auch Paulus (Gal. 1, 8 f) spricht sein ἀνάθημα ἔστω gegen die Irrlehrer aus. – Ein Fluch mit D. kann auch mit dem Abschluß von Verträgen u. mit dem *Eid verbunden sein; in beiden Fällen wird eine Willensbeeinflussung beabsichtigt. So wird Il. 3, 84 ff zwischen Troern u. Griechen ein Bündnis (ὅρκια πιστά) beschworen, das den Krieg durch einen Zweikampf beenden soll. Dabei wird Wein vergossen u. werden Lämmer geschlachtet. So wie der Wein zu Boden fließt, soll das Hirn dessen verspritzen, der das Bündnis bricht. Derselbe Gedanke einer Analogiehandlung findet sich auch bei den Verträgen der Römer, wie etwa Livius 1, 24, 8 berichtet: Der Priester schlägt das Ferkel mit einem Stein tot, u. so soll Iuppiter das römische Volk treffen, wenn es den Vertrag breche. Dann wirft der Priester den silex fort u. verkündet: wenn er wissentlich trüge, solle ihn Iuppiter ausstoßen, wie er den Stein wegwerfe (vgl. Samter: PW 6, 2261 ff; Wissowa: PW 12, 779 ff. – Ebenso wird dem Eid eine Selbstverfluchung beigefügt, also eine D. im Falle des Eidbruchs; Il. 19, 264; Lys. 12, 10; Antiph. 5, 11; Demosth. 23, 67; vgl. R. Hirzel, Der Eid [1902]; Stengel, Kultusalt.³ 82 ff; K. Latte, Heiliges Recht [1920]; ders.: PW 15, 346 ff; Steinwenter: PW 10, 1253 ff).

V. D., Segnen, Geloben. Der Gegensatz des Fluchens u. der D. ist das *Segnen in der Form der Ankündigung oder Verleihung eines

Guten oder Heils mit oder ohne Willensbeeinflussung. Das Gemeinsame von D. u. Segnen ist die Ankündigung. So kann auch beides zugleich verkündet werden. In Soph. Oed. Col. 92f wird Segen fur die Aufnahme des Verbannten u. Fluch für seine Vertreibung ausgesprochen; ähnlich Lc. 10, 8ff; Mt. 10, 11ff; Gen. 27, 29 (ἐπικατάρατος-εὐλογημένος); Ps. Sal. 4, 28f; ausführlich Dtn. 28. – Das Geloben oder das *Gelübde ist die Ankündigung eines Guten mit dem Zweck der Beeinflussung; es unterscheidet sich also von der D. durch das Angekündigte, das dort etwas Gutes, hier etwas Böses ist. So kann im Griechischen das Wort für D. (ἀπειλεῖν) auch im Sinn von Geloben, etwa den Göttern ein Opfer geloben, gebraucht werden: Il. 23, 863. 872: ἑκατόμβην ἠπείλησεν. Ebenso kann mit ἀρᾶσθαι das Anwünschen im guten Sinn (Herodt. 1, 132: ἀρᾶσθαι ἀγαθά), das Geloben eines Opfers (Il. 23, 144), aber auch das Anfluchen im bösen Sinn (Soph. Ant. 427: ἀρὰς κακὰς ἠρᾶτο; Soph. Oed. Col. 952; id. Oed. R. 272) bezeichnet werden.

B. Erscheinungsformen. Je nach dem, der bedroht oder bedroht wird, also je nach dem Subjekt u. dem Objekt der D., lassen sich vier Erscheinungsformen der D. unterscheiden, die wir schon durch Beispiele aus dem homerischen Epos belegen können: D. der Menschen gegen Menschen, der Götter gegen Götter, der Götter gegen Menschen u. der Menschen gegen Götter.

I. Mensch zu Mensch. D. als eine zwischenmenschliche Verkehrsform ist wie auch das Schelten eine häufige Erscheinung bereits im homerischen Epos, wo die Helden öfter davon Gebrauch machen; ἀπειλεῖν u. ἀπειλή (dies bei Homer nur im Plural) sind die üblichen Wörter für D. Bei diesen homerischen D.en, die wir oben bereits kennen gelernt haben, handelt es sich um persönliche Ausbrüche gegen einen Gegner. Das findet sich zu allen Zeiten. Das NT verhält sich ablehnend gegen solche D.en. Zwar ist Saulus vor seiner Bekehrung noch voll von D.en gegen die Jünger (Act. 9, 1: ἀπειλή); später (Eph. 6, 9) läßt er nicht einmal D.en der Herrn gegen ihre Diener zu. Auch von Jesus wird nie das Wort ἀπειλεῖν angewandt, sondern ausdrücklich 1 Petr. 2, 23 gesagt: Jesus, ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀπελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει. Dagegen von dem schwächeren ἐπιτιμᾶν macht er Gebrauch, so Mc. 8, 30; Mt. 16, 20; Lc. 9, 21 seinen Jüngern gegenüber, denen er drohend Schweigen auferlegt. Im gleichen Sinn steht das Verbum auch Lc. 4, 41, während es in dieser Episode Mc. 1, 34 weggelassen ist. Auch das Volk bedroht den Blinden, damit er schweige (Mc. 10, 48; Mt. 20, 31; Lc. 18, 39: ἐπιτιμᾶν). Auch die Jünger ἐπετίμησαν den Kindern, die Jesus segnend berühren sollte (Mc. 10, 13; Mt. 19, 13; Lc. 18, 15). Auch seinem Bruder darf man ἐπιτιμᾶν, wenn er sündigt (Lc. 17, 3; an der entsprechenden Stelle Mt. 18, 15 steht dafür ἐλέγχειν). Über ἐπιτιμᾶν gegenüber den Dämonen s. B IV. Auch an den Stellen des NT, die sich gegen das Fluchen u. Ähnliches richten (Lc. 6, 28; Mt. 5, 22. 44; Rom. 12, 14; 1 Cor. 4, 12; Jac. 3, 9f), wird nie der Ausdruck ἀπειλεῖν gebraucht, sondern einmal (Lc. 6, 28) das auch in der antiken Literatur meist als tadelnswert empfundene ἐπηρεάζειν (Xen. mem. 1, 2, 31; Antiph. 6, 8; Demosth. 18, 12f). Wenn aber Johannes der Täufer seine Drohpredigt (Mt. 3, 7ff; Lc. 3, 7ff) oder Jesus seine Scheltreden gegen Schriftgelehrte u. Pharisäer hält, in denen er auch D.en ausspricht (Mt. 23, 33ff; 24, 2; Lc. 13, 35), so stehen sie in der Fortsetzung der Droh- u. Scheltreden der atl. Propheten. – Gleichzeitig mit den älteren von ihnen gab bereits Hesiod eine solche Verkündigung. In dem Teil seiner Predigt, den man als ἀποτρεπτικός (Abmahnung von der Ungerechtigkeit) bezeichnen kann (s. J. Kühn: WürzbJb 2 [1947] 265ff), d. h. in op. 202/85, zeigt der Dichter, wie auf gerechte u. gute Handlungen Glück u. Frieden folgt, u. dann wird breit in drohendem Ton die Strafe angekündigt, die Zeus für die Frevler festgesetzt hat. Ebenso drohten auch die atl. Propheten, häufig die Drohworte Jahwes selbst zitierend oder als Offenbarungen Gottes ausdrücklich ausgebend, wie etwa Elias (1 Reg. 21, 17ff), Micha (1, 1 u. ö.), Maleachi (1, 1), Joel (1, 1). S. auch die Drohreden Os. 4, 1ff; Jes. 5, 8ff; Jer. 44; Zach. 5, 1ff; Mal. 2, 1ff u. vor allem den ältesten Propheten, Amos, den älteren Zeitgenossen des Hesiod. Auch im ‚Lied des Moses' (Dtn. 32, 19ff) wird die Drohung in Gestalt einer Rede Jahwes gegeben. Da zwar bei den Propheten ein Mensch zu Menschen spricht, aber Gott aus dem Menschen, könnten diese D.en auch unten unter B III besprochen werden. Vgl. Mowinckel; Balla. – Eine D., insbesondere Androhung einer Strafe, ist häufig mit Gesetzen verbunden. Auch hier handelt es sich bald um menschliche bald um gött-

liche D.en gegenüber den Menschen. Der Dekalog (Ex. 20, 2/17; Dtn. 5, 6/21) enthält nur zwei D.en, Ex. 20, 5 7 u. ebenso Dtn. 5, 9. 11; weitere werden an andern Stellen hinzugefügt, so Ex. 21, 12ff. Auch Jesus gibt allgemeine u. spezielle Strafandrohungen hierzu (Mt. 5, 19ff). Die Kultsatzungen Ex 34, 10/28 geben keine D.en. Im Gegensatz dazu steht die Fluchliturgie im Dtn. 27, 11/26, unterbrochen durch die Verheißung des Segens (28, 1/14), woran sich wieder die Fluchandrohung (28, 15ff) anschließt. Auch im NT werden obrigkeitliche Anordnungen mit D.en verbunden (Act. 4, 17ff. 29: ἀπειλεῖν), u. über die Verbindung von Gesetz u. Fluch (κατάρα) spricht Paulus, Gal. 3, 10ff unter Anführung der allgemeinen Bestimmung Dtn. 27, 26 ausführlich. – Über das Verhältnis von D. u. Gesetz äußert sich prinzipiell Platon in seinem Alterswerk. Er meint, daß bisher die Gesetzgeber sich damit begnügt hätten, einfach anzugeben, was man tun u. nicht tun dürfe u. jeweils die Strafen festzusetzen (leg. 4, 719E); also Gewalt u. D. (βία, ἀπειλή) herrschten bei ihnen. Da aber der Zweck des Staates u. seiner Gesetze die ἀρετή der Bürger sei (leg. 1, 630Eff; 4, 705 u. ö.), u. der Gesetzgeber also wünschen müsse, daß die Bürger sich leicht zur Tugend führen ließen (4, 718C), so müßten den Gesetzen Einführungen, Präambeln, Prooimia vorausgeschickt werden, durch die die Bürger dazu geführt würden, die Gesetze wohlwollend entgegenzunehmen; an die Stelle der D. solle die Belehrung u. Überzeugung (πειθώ, παραμυθία) treten (leg. 718D. 720A). Und so werden im eigentlichen Gesetzeswerk Platons (leg. 4/12) eine Reihe solcher Prooimia gegeben u. besprochen. Platon hielt es also für die Aufgabe der Gesetze, wie es Cicero (leg. 2, 6, 19) ausdrückt, persuadere aliquid, non omnia vi ac minis (βίᾳ καὶ ἀπειλῇ) cogere; u. das tat er, wie Cicero hinzufügt, in Nachahmung der unteritalischen Gesetzgeber Zaleukos u. Charondas. Die Nachrichten, die sonst über diese überliefert werden (s. etwa Diod. 12, 20f), bestätigen, daß sich schon hier solche ermahnenden Prooimia statt der bloßen Androhung der Strafe fanden. Poseidonios (bei Seneca ep. 94, 38) ebenso wie die Rabbinen (J. Heinemann, Philons griech. u. jüd. Bildung [1932] 572f) verwerfen die platonischen Prooimia u. treten für die bloße Strafandrohung ein. Zum Ganzen: Fr. Pfister: Mélanges E. Boisacq: AnnInstPhilHist 6 (1938) 174ff. – Ein D.-gestus gegen Menschen ist auch in dem altrömischen Brauch zu sehen, nach welchem der pater patratus, einer der Fetialen, bei der Kriegserklärung eine mit Blut bestrichene Lanze in das Gebiet des Feindes wirft (Liv. 1, 32; Samter: PW 6, 2263f). Da dies in späterer Zeit bei der Ausdehnung des Reichs nicht mehr möglich war, wurde dieser Brauch dahin abgeändert, daß ein Grundstück in Rom als feindliches Gebiet galt, in das der Priester vom Tempel der Bellona aus die Lanze hinüber warf (Ovid. fast. 6, 206ff; Aust: PW 3, 255). Hiermit kann verglichen werden Josua 8, 18, wo Josua auf Befehl Gottes seinen Speer gegen die Feinde ausstreckt; u. so lange er das tat, siegten die Israeliten.

II. Gott zu Gott. Bei der anthropomorphen Gottesvorstellung der polytheistischen Religionen handeln auch die Götter wie die Menschen, sie bedrohen sich u. schelten. So ruft (Il. 8, 1ff) Zeus die Götter alle zur Versammlung, er verbietet ihnen, in den Kampf vor Troja einzugreifen. Wer aber nicht gehorche, der soll geschlagen zum Olymp zurückkehren oder er werde in den Tartaros geworfen. Gleich darauf überbringt Iris der Hera u. der Athena den Befehl des Zeus, mit dem Wagen zurückzukehren; er habe gedroht (vgl. 8, 397ff), den Wagen zum Stehen zu bringen u. sie beide herabzustürzen (8, 415ff). Vgl. auch des Zeus D. gegen Hera Il. 8, 477ff; dazu Il. 15, 212ff, wo Poseidon der Iris gegenüber D.en gegen Zeus ausstößt. So droht auch Helios, erzürnt über die Gefährten des Odysseus, die einige seiner Rinder geschlachtet hatten, er werde hinfort in den Hades gehen u. den Toten leuchten, wenn er keine Genugtuung erhalte (Od. 12, 382f), u. ähnlich spricht Demeter, deren Tochter vom Gott der Unterwelt geraubt worden war, die D. aus, sie werde den Himmel nicht mehr betreten u. die Erde werde keine Früchte mehr hervorbringen (Hom. hymn. 6, 324ff; s. auch J. Irmscher, Götterzorn bei Homer [1950]). In monotheistischen Religionen läßt sich naturgemäß genau Entsprechendes nicht nachweisen, aber im AT ist wenigstens vom Schelten Jahwes gegen den Satan die Rede (Zach. 3, 2: ἐπιτιμᾶν), u. von D.en Gottes gegen die Götzenmacher u. ihre Baale sprechen Jes. 42, 17; 44, 6ff; Jer. 10, 1ff; Os. 8, 5f; 9, 10f; 10, 2.

III. Gott zu Mensch. Die hierher gehörigen Erscheinungen hängen eng mit den Anschauungen vom *Zorn Gottes zusammen, der sich

gegen einzelne Menschen, gegen eine Gruppe, ein ganzes Volk oder gegen die ganze Menschheit richtet u. sich vielfach auch in D.en zeigt. Der sich in D.en entladende göttliche Zorn den einzelnen Menschen gegenüber ist mit anthropomorphen Gottesvorstellungen verbunden. So droht voll Zorn der Flußgott Skamandros, den Achilleus mit dem Geröll des Flusses zu überschütten, so daß es nicht mehr nötig sei, ihm ein Grabmal zu errichten (Il. 21, 308ff), u. in Od. 13, 126 wird von den D.en Poseidons gesprochen, die dieser gegen Odysseus ausstieß, da sein Sohn Polyphemos von Odysseus geblendet worden war. Auch Jahwe droht den ersten Menschen nach dem Sündenfall durch einen Fluch Strafe (Gen. 3, 14ff) u. (Gen. 6f) den Menschen wegen ihrer Bosheit die Sintflut an; s. auch die Strafandrohung Jahwes Num. 14, 22f. Dem Psalmisten (105 [106], 9) gilt das Ex. 14, 19ff geschilderte Wunder vom Roten Meer als eine Folge der D. Gottes gegen das Meer (ἐπετίμησεν), u. bei Jes. 50, 2 spricht Jahwe: Durch meinen ἐλεγμός (v. l. ἀπειλῇ) trockne ich das Meer aus, u. Hiob, der ja 9, 13 sagt, daß der Mensch gegen Gottes Zorn nichts ausrichten kann, spricht es 26, 11 deutlich aus: Die Säulen des Himmels zittern vor Gottes D. (ἐπιτίμησις). Auch die Androhung des Fluchs durch Gott gegen den, der Abraham verflucht (Gen. 12, 3; Num. 24, 9), sei hier erwähnt. Göttliche D.en finden sich dann vor allem in der prophetischen u. apokalyptischen Literatur, wobei es an sich gleichbedeutend ist, ob die Gottheit selbst die D. ausspricht oder sie durch einen Propheten oder Dichter verkünden läßt (s. o. B I). In den Or. Sib. 3, 91 u. 97 wird von den ἀπειλαὶ θεοῦ gesprochen, die in Erfüllung gehen, u. Apc. 2f werden in einigen Sendschreiben Christi an die Gemeinden D.en genannt. S. zum Ganzen auch Max Pohlenz, Vom Zorne Gottes (1909).

IV. Mensch zu Gott (Geist). Da die Götter nach altgriechischem Glauben mit den Menschen verkehrten, treten uns auch im griech. Mythos häufig D.en der Menschen gegen die Götter entgegen. So drohten die zu riesiger Größe heranwachsenden Aloaden, sie würden Ossa, Olympos u. Pelion aufeinandertürmen u. von hier aus die Götter im Himmel bekämpfen (Od. 11, 313ff). So wurden auch Apollon u. Poseidon vom trojanischen König Laomedon um ihren Lohn betrogen; er drohte ihnen sogar, sie zu fesseln u. als Sklaven zu verkaufen, ja, ihnen die Ohren abzuschneiden (Il. 21, 450ff). Auch Herakles bedroht erfolgreich den Helios u. dann auch den Okeanos (Pherec.: FGrHist 1 nr. 3 frg. 18; Athen. 11, 470C; Apollod. 2, 107), drohte aber auch, die Orakelstätte zu berauben u. dem Apollon den Dreifuß zu entführen, da die Pythia ihm kein Orakel erteilen wollte (Apollod. 2, 130; Paus. 10, 13, 8), eine Überlieferung, die ähnlich später auch von Alexander d. Gr. erzählt wurde (PsCall. 1, 45). Hier ist das Kämpfen gegen die Götter nichts Tadelnswertes. Andererseits wurden aber doch auch Gewalt u. D. gegen die Götter, gerade beim Einholen von Orakeln, verpönt (Eur. Ion 369; Callim. hymn. in Del. 89). Ja, Platon (rep. 2, 364Bff) verwirft überhaupt den Glauben an die Möglichkeit, auf die Götter einzuwirken; er verwirft sogar die bei Homer (Il. 9, 397ff) u. auch in späterer Zeit (Hes. frg. 272; Eur. Med. 964; Plat. rep. 3, 390E) durchaus gültige Vorstellung, daß sich die Götter durch Opfer u. Gebet umstimmen ließen; ebenso verwirft er natürlich auch eine Gewaltanwendung gegenüber den Göttern (θεοὺς βιάσασθαι). In den Sagen von Dionysos, der, als er von seinen Mänaden begleitet u. seinen Kult verbreitend umherzog, da u. dort bedroht u. verfolgt wurde wie von Lykurgos (Il. 6, 130ff) u. Pentheus (Eur. Bakch.), werden diese θεομάχοι für ihren Frevel bestraft. Gleiches widerfährt dem Apostel Paulus (Act. 9, 1ff; vgl. 5, 39, wo ebenfalls die θεομάχοι verworfen werden; s. Pfister: PW Suppl. 4, 290f). Auch in den apokryphen Apostelgeschichten heißt es: da wir Menschen sind, können wir gegen Gott nicht kämpfen (Act. Phil. 17 [AAA 2, 2, 9]; vgl. Philostr. Apoll. Tyan. 4, 44 [84 K.]). Das liegt in der Fortsetzung der Linie, die vom AT herkommt, wo ja alles Lästern gegen Gott für todeswürdig gilt (Ex. 22, 28; Lev. 24, 10ff; 1 Reg. 21, 10; s. Mt. 26, 65), also auch eine D. ausgeschlossen ist. So droht auch Hiob niemals seinem Gott, er hadert nur mit ihm, aber im Bewußtsein, daß Gott nicht seinesgleichen ist, mit dem er vor Gericht streiten kann, unter dessen Zorn er sich vielmehr beugen muß (s. bes. Job 9 u. 23). Dagegen werden die heidnischen Götter als nichtig gescholten (1 Chron. 16, 26; Ps. 96, 5). Luther droht Gott, was auch sonst in christlichen Gebeten vorkommt (Heiler 84. 373f; Lucius 286f; Pfister: Bächtold-St. 3, 367f). – Wenn der Glaube besteht, daß göttliche Wesen durch D.en beeinflußt werden können, liegt es nahe, solche D.en auch in Riten u. Bräuchen, in

kultischen u. magischen Handlungen anzuwenden, um ein göttliches Wesen entweder zu irgendeiner Handlung zu zwingen oder es zu vertreiben. Im ersteren Fall handelt es sich um Zwangsriten, in letzterem um apotropäische Riten (vgl. Pfister. PW 11, 2164f). Die D.en können in Worten, unartikulierten Lauten, Lärm von jeder Art u. in Körperbewegungen u. Gesten zum Ausdruck kommen (s. Pfister: PW Suppl. 6, 158f). Solche D.en können sich auch gegen Naturerscheinungen richten, hinter denen man göttliche Mächte vermutet. So schleuderte der ägypt. König seinen Speer in die Wirbel des Nils, als dieser zerstörend in das Land einbrach (Herodt. 2, 111), wie auch die Cimbern ihre Waffen gegen die Überschwemmungen des Meeres erhoben (Ephor.: FGrHist 2, nr. 70 frg. 132; Poseidon.: ebd. 2, nr. 81 frg. 31; Nicol. Damasc.: ebd. 2, nr. 90 frg. 109); die Thraker schossen bei Gewitter mit Pfeilen gegen den Himmel u. bedrohten den Gott (Herodt. 4, 94; Kazarow: PW 6A, 550); die nordafrikanischen Psyller zogen gegen den Samum zu Felde, der ihre Quellen ausgetrocknet hatte, u. dabei kamen sie in der Wüste um (Herodt. 4, 173). So ließ auch Xerxes den Hellespont unter D.en geißeln, als die Brücken zerstört worden waren (Herodt. 7, 35; dazu, nicht richtig, N. Terzaghi: ARW 11 [1908] 145ff, wo noch mehr Derartiges angeführt ist; s. auch Rohde, Ps. 2, 28). Ebenso suchte man durch Lärm u. Erzklang die bösen Geister zu vertreiben, auf deren Wirken man Sonnen- und Mondfinsternisse zurückführte; Fr. Boll: PW 6, 2331ff; Schwenn: PW 2A, 1137, u. über apotropäischen Lärm Pfister: PW 11, 2152f. – Häufig werden verbale D.en gegen persönliche Gottheiten u. Geister in Gebeten, Beschwörungen u. Zaubersprüchen ausgesprochen. Über D.en in Gebeten s. o. B IV. Besonders richten sich solche gegen Dämonen, von denen Lukian (philops. 16) allgemein sagt, daß man sie durch Beschwörungen (ὅρκοι) vertreiben könne u., wenn sie nicht gehorchten, durch D.en. So finden sich D.en vielfach in Zaubersprüchen: Heim 479f; Pradel 310f. 355; Radermacher: ARW 11 (1908) 13f; Abt 122f; J. Tambornino, De ant. daemonismo (1909) 78; G. Appel, De Roman. precat. (1909) 139f; Drohender Ton christl. *Exorzismen s. F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual (1909) 78/80. Auch Christus bedroht oder schilt die Dämonen, um sie zu vertreiben (Mc. 9, 25 = Mt. 17, 18 = Lc. 9, 42; Mc. 1, 25 = Lc. 4, 35; s. auch Lc. 4, 41) oder das Fieber (Lc. 4, 39) oder den Sturm (Mc. 4, 39 = Mt. 8, 26 = Lc. 8, 24), wo überall ἐπιτιμᾶν gebraucht wird (s. oben Bd. 2, 174). – Solche D.en können auch durch Körperbewegungen ausgedrückt werden wie auch bei den oben genannten D.en gegenüber den Naturerscheinungen. So wurden von den Kauniern die fremden Götter vertrieben, indem man sie, Speere schwingend, verfolgte (Herodt. 1, 172); auch Tänze, besonders Waffentänze, können als D. apotropäisch wirken (P. J. Bloch: HessBlVolksk 25 [1927] 124ff; Pfister: PW 11, 2161f; über apotropäische Bewegungen im Zauber s. Tambornino aO. 81).

A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura = RVV 4, 2 (1908). – G. Appel, De Romanorum precationibus = RVV 7, 2 (1909). – E. Balla, Die Droh- und Scheltworte des Amos, Univ. Progr. Leipz. (1926). – F. Büchsel, Art. ἀρά usw.: ThWb 1, 449/52. – Fr. Heiler, Das Gebet (1918, 1923[5]). – R. Heim, Incantamenta magica = JbKlPhil Suppl. 19 (1892) 465/576. – E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults (1904). – S. Mowinckel, Segen u. Fluch in Israels Kult u. Psalmdichtung = Psalmenstudien 5 (1924). – Fr. Pradel, Griechische u. süditalienische Gebete = RVV 3, 3 (1907). – L. Radermacher, Schelten und Fluchen: ARW 11 (1908) 11/22. – E. Stauffer, Art. ἐπιτιμάω: ThWb 2, 620/3.

Fr. Pfister.

Dromedar s. Kamel.

Druiden s. Religion (keltische).

Dualismus.

A. Allgemeines. Der Ausdruck D. wurde von Th. Hyde (Historia religionis veterum Persarum [Oxf. 1700]) zur Charakteristik der persischen Lehre geprägt, derzufolge es zwei oberste u. ewige Prinzipien gibt, das eine gut u. das andere böse. Bayle, dann Leibnitz griffen das Wort wieder auf. Chr. Wolff dehnte seinen Gebrauch auf das Gebiet der Metaphysik aus: er wandte es auf die Lehre von Descartes an, der im Gedanken u. in der Materie zwei voneinander unabhängige Substanzen sieht. Gegen diesen D. wandten sich

dann Kant (vor ihm schon Spinoza) mit dem Idealismus, die Positivisten mit dem Materialismus. Die Haltung des Descartes kann ihrerseits als eine Folge der platonischen Reaktion aufgefaßt werden, die in der Renaissance die aristotelische Scholastik ablöste. – Die ganze Geschichte der abendländischen Philosophie erscheint gleichsam als eine Wechselfolge von D. u. Monismus. Aristoteles bekämpfte den D. Platons; auf den Monismus des Aristoteles u. der Stoiker folgte bei Heiden u. Christen eine dualistische Tendenz, die bis zur aristotelischen Erneuerung des 12. Jh. anhielt. Platon selbst hatte seinen D. keineswegs in allen Stücken selbst erfunden; er kündigt sich schon bei Empedokles, Anaxagoras, den Orphikern u. den Pythagoreern an. – Außerhalb Europas tritt der D. in der saṃkhyā-Philosophie der Inder auf; er wird aber in anderen Systemen hier durch den Satz von der advaita, der ‚Nicht-Zweiheit', bestritten oder überwunden. In China ist die ursprüngliche Erscheinungsform des D. der Gegensatz von Yin u. Yang. Von hier aus ist eine Zusammenordnung von Gegensatzpaaren erfolgt, die der pythagoreischen Gegensatztafel (vgl. u. Sp. 337) überraschend ähnelt. Daneben u. danach entstanden vielfältige weitere Ausprägungen des D. in China. – Ganz allgemein ist dualistische Betrachtungsweise möglich auf allen Gebieten der Philosophie u. der Religiosität: in der Kosmologie, Anthropologie, Ethik, Erkenntnistheorie u. vor allem in der Gottesauffassung mit Einschluß der Teufelsvorstellungen. Mit Recht hat S. Pètrement als besonders wichtige Erscheinungsform des D. den transzendentalen D. hervorgehoben; das bedeutet den Gegensatz eines als transzendent erkannten Göttlichen zu dem im Diesseits verkörperten Bösen oder Wider-Göttlichen. Nach S. Pètrement ist dieser D. kennzeichnend für das Erwachen des philosophischen Bewußtseins, worauf im allgemeinen eine Periode des Erstarrens der Metaphysik folgt, das mit der monistischen Tendenz zusammenhängt u. bis zur nächsten Erneuerung des D. anhält. Da nun aber ein solcher D. in der Philosophie nur auftritt, wenn zugleich das religiöse Bewußtsein vom transzendenten D. erfüllt ist, scheint folgende Formulierung besser geeignet: Dualistische Aspekte in der Philosophie treten auf, wenn diese versucht, Aussagen über das Transzendente zu machen. Tritt aber das Interesse am Transzendenten zurück (Aristoteles, Stoa), oder wird das Überlogische logisiert (Proklos, Spätscholastik), so überwiegt bald der aller Philosophie innewohnende Monismus. Primär u. der Substanz nach ist der transzendentale D. Sache des religiösen Bewußtseins; nur akzidentiell u. als Begleiterscheinung manifestiert er sich im Philosophischen. – Im Bereich der Religion begegnet der D. in gleicher Verbreitung u. Mannigfaltigkeit. Die meisten Völker kennen ihn in rudimentärer Form: das Schicksal des Menschen scheint verschiedenen Einflüssen unterworfen, die teils gut, teils böse sind (so zB. die Indianer). Diese können sich zu wohltätigen u. übeltätigen Dämonen konkretisieren (so besonders bei den Ainu, den Kelten, den Slaven). Der Konflikt zwischen den guten Kräften der Ordnung u. den bösen Kräften des Chaos spielt eine wichtige Rolle in der babylonischen Kosmogonie (Marduk-Tiâmat) u. im griechischen Mythos (Zeus u. die Titanen). Er beherrscht auch die ägyptische Religion, wo er eine sowohl kosmische wie politisch-militärische Bedeutung hat: Rê (die Sonne), welcher gegen Anophis, u. Osiris, welcher gegen Seth kämpft, sind die Urbilder des gegen die Rebellion, die Unordnung, das Böse streitenden Pharao. – In der iranischen Religion erscheint der D. in seiner radikalsten u. zugleich berühmtesten Gestalt. Der iranische D. scheint zur Umformung der Religion Israels beigetragen zu haben, ohne daß man die Intensität dieser Durchdringung präzisieren könnte. Diese Umformung wiederum ist bei der Entstehung des Christentums u. des Essenismus Voraussetzung; u. iranische Elemente haben auch bei der Bildung des Manichäismus u. bei gnostischen Spekulationen eine Rolle gespielt. – Zunächst sind zwei simplifizierende Auffassungen auszuschalten: die eine hält den D. für eine notwendige Etappe der linearen Entwicklung vom Polytheismus zum Monotheismus. Nach der anderen Konzeption entsteht der D. aus einem Widerspruch gegen den Monotheismus.

B. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Philosophie. Der Gegensatz D. – Monismus, auf die griech. Philosophie angewendet, ist irreführend; wohl gibt es mehrere Richtungen (Stoa, Neuplatonismus), die im modernen Sinne vollauf monistisch sind; aber es gab keine Philosophenschule, die einen radikalen D. vertrat. Sondern es können an verschiedenen Richtungen lediglich dualistische Aspekte hervorgehoben werden.

1. Ionier. Die ionische Naturphilosophie er-

scheint als ‚monistisch', weil die Antwort auf die zahlreichen Fragen, welche die Naturbeobachtung aufgab, von Einem Prinzip oder Einer Formel her erwartet wurde. Doch zeigt schon die These Heraklits, der Wechsel sei das Beständige, daß man auf die einander ausschließende Gegensätzlichkeit vieler Phänomene gestoßen war: sie können nicht miteinander, sondern nur im wechselvollen Kampf gegeneinander bestehen; ja, dieser Kampf ist schöpferisch. Ähnlich erklärte Empedokles das Geschehen in der Welt durch die Spannung zwischen Gleichartigkeit u. Verschiedenheit, d. h. φιλία u. νεῖκος. – Alle derartigen Gedankengänge haben ein Moment des D. an sich: nämlich da, wo das Denken auf Gegensätze stieß, die sich nicht leichthin auflösen lassen. Es gab aber keine Philosophie, die den D. als real bestehend u. unüberwindbar anerkannte, sondern es wirkt in jedem philosophischen D. auch eine Tendenz zu seiner Überwindung und Aufhebung.

2. Pythagoreer. Das gilt insbesondere für die Pythagoreer, wiewohl deren D. mehrfach (Platon, Neuplatonismus) Vorbild u. Ausgangspunkt wurde. Bei den Pythagoreern verbindet sich der D. mit dem Gegensatz von ungeraden u. geraden Zahlen. In ihrer Naturlehre machen die Pythagoreer den Versuch, alle übrigen auffälligen Gegensätze unter diesen fundamentalen Gegensatz zu subsumieren. Dabei ordnete man Begriffe wie ‚begrenzt', ‚rechts', ‚männlich', ‚ruhend', ‚gradlinig', ‚licht' zusammen u. glaubte, damit Aussagen über das Wesen des einen Prinzips zu gewinnen; die Gegenteile galten vom entgegengesetzten Prinzip. So wurden dem ‚Geraden' die Prädikate ‚weiblich', ‚dunkel' usw. zugeordnet. Wohl erfolgt eine Einordnung auch des Gegensatzes von Gut und Böse in diese συστοιχία, doch sind Gut u. Böse nicht wie im iranischen System die Hauptbegriffe. Es blieb lange umstritten, wie die Eins (ἕν) aufzufassen ist. Ursprünglich ist das ἕν wohl Glied der συστοιχία (Arist. Met. A 5, 986a 15ff). Vollkommenheit liegt in der ἁρμονία, in welcher die Gegensätze vereint werden. Auch dieser D. ist aus der Abstraktion gewonnen u. eigentlich nur da, um die nie verwirklichten Extreme aufzuzeigen.

3. Platon. Für Platon stehen der Bereich der Wahrnehmung u. der Bereich des Denkens in (scheinbar unvereinbarem) D. einander gegenüber. Durch Schlüsse aus der Wahrnehmung kann nichts Gültiges über das Intelligible ausgesagt werden. Indes besteht eine Analogie zwischen Denken u. Wahrnehmen: so wie die Einzeldinge die Idee unvollkommen, ja schattenhaft widerspiegeln, so ist die Wahrnehmung das unvollkommene, stets fehlerhafte Analogon zum Denken. Der D. ist durch die Ideenlehre gemildert zu der Konzeption, daß wie die Einzeldinge, so die auf sie bezogene Wahrnehmung unvollkommene, im Erkenntniswert stark geminderte Abbildung eines Vollkommenen ist. Das vollkommene Denken dagegen hat nur vollkommene Gegenstände. – Platons Dualismus in der Natur- und Welterklärung war von den Pythagoreern her beeinflußt: der Demiurg des Timaios vermittelt der Welt Form und Ordnung und steht damit in unvereinbarem Gegensatz zum ungeformten Stoff. Der Gott bildet im Mythos des Timaios die Weltseele, u. es ist kein Zufall, daß hier die Lehre von der Seele als Trägerin der Harmonie erscheint. Ihr überträgt der Schöpfer, der als νοῦς die Materie nicht berühren kann (Tim. 30B), die Aufgabe, die Schöpfung zu vollenden. Aus der Überwindung des physikalischen D. erwächst schon bei Platon die Vorstellung vom gestuften Kosmos, wobei die Stufung der Nähe bzw. Entfernung vom begründenden Prinzip entspricht. – Wie die Pythagoreer, so meidet es auch Platon, den Stoff an sich als schlecht zu bezeichnen. Ja, der Schöpfer als Funktion des Guten hat kein kontradiktorisches Gegenteil. Hierbei kommt Platon zur Ausbildung seines Begriffes von der Materie, die insofern nicht seiend ist, als sie vollkommen passiv ist. – Das Moment der Widersetzlichkeit u. der Formfeindlichkeit ergibt sich erst bei einer höheren Stufe der Formung: böse kann nur ein Tun, nicht der Stoff selbst sein; u. die Bosheit entsteht, wenn eine Seele aus Überheblichkeit oder Übersättigung dem ihr eingefügten λογιστικόν nicht folgt. Einen D. zwischen Gut u. Böse gibt es mithin nur im Bereich der Seele, d. h. des Diesseits. Nur hier trifft es zu, daß das Gute ein Gegenteil hat (Theaet. 176D). Wo Platon nur den Aspekt der realen Welt (in welcher die ‚Gesetze' nicht eine ideale, wohl aber eine bestmögliche Ordnung bewirken wollen) im Auge hat, da kann er vom D. der guten u. bösen Weltseele sprechen (leg. 10, 896E. 898C). Doch dieser Aspekt zerfällt, sowie sich die Betrachtung auf die Ebene der νοῦς-Erkenntnis erhebt.

4. Aristoteles, Stoiker. Aristot. hat alle Ansätze zum D., die er bei Platon fand, scharf

kritisiert; sein eigenes Forschen war jedem D. völlig abgewandt. Noch schärfer gilt das für die Stoiker, denen die Materie das einzig Seiende u. die φύσις das einzig Vernünftige war. In der hellenistischen Epoche kann von einem D. bei den Griechen nicht gesprochen werden. Erst Poseidonios stellte die bisher umumschränkt anerkannte Gültigkeit der φύσις als Maß aller Werte in Frage.

5. Kaiserzeitl. Philosophie. Die Belebung des D. in den Philosophien der Kaiserzeit kam vom Religiösen her: in kurzer Zeit setzte sich die Vorstellung von einem höchsten Wesen von ausgeprägter Transzendenz durch. Diese Wendung, die sich zu Ciceros Zeiten anbahnt u. im 1. Jh. nC. mit starken Impulsen alle ganz u. halb philosophischen Richtungen ergreift, ist das eigentliche geistesgeschichtliche Rätsel jener Epoche. Jene Vorstellung von einem transzendenten, alles begründenden Göttlichen war so zwingend, daß sie keines Beweises bedurfte (die Platoniker erwiesen seine Unkörperlichkeit). Die mit allen Mitteln der Sprache u. des Empfindens betonte Jenseitigkeit des Göttlichen schien in einem dem Verstande nicht mehr faßbaren Gegensatz zum Diesseits zu stehen. Es ist dies ein D., der sich nicht aus Abstraktion ergab, sondern der aus einem starken Gefühl für das unsagbare Anderssein des Göttlichen floß. Aber gerade dieser D. schloß die Forderung nach seiner Überwindung ein, und das religiöse wie das philosophische Bestreben der Kaiserzeit ging dahin, diese Kluft zu überbrücken. Das geschah durch Einführung von Mittelwesen.

6. Mittelplatonismus, Neupythagoreer. Im Mittelplatonismus ist dieses Bestreben gekoppelt mit dem Bemühen, aus den Schriften Platons u. aus der Metaphysik des Aristoteles Auskunft zu erhalten über das Wesen des Transzendenten: Albinos sucht es als das Höchste Denkbare u. als die vollkommene Abstraktion zu umreißen (s. Festugière, Rév. d'Hermès 4). Hinter dem, was der menschliche Verstand zu abstrahieren vermag, wird ein noch Höheres vermutet (did. 10), aber noch nicht vorausgesetzt. Das Höchste ist νοῦς. – Bei Plutarch u. Attikos findet sich neben der guten auch eine böse Weltseele. – Dagegen erfolgte die philosophisch-theologische Überwindung des D. vom Neu-Pythagoreismus aus. Hier ist an Numenios von Apamea zu erinnern. Hier führte man die beiden Seiten der altüberlieferten Gegensatztafel auf ein Höchstes zurück, dessen Transzendenz so hoch gespannt war, daß ihm nur symbolisch der Name der ausdehnungslosen Eins gegeben werden konnte (Moderatos bei Porphyr. v. Pyth. 49). Damit wurde das alte Problem Eins-Vielheit ein Analogon zu der drängenden Frage, wie sich das Diesseitige aus dem Transzendenten herleitet. An der nachmaligen neuplatonischen Lösung ist soviel pythagoreisch, daß die Eins die ihr nachgeordneten Wesen (νοῦς u. Seele) mit der übernatürlichen Fähigkeit begabt, Einung zu bewirken u. sich dem Anderen beizugesellen; dies ist die Einungsformel des Ammonios, der nachmals Sakkas zubenannt wurde.

7. Plotinos. Plotin vereinte diese Konzeption mit dem Lehrgut des Platonismus. Die drei Stufen des platonischen Kosmos, νοῦς, Seele u. Diesseits werden nun zu Hypostasen des Einen, das sich zu immer größerer Vielheit entfaltet. Die bisherige Gleichsetzung von νοῦς = Sein wird beibehalten, das Eine aber als überseiender Seinsgrund (oder: als das Gute ohne Gegenteil) wird in gesteigerter Transzendenz darüber hinaus gehoben. Jede Möglichkeit eines D. wird durch das Axiom der Ausschließlichkeit ausgeschaltet: es kann nichts bestehen, das nicht irgendwie dem Einen nachgeordnet wäre; damit ist eine Sonderexistenz des ‚Bösen' ausgeschlossen, das als Privation des Guten, als völliges Aufhören der Wirkung der Seinsquelle verstanden wird.

8. Porphyrios. Porphyrios stellt neben die bisher vorherrschende kausale die finale Betrachtungsweise Die Übereinstimmung mit dem Höchsten, gipfelnd in der unio mystica, die Plotin mehrmals erlebte, wird zum Ziel erklärt; der Weg dazu ist eine auf pythagoreischen Reinheitsvorschriften basierende Askese. Jedes Abweichen davon ist Zersplitterung u. Seinsferne; jedes Hinneigen zu einem D. also die Todsünde des Neuplatonikers.

9. Zusammenfassung. In manchen Richtungen der griech. Philosophie spielt der D. eine bedeutsame Rolle. Je mehr aber Konsequenz u. logische Straffung Platz greifen, um so sicherer ist das Element des D. zum Verschwinden verurteilt. Keine Richtung hat sich zum D. hin entwickelt; stets ist der philosophische D. eine Aufgabe, die durch seine Überwindung gelöst wird.

b. Religiosität. Das Entgegengesetzte gilt für die religiösen Vorstellungen der Antike: in ihnen war ein gewisser D. stets lebendig. Wie

weit er durch Berührungen mit der iranischen Religion genährt wurde, läßt sich nicht sagen. Ein bestimmtes Wissen von Persien als der Heimat des D. hatte man durch viele Jahrhunderte; daß Pythagoras von den Magiern des Ostens im Sinne des D. belehrt sei, schien völlig gesichert.

1. Homerische, klassische u. hellenistische Zeit. Der Religiosität der homerischen wie der klassischen u. hellenistischen Zeit fehlt das Moment des D. nahezu völlig. Es besteht lebendiger, durch Gebet u. Opfer stets erneuerter Kontakt zwischen Menschen u. Göttern; indes wird das Anderssein der Götter u. ihre Machtfülle (die niemals Allmacht ist) nicht zu transzendierender Spannung gesteigert. Einzig die Orphik bringt im 6. Jh. ein Moment des D. in das religiöse Leben. Die im Leib gefangene Seele sehnt sich nach ihrer Befreiung u. nach der Existenz an einem besseren Ort. Diesem Wunsch, die Seele möchte aus dem Leibe heraustreten dürfen (ἐξίστασθαι ~ Ekstase), trugen die Mysterienkulte gewiß oft Rechnung. Hervorstechendes Merkmal aber war der D. bei den Griechen damals nicht.

2. Kaiserzeit. Das änderte sich, als im 1. Jh. vC. wiederum eine starke Ausrichtung des Denkens auf das Transzendente erfolgte. Das wirkte stark in der Philosophie (vgl. o. Sp. 339), noch stärker im religiösen Bereich. Damit war das Bewußtsein von der Gottferne des Menschen u. von seinem Ausgeliefertsein an die Mächte des Bösen gegeben, was einen nachhaltigen religiösen D. nach sich zog. Die Herleitungsversuche dieses Dualismus aus dem Iran sind alle zum Scheitern verurteilt. Denn die verschiedenen Erscheinungsformen des späthellenistischen D. muten durchaus griechisch an; so der Hermetismus, was die Substanz seiner Offenbarungen anlangt, u. zu einem guten Teil die Gnosis. (Zum Charakteristischen des iranischen D. s. Sp. 342ff) Ein Kronzeuge für den hellenischen Ursprung der neuen Weltsicht ist Philon. Er erhebt den monotheistischen Gottesbegriff des Judentums zu gesteigerter Transzendenz; dabei entnimmt er die begründenden Argumente (soweit er ihrer neben dem Schriftbeweis bedarf) vollständig dem griech. Erbe. An dieser durch Philon repräsentierten, alles aufs Transzendente beziehenden Weltsicht ist nicht der D. das Primäre. Sondern die Religiosität dieser Epoche wird dadurch bestimmt, daß, auch bei oft starker Spannung des D., immer wieder Stufen aufgezeigt werden, durch die sich der D. überwinden läßt, zB. durch eine Hierarchie von Zwischenwesen (Götter u. Dämonen; Engel = Boten; Aiones), was ein hervorstechendes Merkmal der kaiserzeitlichen Religiosität ist. Das Wesen des Höchsten galt als jede Erkenntnis übersteigend; wurde von ihm gesprochen, dann war dies Offenbarung u. blieb Geheimnis. Die gleiche Situation zeigt sich im Bereich der Philosophie (vgl. o. Sp. 339). Die dort gegebenen, durchaus theologisch verstandenen Bestimmungen vom Wesen des Höchsten können für die Erhellung der religiösen Grundtendenz der Zeit angewandt werden. Hier wie dort herrscht der Gedanke der unendlichen Gestuftheit des Göttlichen u. die Vorstellung von den Emanationen. Doch ist wichtig, daß Hermetismus wie Gnosis überlogisch sein wollten u. dabei weitgehend antilogisch werden mußten: Mit der Entgegensetzung von diskursiv gewonnener Erkenntnis u. Offenbarung oder unmittelbarer Schau tut sich ein neuer D. auf: die Wertung der diskursiven Ratio als irreführend, die Wertung der paralogischen Wege zur Erkenntnis (Allegorie, Prophetie, Offenbarung, Ekstase) als die direkten Wege der Gotterkenntnis. – Diese Religiosität ließ eine Fülle von Variationen u. Kombinationen zu; hier hat (vom Christentum abgesehen) die Spätantike keine Straffung oder Vereinfachung mehr erreicht. Bemerkenswert ist der Versuch des Kaisers Julian, der christl. Kirche eine ‚Kirche' entgegenzustellen, in welcher unter der Führung von Neuplatonikern die oben geschilderten Strömungen zusammengeschlossen sein sollten. Diese einen so starken D. enthaltende Religiosität der Spätantike war für die Entwicklung des Christentums von großer Bedeutung (vgl. u. Sp. 347f); denn in ihr wurzelte die überwiegende Mehrzahl der Menschen, die später Christen werden sollten.

II. Iranisch. Die Ursprünge des iranischen Dualismus reichen zur indoiranischen Epoche zurück u. selbst in noch ältere Zeiten. Das Indien der Veden kennt wie der alte Iran Dämonen, nämlich die druh-, avest. druj-, aber weder sie noch die Vrtra, rakshasa, gandharva unterstehen in Indien einem Führer u. Oberhaupt. Die Indoiranier scheinen unter ihren Göttern (daiva) eine Sonderklasse von geheimnisvollerem, magischerem Charakter unterschieden zu haben, die asura. Indien hat das Magische u. Bösartige an ihnen be-

tont u. sie zu Dämonen gemacht. Im Iran wiederum haftete den daiva das Bösartige an; ihr Kult wurde vornehmlich von Zarathustra, durch das Buch Vidêvdât u. von Xerxes bekämpft. Er wurde unaufhörlich verurteilt, was sein Bestehen bezeugt, zugunsten des Kultes der ahura (alt asura) oder baga (alt bhaga). So sind die vedischen Gottheiten Indra, Śarva, Nâsatya im Iran als Dämonen bezeugt. Der Gott Vâyu (kosmischer Wind) scheint im Iran das Gegenstück des lateinischen Janus gewesen zu sein: Gott der doppeldeutigen Anfänge, der Glück oder Unglück zu bringen vermochte. Im späten Zoroastrismus erscheint der Gott in zwei Hälften, eine gute u. eine böse, gespalten. Anderseits kannte der Iran vor Zarathustra einen kosmogonischen Mythos, wo ein Schöpfergott Zwillinge gebiert. Die Geburt findet als Folge eines Opfers statt u. dies erscheint wieder im indischen Mythos von Prajâpati, was das Alter des Glaubens bezeugt. Zarathustra durchdrang den D. mit seinem Kampf gegen den Kult der daiva (vor allem durch die Mitglieder der Kriegerkaste) u. setzte an die Stelle der beiden Vâyu zwei Manyu (Geister), die den Zwillingen entsprechen. Wenn der eine von ihnen gut, der andere böse ist, so ist das die Folge einer Wahl; dies in Anwendung des Hauptgedankens der Lehre Zoroasters. Die Götter, die Dämonen, die Menschen haben ihrerseits gewählt; die mit Voraussicht Begabten gut, die anderen schlecht. Der böse Manyu ist das Haupt aller bösen Wesen u. sogar ihr Schöpfer. Aishma daiva, der ihm untersteht, ist nur der Führer der daiva. So entspricht eine böse Schöpfung der guten Schöpfung des Heiligen Geistes (Spanta Manyu). Der Kampf zwischen diesen beiden Parteien wird wie zwischen zwei Heeren bis zum Triumph der Parteigänger der Ordnung (arta) u. zur Vernichtung der Parteigänger des Bösen (druj) andauern. Jenen wird die Seligkeit widerfahren, diesen die Strafe; ein Schiedsgericht wird den Ausschlag geben. Der Triumph des arta ist dank der Teilnahme der Menschen, die ihn erwählten, durch die Tatsache gerichtet, daß auch Ahura Mazdah fur ihn Partei ergreift u. daß er wie der gute Manyu spanta, heilig ist. Nach Zarathustra vermengten sich die beiden: Ahura Mazdah (aus dem Ormazd wird) selbst ist nun der Gegner des bösen Geistes Ahra Manyu = Ahriman. Diese klarste Form des D. drückt sich vor allem im Vidêvdât aus. Diese lernten die Griechen kennen. Nach dem Zeugnis Theopomps zeigte sie sich im 4. Jh. als eine Aufeinanderfolge von Herrschaftsperioden: Ahriman herrschte 3000 Jahre; darauf folgte der Kampf Ormazds u. Ahrimans. Endlich regierte Ormazd allein. Es gab jedoch noch andere gültige Zeitrechnungen. Der Gegensatz zwischen der geistigen u. körperlichen Welt besteht im Iran, deckt sich jedoch, anders als in Griechenland, nicht mit dem Gegensatz zwischen Gut u. Böse. Nach der einen Zeitrechnung, die 12000 Jahre umfaßt, bestand die Welt während der ersten Periode von 3000 Jahren unkörperlich. Das Heil u. die Erneuerung der Welt, an deren baldiges Eintreten Zarathustra (wie Jesus u. die Urchristen) geglaubt hatte, wird Tausende von Jahren hinaufgerückt u. soll das Werk künftiger Heilande u. Retter sein. Zarathustra ist Bürge dafür. Dennoch herrschte der Glaube an die Wirksamkeit dieser Heilsbotschaft nicht vor, sondern die Überzeugung, daß die Welt unter Ahrimans Macht stehe, dessen Kult demzufolge zu pflegen sei. Dieser Kult, den uns Plutarch beschreibt, besteht in Opfergaben aus Amomum u. Wolfsblut; Wolfsknochen, wahrscheinlich Reste aus dem Ahrimankult, sind in der Nähe von Mithrasheiligtümern gefunden worden. Dies scheint in der Tat die Lehre zu sein, wie sie in den Mithrasmysterien gelehrt wurde: die Herrschaft Ahrimans wird beendet durch das Stieropfer, das Mithras darbringt. – Seit dem 3. Jh. nC. u. vielleicht seit noch viel früherer Zeit rivalisiert im Iran mit dem Mazda-D. der Zervanismus (von zervan, Zeit), ein Sternenfatalismus. Sein Bestehen wird vornehmlich dadurch bezeugt, daß für Mani der oberste Gott nicht Ormazd, sondern Zervan heißt (Ormazd ist im Manichäismus nur der erste Mensch). Während der Sassanidenperiode herrschen abwechselnd, je nach dem Grade des Eifers der Herrscher, der Mazdaismus oder der Zervanismus. Als Religion des Iran wird uns in den meisten christl. Märtyrerakten eine Mischung von Zervanomazdaismus bezeugt. Der oberste Gott Zervan hat Zwillingssöhne, die nacheinander regieren sollen. Ahriman hat sich durch List den Vorrang vor dem anderen, Ormazd, gesichert. Ein anderes Kompromiß zwischen dem Fatalismus u. der von der Moral bestimmten Religion erscheint in der Lehre (in welcher sich die Unterscheidung zwischen körperlicher u. geistiger Welt ankündigt), derzufolge das

materielle Geschick des Menschen vom Schicksal determiniert ist, während sein geistiges Los von seiner persönlichen Anstrengung, seiner Tugend, abhängt (diese Lehre, im Iran in den Pehlevi-Büchern formuliert, tritt im Abendland schon bei Poseidonios auf). Der Manichäismus ist ein Ableger der Gnosis im Iran, der eine Mischung von Zervanismus u. Mazdaismus voraussetzt (vgl. o. Sp. 344). Für die Manichäer wie für die Gnostiker überhaupt ist die Schöpfung Wirkung eines Falles. Aber wie im Mazdaismus hat Gott einen ebenbürtigen u. von ihm unabhängigen Gegner: Ahriman. Endlich ist Gott, wie gezeigt, der Gott des Zervanismus. Zervan entsendet Ormazd, den ersten Menschen, zum Kampf gegen Ahriman. Die Folge dieses Kampfes ist eine Mischung des Guten u. des Bösen, des Lichtes u. der Finsternis. Diese Mischung ist die Welt u. das Gefängnis des Lichtes, das aus den Fängen der Finsternis durch die Ausübung einer strengen Askese u. durch das Eingreifen verschiedener Heilsträger, worunter auch Jesus, befreit werden muß. Am Ende der Zeiten werden Licht u. Finsternis in ihrer Reinheit wiedererstehen. – Der Mazdakismus, der im 5. Jh. im Iran auftritt, scheint sich aus einer Spielart des Manichäismus herzuleiten, die sich in Rom zur Zeit Diokletians verfolgen läßt.

III. Israel. Verschiedene Arten des D. treten in Israel seit dem Exil in Erscheinung.

a. Gott u. Mittelwesen. Die Jahwevorstellung wurde von den Propheten so erhoben u. gereinigt, daß sich das Bedürfnis spürbar machte, den Abgrund zwischen seiner transzendenten Wesenheit u. der Welt auszugleichen. Der Logos, den Philon der griech. Philosophie entlehnt, ist nur eine der abstrakten Lösungen, die sich neben der Weisheit, der Herrlichkeit, dem Geist usw. anboten. Dem Geist des Mythos ist der Menschensohn näher, der zuerst bei Daniel u. dann bei Henoch erscheint: diese rein eschatologische Gestalt kann man aus dem ‚ersten Menschen' des Iran nur dann herleiten, wenn man ihn mit dem mythischen ersten Menschen verquickt, den Hiob (15, 7) u. Ezechiel (28, 1/19) erwähnen.

b. Gott u. Satan. Die Gestalt Satans, zuerst eines Dieners Gottes u. von ihm mit der Rolle des Anklägers betraut, wird immer plastischer u. unabhängiger, bis er im Testament der Erzväter, in der sibyllinischen Literatur u. in der Himmelfahrt des Isaias unter dem Namen Belial der Widersacher Gottes ist. So wird die dualistische Tendenz gestärkt, die lange Zeit durch den offiziellen Jahwismus zurückgehalten worden war. Vielleicht spielen auch iranische Einflüsse mit. Immerhin ist dieser D. gemildert durch den Mythos vom Sturz der Engel, der die göttliche Vorherrschaft gewährleistet. Er schließt an das 6. Kap. der Genesis an u. ist im Henochbuch u. dem Buch der Jubiläen weiterentwickelt, jedoch im Einklang mit der Lehre Zarathustras (s.o.) u. der Gnosis. – Unabhängig davon, ob er in gemäßigter Form auftritt oder nicht, ist der D. seit langem bekämpft worden; so von Isaias (45, 7), dann von den Rabbinen in ihrer Polemik gegen die Magier, die Gnostiker u. die Minîm, denen der Vorwurf gemacht wird, sie glaubten an zwei ‚Kräfte' in der Gottheit. – Der orthodoxe Islam mußte den Kampf gegen den D. fortsetzen, den er bei Bardesanes (dem gnostischen Vorläufer Manis), bei Mani u. bei Mazdak für ausgeprägter erachtete als bei den Magiern (Anhängern des Mazdaismus).

c. Guter u. böser Geist. Dennoch war im Judentum neben dem Glauben an Satan, dessen Stellung schlecht abgegrenzt blieb, eine andere Form des D. in Umlauf: der Glaube an zwei Geister, einen guten u. einen bösen, yeser hara'. Diese Lehre, die man Judic. 9, 23; 1 Sam. 16, 14; 1 Reg. 22, 22 feststellt, findet sich besonders scharf ausgeprägt in der kürzlich am Toten Meer aufgefundenen ‚Sektenschrift' (Kuhn). Gott hat zwei Geister geschaffen, den Herrn des Lichtes u. den Engel der Finsternis, die in beständigem Kampfe stehen u. zwischen denen die ‚Söhne der Gerechtigkeit' u. die ‚Söhne der Verderbnis' aufgeteilt sind. Der erste wird siegen; aber gegenwärtig ist die Erde unter der Herrschaft der Verderbnis. Dieses System, das gewiß an den Iran erinnert, wie dies vor allem Kuhn und Dupont-Sommer gesehen haben, unterscheidet sich von Zarathustras Botschaft durch den Mangel des Begriffs der Wahl (die beiden Geister, der gute u. der böse, sind so geschaffen); es unterscheidet sich auch vom Mazdaismus, der nicht zwei Geister einander gegenüberstellt, sondern Gott (Ormazd) dem bösen Geist (Ahriman). Dafür besteht eine große Ähnlichkeit mit dem oben beschriebenen Zervanomazdaismus, wo Zervan Zwillinge gebiert; die Ähnlichkeit ist um so größer, weil, hier wie dort, die Welt als gegenwärtig der Herr-

schaft des Fürsten der Finsternis unterworfen konzipiert ist.

C. Christlich. I. Neues Testament. Ein solcher Glaube herrscht auch im jungen Christentum vor, wo Satan von Paulus ‚der Gott dieses Zeitalters' u. vom 4. Evangelium ‚der Fürst dieser Welt' genannt wird. Dafür zeugt auch der Bericht von der Versuchung Jesu. Auch die Engel bei Paulus sind mit wenigen Ausnahmen böse Wesen: ἄρχοντες dieses Zeitalters. Der Gegensatz, Geist u. Fleisch, hat bei ihm symbolische Bedeutung u. entspricht nicht dem von Leib u. Seele bei den Griechen. Mehr als aus der Natur des einen oder des anderen entspringt dieser Gegensatz der Sünde. Ungriechisch ist auch das Zurücktreten der Psyche zugunsten des Pneuma. – Die Apokalypse ist erfüllt vom Kampf zwischen Gott u. den Mächten des Bösen u. verkündet, das Reich Gottes werde auf eine fast vollkommene Herrschaft Satans folgen. Dieser Glaube ist in gewissem Sinne zu dieser Zeit in Palästina banal. Das Matthäusevangelium legt ihn Jesus in vergeistigter Form in den Mund: ‚Mein Reich ist nicht von dieser Welt.' In gleicher Art begreift das Johannesevangelium die Ankunft des Heils in der Form eines neuen Lebens, geschaffen durch das Wort Christi: der Mensch stirbt, weil er einer Welt angehört, die das Leben nicht in sich trägt. In seinem Prolog schließt das Evangelium an Philon u. die Gnosis an, indem es den Logos, der mit dem Menschensohn identifiziert wird, wie schon in Apc. 19, 13, zum Mittler zwischen Gott in seiner Transzendenz u. der Welt macht. Ähnliches liegt später bei Justinus Martyr vor, wo der Logos der zeitlich gewordene Gott ist, u. bei Origenes, der im ‚ewig gezeugten' Logos ein Geschöpf, einen ‚zweiten Gott' sieht, um die Trinitätslehre darzulegen. Obwohl das Christentum das Fleisch tadelt, ist es niemals so weit gegangen, die Auferstehung des Fleisches zu leugnen, noch die Schöpfung zu verurteilen, wie es alle Spielarten des Gnostizismus tun, gegen die es ständig gekämpft hat.

II. Gnostizismus. Der Gnostizismus, eine Bewegung mit verschiedenen Wurzeln, die eher parallel zum Christentum verläuft, als eine ‚akute Hellenisierung des Christentums' ist, ist dem Iran, Griechenland u. dem Judentum verpflichtet. Simon Magus ist nicht notwendigerweise ein Nachahmer Christi. Er lehrt, daß Engelskräfte in der von ihnen geschaffenen Welt die Ennoia in den Seelen der Menschen gefangen halten. Aber die oberste Gottheit, die ‚große Macht', der Vater der Ennoia, ist in Simon herabgestiegen, um die Menschen zu retten u. so die Ennoia zu befreien. Wer an Simon glaubt, hat die Mächte u. ihre Gebote nicht zu fürchten, u. wird beim Ende der Welt gerettet sein (Haenchen). – Der Mandäismus ist eine spätere Spielart der Gnosis, in welcher zwei voneinander unabhängige Prinzipien, Licht u. Finsternis, einander bekämpfen wie im Manichäismus. Es besteht zweifellos nur eine künstliche Anknüpfung der Mandäer an Johannes den Täufer. – In den Predigten Petri (PsKlementinen) hat Gott zwei Diener: den König des gegenwärtigen Äon, der der Teufel ist, u. den des künftigen Äon, der der wahre Prophet, die Verkörperung Adams ist. – Marcion erfindet eine besondere Form des D.: er teilt den kosmischen Pessimismus der Gnostiker, bricht aber deutlich mit dem AT u. identifiziert Jahwe, den Schöpfer dieser bösen Welt, mit Satan. Der wahre Gott ist von dieser elenden Schöpfung unendlich entfernt (schon Kerinth hatte Jahwe zur Rolle des Demiurgen, eines Engels des großen allmächtigen Gottes, erniedrigt). – Die Kirche hat die Gnosis mit Schärfe bekämpft, vor allem aus zwei Gründen: 1) Die Gnosis wollte ein Weg zur Heils-‚Erkenntnis' sein, der jenseits u. unabhängig aller diskursiven Erkenntnis verläuft. Wer das zugibt, muß zunächst auf die Begründung, bald aber auch auf die Lehrbarkeit der Glaubenssätze verzichten. Aus gutem Grund haben die Kirchenlehrer von Augustin bis Thomas so sehr daran gearbeitet, das Verhältnis von fides u. intellectus festzulegen. Fehlt dieser Stein im Lehrgebäude, so ist das Absinken in schwärmerisch-mystischen D. kaum vermeidbar. – 2) Noch vorher bestand die (wirklich große) Leistung des Athanasius u. seiner Richtung darin, dem Stufungsgedanken in allen seinen Aspekten, namentlich dem gnostischen, einen Riegel vorzuschieben. Aus religiösem D. entspringend war der platonisch-gnostisch gefärbte Stufungsgedanke nahe daran, den Monotheismus im Christentum zu überwuchern. Alle Haeresien der ersten vier Jahrhunderte stimmten darin überein, daß sie an die Stelle Gottes eine Stufenreihe göttlicher Wesen setzen wollten. Athanasius hatte alle Kräfte seines Jahrhunderts gegen sich, als er an den drei Personen Gottes gleicher (nicht gestufter) Göttlichkeit festhielt. Mit klarem Blick für das Wesentliche sorgte man dafür,

daß der Stufungsgedanke u. symbolisierend-antilogische Wesen der Gnosis nicht bis in den zentralen Raum, d.h. die Aussagen über Gott, vordrangen. Eine Überwindung dieser Strömung war aber nur möglich, indem man sie in Randgebieten anerkannte: die Hierarchie der Engel gehört hierher.

III. Nachwirkungen des Gnostizismus. Der Kampf gegen den Manichäismus war durch dessen Verschwinden beendet. Andere Formen des Gnostizismus blieben am Leben u. man kann sagen, daß im MA, wenigstens im Abendland, der Hauptfeind der Kirche der gnostische D. war, wie er von den Katharern oder Albigensern im Westen, den Bogomilen im Osten, vertreten wurde. Es lassen sich zwei Arten unterscheiden: die eine eines radikalen, die andere eines gemäßigten D. Ihre katholischen Gegner haben sie durch mißbräuchlichen Bezug dessen, was sie durch die antimanichäische Polemik der alten Väter, Augustinus u. anderer kannten, mit den Manichäern in Verbindung gebracht. Ebensosehr entbehrt die Anklage der Teufelsanbetung der Grundlage. Die Moslem bringen dasselbe gegen die Yezidi vor, eine Sekte, deren D. so gemäßigt ist, daß dem Teufel verziehen wird. Indem sie die Armut so sehr unterstreichen, welche logisch aus der Weltverachtung resultiert, sind die Katharer die Vorläufer der Franziskaner. – Wie jede ins Transzendente greifende Religion, war die katholische Theologie immer ein wenig dualistisch, selbst wenn man von der gnostizierenden Phase Clemens-Origenes absieht. Das gilt insbesondere für Augustin, ja noch bis zur aristotelischen Erneuerung des 12./13. Jh. Selbst nachher unterschied die Scholastik stets, wie die Mystik, zwischen Sünde u. Gnade, Vernunft u. Herz (Pascal), Natur u. Liebe (Nachfolge Christi).

A. Adam, Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin: ThLZ 77 (1952) 385/90. – N. Almsberg, Platos Världssjäl och Aristoteles Gudsbegrepp (Lund 1941). – G. Baumbach, Der D. in der Sektenrolle im Vergleich mit dem D. der spätjüd. Apokalypsen, Diss. Berlin (1956, Masch.-Schr.). – J. Bidez, Les mages hellénisés 1/2 (Paris 1938). – A. Borst, Die Katharer (1953). – A. Dondaine, Un traité néomanichéen du XIIIe siècle (Roma 1939). – J. Duchesne-Guillemin, Ormazd et Ahriman, l'Aventure dualiste dans l'Antiquité (Paris 1953); Western Response to Zoroaster (Oxford 1957). – G. Dumézil, Les dieux des Indo-Européens (Paris 1952). – A. Dupont-Sommer, Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte (Paris 1953). – R. Eucken, L. Spence, J. A. MacCulloch, G. Foucart, W. L. Davidson, L. C. Casartelli, A. E. Suffrin, Art. Dualismus: ERE, 5, 100/114. – A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1/4 (Paris 1949/53). – E. Haenchen, Gab es eine vorchristliche Gnosis?: ZThK 49 (1952) 316/50. – G. Hoffmann, Platonismus u. Mystik (1934). – W. J. W. Koster, Le Mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens (Leiden 1951). – K. G. Kuhn, Die Sektenschrift u. die iranische Religion: ZThK 49 (1952) 296/316. – Van der Leeuw, Steinmann, Art. Dualismus: RGG I, 2032/6. – R. Meier, Hellenistisches in der rabbin. Anthropologie (1937) 15/32. – S. Pètrement, Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens (Paris 1947); Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions (Paris 1946). – H. Ch. Puech, Le Manichéisme (Paris 1949); Numénius d'Apamée: Mélanges Bidez (1934) 745/78. – W. J. Verdenius, Platons Gottesbegriff: Fondation Hardt, Entretiens 1 (Genf 1952) 241/84. – G. Widengren, Religionens Värld² (Stockholm 1952). – S. Wikander, Vâyu (Lund 1941). – R. Zaehner, Zurvan, a Zoroastrian Dilemma (Oxford 1954); The Teachings of the Magi (London 1956).

J. Duchesne-Guillemin; BI: H. Dörrie.*

Duft s. Wohlgeruch.

Dulcedo Dei s. Süssigkeit.

Duldsamkeit s. Toleranz.

Dunkelheit, mystische.

A. Das Problem. Die kathol. Mystik in ihrer klassischen Ausprägung, die sie durch den hl. Johannes vom Kreuz erfahren hat, spricht von einer doppelten ‚Nacht' oder Finsternis, durch die der Mystiker hindurchzugehen hat: von der ‚Nacht der Sinne' (oder besser: ‚des Empfindens') u. der ‚Nacht des Verstandes'. In den eleusinischen Mysterien wird das, was zu schauen ist, in einem verdunkelten Raume, dem Weiheraum, bei plötzlich erstrahlendem Licht gezeigt; auch die Befragung der Orakelgötter, wie Trophonios u. Asklepios, geschieht in der Weise, daß man entweder eine unterirdische Höhle betritt oder nachts im Tempel des Gottes sich aufhält, u. dort plötzlich der Erscheinung des Gottes teilhaftig wird. Die griechischen Philosophen, die das Erleben des absoluten u. unendlichen Seins, das alles rationale Denken übersteigt u. nicht mehr in

Begriffe zu fassen ist, mit Bildern ausdrücken wollen, Platon u. Plotin vor allem, haben sich immer wieder der Redewendungen bedient, mit denen in den Mysterienkulten dieses Erstrahlen des Lichts im Finsteren angedeutet wird, u. das ‚plötzliche (ἐξαίφνης) Aufleuchten' ist geradezu das Kennwort, das immer wieder charakteristisch diesen Übergang aus der rational-begrifflichen in die überrational-erlebnismäßige Sphäre bezeichnet (Plato symp. 210E; ep. 7, 341C; Plotin. enn. 5, 3, 17; 5, 5, 7; 6, 7, 34. 36). Ebenso spielt der Begriff der mystischen Dunkelheit gerade bei den christl. Vätern eine wichtige Rolle, die in ihrem ganzen Denken stark an die platonisch-plotinische Philosophie oder an eine noch spätere Phase des Neuplatonismus, die Philosophie des Proklos, angeknüpft haben, nämlich Gregor v. Nyssa u. PsDionysius Areopagita. Durch die Erneuerung areopagitischen Denkens im 15. Jh. bei Dionysius dem Karthäuser, Heinrich Herp u. a., die stark auf Spanien gewirkt hat, stehen die großen spanischen Mystiker unmittelbar in der Tradition des PsAreopagiten, der auch sonst den christl. Gehalt in der hellenischen Mysteriensprache auszudrücken pflegt. Es liegt nahe, hier einen Zusammenhang der Bilder und der Begriffe zu vermuten.

B. Gregor v. Nyssa u. PsDionysius Areopagita. Es dürfen aber einige wesentliche Umstände nicht übersehen werden. Vor allem der, daß die (psychologische) ‚Dunkelheit' für den Mystiker der Karmeliterschule u. die (physische) Finsternis für den eleusinischen Mysten u. den Besucher der Trophonioshöhle nur ein Durchgangsstadium ist, während bei den hier angeführten christl. Schriftstellern die Finsternis das Letzte ist, wozu der ‚Schauende' überhaupt vordringen kann. Ganz deutlich sagt das Gregor v. Nyssa (v. Moys.: PG 44, 376D/77A): ‚Dadurch (nämlich durch die Aufeinanderfolge der Erscheinung Gottes im Feuer des brennenden Dornbuschs u. dann in der Finsternis auf dem Berge Sinai) lehrt die Schrift, daß die Glaubenserkenntnis zunächst ein Licht ist für alle, die ihrer teilhaftig werden; deshalb wird auch der Unglaube Finsternis genannt . . . Je mehr aber der Geist fortschreitet . . . in der wahren Erkenntnis, u. dem Schauen sich nähert, um so deutlicher sieht er die Unbegreiflichkeit (genau: Unschaubarkeit) Gottes. Wenn er alles Sichtbare u. Denkbare hinter sich läßt, kehrt er sich ins Innere, bis er, durch die Vielgeschäftigkeit des Denkens hindurch zum Unfaßbaren vordringend, dort Gott sieht. Denn das ist das wahre Erkennen dessen, den er sucht: Sehen, daß er nicht gesehen werden kann (oder: das ist das wahre Sehen, das Nicht-Sehen).' An der Parallelstelle (in Cant. hom. 11: PG 44, 1000C) wird zwischen dem Licht, der ersten Abwendung vom Bösen u. dem Irrtum, u. der ‚Dunkelheit' (γνόφος) noch die ‚Wolke', das tiefere geistige Verständnis der sichtbar-geschöpflichen Wirklichkeit oder der sichtbaren sakramentalen Symbole, eingeschaltet; aber letzte Instanz beim ‚Eintritt in das Allerheiligste der Gotteserkenntnis' (ebd. 1000D) ist das ‚Umhülltwerden mit der göttlichen Dunkelheit', das Bewußtsein der völligen Unerkennbarkeit Gottes. Die Braut des Hohen Liedes ‚wird von der göttlichen Nacht umhüllt, in der der Bräutigam da ist, aber nicht sichtbar wird' (ebd. 1001B). – Ebenso ist bei PsDionys. Areop. das Höchste, wozu sich der Geist, alle sinnliche u. alle begriffliche Erkenntnis übersteigend, mit Gottes Gnade erheben kann, aus allem Endlichen u. aus sich selbst heraustretend (‚Ekstase' im prägnanten Sinne des Wortes), um mit Gott ‚erkenntnislos' (ἀγνωστῶς) geeint zu werden, eine Erhebung zum ‚überwesentlichen Strahle des göttlichen Dunkels' (hier: σκότος; myst. theol. 1, 1 [PG 3, 997 B/1000 A]). Ganz ähnlich heißt es ebd. 2 (PG 3, 1025A/B): ‚In diesem überhellen Dunkel begehren wir zu sein, u. durch Nichtsehen u. Nichterkennen zu sehen u. zu erkennen, was über Schauen u. Erkennen steht, das Nichtsehen u. Nichterkennen selbst.' Bemerkenswert ist hier auch die Analogie mit der Stelle, die aus Gregor v. Nyssa angeführt wurde, wonach Gegenstand des Sehens eben das Nichtsehenkönnen, das des Erkennens das Nichterkennen ist. ‚Die göttliche Dunkelheit (γνόφος)', so erklärt Ps-Dionys. ep. 5 (PG 3, 1073A), ‚ist nämlich das unnahbare Licht, in dem (nach 1 Tim. 6, 16) Gott wohnt. Unsichtbar ist es wegen des Übermaßes seiner Helligkeit, unzugänglich wegen der Überfülle des aus ihm quellenden, überwesenhaften Lichtes. Wer Gott zu erkennen u. zu sehen gewürdigt ist, ist gerade dadurch, daß er nicht sieht u. erkennt, in Dem, der über dem Sehen u. Erkennen steht'. So heißt es auch weiter myst. theol. 1, 3 (PG 3, 1000C/D), daß erst nach vielfacher Reinigung, Belehrung u. Erleuchtung, ‚auf der höchsten Höhe der Stufen des Anstiegs zu Gott' Moses ‚in das Dunkel einging, wo Gott war'. Die

Dunkelheit, im mystischen Sinne, kommt also hier nicht vor dem Licht, sondern sie ist nur der andere Aspekt des ‚überwesentlichen‘ u. wegen seiner Überschwenglichkeit unsichtbaren Lichtes. So formuliert auch Maximos, mit ausdrücklicher Berufung auf Gregor v. Nyssa u. PsDionys., in den capita de car. 1, 100 (PG 90, 984 A): ‚Das Nichterkennen ist das übervernünftige Erkennen.‘

C. Vorgeschichte. Ein anderer, bemerkenswerter Umstand ist, daß der Begriff dieses Dunkels bei beiden Autoren in Verbindung mit Ex. 20, 21 gebracht wird; man würde daraus wohl folgern wollen, daß diese ‚mystische‘ Deutung des Aufstiegs auf den Sinai, die für die spätere Auffassung des Moses als Prototyp des Mystikers grundlegend war (so heißt es zB. im 15. Jh. in der Schrift De adhaerendo Deo 8: haec est caligo, quam Deus inhabitare dicitur, quam Moyses intravit, ac per hanc ad lucem inaccessibilem pervenit), aus der Tradition atl.-christlicher Schriftauslegung stammt. Man muß aber mit Erstaunen feststellen, daß dieses Mosesbild u. die mystische Deutung des ‚gnophos‘ auf dem Sinai keineswegs traditionell ist. Die absolute Unbegreiflichkeit Gottes, als Folge seiner Unendlichkeit, u. die daraus folgende Unaussprechlichkeit u. Unbenennbarkeit wird zwar von der ältesten christl. Literatur oft genug betont, auch dort, wo man weit entfernt ist von den Einflüssen platonischen oder neuplatonischen Philosophierens (eine klassische Stelle ist Minuc. Fel. Oct. 18, 8: nec videri potest, visu clarior est ... sic eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus; eine andere Arnob. adv. gent. 1, 31: qui ut intelligaris, tacendum est, atque ut per umbram te possit errans investigare suspicio, nihil est omnino mutiendum); aber dies geschieht nicht im Zusammenhang mit der Finsternis auf dem Sinai, u. wo wiederum von dieser die Rede ist, meint man damit nicht ein Dunkel, ‚in dem Gott ist‘ (in dem Sinne, daß die Erfahrung dieses Dunkels nur die andere Seite des überbegrifflichen Erlebens einer Lichtfülle ist, die nach den Worten des Maximos Conf. in seinem Kommentar zu ep. 5 des PsDionys. die Tätigkeit des Sehens ebenso lahmlegt, wie es die Abwesenheit des Lichtes tut, u. darum Finsternis genannt wird); sondern man meint das Dunkel der Unkenntnis, der mangelnden Einsicht, der Unvollkommenheit des menschlichen Geistes, die die Erkenntnis Gottes ausschließt. Alle Stellen, die Lemaitre anführt, haben diesen negativen Sinn (besonders interessant ist, daß die Erwähnung des γνόφος bei Clem. Alex. strom. 5, 12 an das berühmte Zitat aus dem Timaios 28C über die Unerkennbarkeit des ‚Vaters u. Schöpfers des Alls‘ angeschlossen ist), wie Lemaitre selbst, der mit Recht Gregor v. Nyssa ‚le seul grand dionysien avant Denys‘ nennt (1871), abschließend feststellt: ‚Et c'est tout. Personne jusqu'ici n'a trouvé d'autres précurseurs à Denys ou à Grégoire de Nysse quant à l'interprétation mystique du gnophos. Philon, Clément, Origène (in Bezug auf ihn zitiert Lemaitre die treffende Feststellung von H. Puech: Études Carmél. 23 [1938] 48), en dernière analyse Philon tout seul‘ (1871).

D. Philon. Also ist es, bei Gregor von Nyssa u. bei PsDionys., ein Neuaufgreifen Philons? Auch das nicht. Philon kennt zwar die ἔκστασις als den Zustand, in dem den Propheten übervernünftige Wahrheiten u. Offenbarungen mitgeteilt werden, aber das Eingehen des Moses in das Dunkel ist bei ihm keine ἔκστασις; es ist nur die Erkenntnis der absoluten Unerkennbarkeit Gottes, der, als ‚zweites bescheideneres Ziel‘, weil ihn selbst zu erkennen unmöglich ist (spec. leg. 1 = monarch. 38), dem Menschen die Strahlen seiner Offenbarung gewährt (eben in der prophetischen Ekstase), wodurch der Mensch aber nur erkennt, daß Gott ist, nicht, was er ist. Weil Israel diese Erkenntnis nicht nur aus der Anschauung der Schöpfung u. aus dem Rückschluß auf den Schöpfer besitzt, sondern aus der unmittelbaren Offenbarung Gottes selbst, heißt es ‚Gottsehend‘ (praem. 44). Diese Strahlen aber sind Licht, nicht Finsternis (ebd. 54; de mut. nom. 6). Auch das Auge kann ja nicht in die Sonne blicken, sondern nur in die Strahlen, die von ihr auf die Gegenstände der Erde fallen (monarch. 40). Wenn daher auch bei Philon Wendungen vorkommen, die an die oben zitierten erinnern (‚der Lenker des Alls bleibt unsichtbar, weil sein Glanz das Auge blendet‘ [praem. 38]; ‚wenn einer Gott selbst erkennen will, wird sein Blick geblendet, weil von ihm sich ein solches Licht ergießt, daß sein Glanz das Auge der Seele verfinstert u. schwindeln macht‘ [mon. 37]), so ist das Verhältnis hier doch ein wesentlich anderes. Die Finsternis ist nicht das ‚Dunkel, in dem Gott geschaut wird‘, sondern nur die Erkenntnis seiner Unerkennbarkeit (poster. Caini 15). Was geschaut wird, u. zwar

in der mystischen Ekstase, sind die Strahlen, die von ihm ausgehen, oder die Ideen, als vorbildliche Ursachen alles Seins (v. Moys. 1, 158), u. die sind ‚Licht'. Das Dunkel, das Gott umgibt, ist also auch bei Philon nur seine absolute Transzendenz, aber keine ‚mystische Dunkelheit', in der die Gegenwart Gottes übervernünftig erlebt wird.

E. Plotin. Von einer Erfahrung des Absolutums im eigenen ‚Seinsgrunde', über aller begrifflichen Formung u. allem denkenden Erfassen hinaus, von einer ‚Schau', die ein Einswerden ist, spricht aber Plotin, u., wie immer man über die Echtheit der plotinischen Mystik u. ihre Verhaftung an seine pantheistische Ontologie denken mag (darüber jüngstens R. Arnou, Art. Contemplation: DictSpir 2, 1741. 1760/1762), Plotin hat den Vätern des 4. Jh. u. insbesondere Gregor v. Nyssa die Sprache gegeben, in der sie selbst authentische christlich-mystische Erfahrung ausdrücken, das Philosophisch-Ontologische ins Christlich-Heilsgeschichtliche transponierend, wie Daniélou (Plat. 9 mit Berufung auf Ivánka, Platonism.) feststellt. Plotins Mystik ist zwar ausgesprochene Lichtmystik; das, was man schaut, ist Licht, u. man schaut es, wenn man ‚selbst ganz Licht geworden ist' (enn. 6, 9, 9), Schauender u. Geschautes eins geworden sind (ebd. 6, 9, 10). Aber wenn dieses Schauen ein Übersteigen alles Denkens u. Erkennens ist, ein Nicht-Denken u. Nicht-Erkennen sein muß (ebd. 6, 9, 3 u. 4), weil das Eine formlos, gestaltlos, bestimmungslos ist, u. doch eine Berührung des Zentrums des Alls mit dem eigenen Seinszentrum sein soll (ebd. 6, 9, 8), so liegt es nahe, darin zugleich die philonische Dunkelheit zu sehen, in die Moses eintritt, um dort Gott zu finden, ‚in formlosem und sichtlosem Suchen', wie Philon sagt (poster. Caini 15), nur daß diese Dunkelheit jetzt nicht mehr nur die Erkenntnis der Unerkennbarkeit Gottes ist, sondern der Ort einer erlebnismäßigen Begegnung mit Gott in einer, jedes Erkennen übersteigenden Weise. – So ist aus der philonischen Finsternis dann erst wirklich eine ‚mystische Dunkelheit' geworden, seitdem man sie mit dem ‚übervernünftigen Schauen des gestalt- u. formlosen Einen' gleichsetzt, die plotinische Formulierung an die philonische anschließend, freilich mit radikaler Umdeutung des Schauens. Denn daß dieses Schauen im christlichen Bereich nicht mehr an die wesenhafte Seinsgleichheit zwischen Seele u. Gott geknüpft wird, sondern an die Kraft der Liebe, die, selbst von Gott als Gnade gegeben, die Natur des Menschen übersteigen kann u. ‚ekstatisch' in die Sphäre vordringt, die der endlichen Wesenheit des geschöpflichen Menschen verschlossen ist, kommt nicht erst bei PsDionys. ganz deutlich zum Ausdruck, sondern ist auch schon bei Gregor v. Nyssa das Grundmotiv der Umformung des Plotinischen ins Christliche. So wird auch verständlich, wieso die ältere, nicht von der plotinischen Philosophie berührte Tradition die mystische Deutung des ‚Dunkels' auf dem Sinai nicht kennt, so wie umgekehrt die plotinische ‚Schau', trotz aller Betonung ihrer Überbegrifflichkeit u. ‚Formlosigkeit', kein Eintreten in die mystische ‚Dunkelheit' bedeutet.

F. Moses u. Minos. Es könnte freilich scheinen, als ob an einer Stelle diese Gleichsetzung von ‚Schau' und ‚Eintritt ins Dunkel' schon bei Plotin selbst vorgebildet wäre, nämlich in der Gestalt des Minos. Minos ist, daran denkt jeder Grieche, wenn man diesen Namen nennt, in die Höhle des Zeus auf dem kretischen Ida gegangen (alle neun Jahre, setzt man auf Grund von Od. 19, 178 hinzu) u. hat dort die Belehrung empfangen, durch die er zum weisesten Gesetzgeber wurde. Platon beginnt seine ‚Gesetze' mit dem Hinweis auf diese Sage. Die Analogie mit der Befragung der Orakelgötter in Höhlen ist offenkundig. Plotin aber sagt (enn. 6, 9, 7): ‚Er wurde der Schau des Einen gewürdigt, u. in Erinnerung an diese Schau gab er die Gesetze, als Abbilder des Göttlichen, das er geschaut hatte'. Scheinbar besteht hier völlige Ähnlichkeit mit der Geschichte des Moses, der im Dunkel des Sinai von Gott das Gesetz seines Volkes erhält. Moses u. Minos sind schon, das können wir aus Strabon (760ff) erschließen, in der völkerkundlichen Konzeption des Poseidonios, mit Zamolxis u. den keltischen Druiden zusammen, in einer Reihe nebeneinandergestanden, als Beispiele für den ursprünglichen, gottnäheren Zustand der frühen Menschheit (quoniam antiquitas proxime accedit ad Deos: Cic. leg. 2, 11, 27), wo ein u. derselbe ‚Urweise' zugleich Religionsstifter, Gesetzgeber, Weltweiser u. Dichter war, aus Natureinsicht Religionsverkünder, aus religiösem Gefühl sittlicher Gesetzgeber, u. beides, religiöse Wahrheit u. gesetzliche Ordnung, in dichterisch-inspirierter Weise vortragend (Näheres darüber vor allem bei K. Reinhardt, Poseidonios [1921]). Das Neue an der ploti-

nischen Auffassung des Minos wäre nur, daß aus dem stoisch aufgefaßten, dem Makrokosmos zugewendeten intuitiven Naturphilosophen u. Gesetzgeber ein neuplatonischer, introvertierter Mystiker geworden ist, u. man könnte sich nur fragen, ob diese Umdeutung eine spontane Entwicklung ist, die die plotinisch beeinflußten christl. Interpreten Philons erst später auch auf Moses ausgedehnt haben, oder ob nicht vielmehr schon das Vorbild des philonischen Moses Plotin dazu bestimmt hat, ihm ein hellenisches Gegenbild entgegenzustellen, das aus der Sphäre des stoischen ‚Urweisen‘ in die des ‚Gottschauers‘ emporreicht. Denn daß Plotin Philon wenigstens mittelbar gekannt hat, kann heute wohl als gesichert betrachtet werden, u. daß gerade im Neuplatonismus eine Entwicklung des Mosesbildes in dieser Richtung nahelag, das beweist der Ausspruch des Numenios: ‚Was ist Platon anderes, als ein attisch sprechender Moses?‘ Dennoch wäre es falsch, hier eine geradlinige Entwicklung sehen zu wollen. Der entscheidende Unterschied liegt darin, daß auch nach Plotin Minos nicht ‚das Dunkel schaut, das zugleich Licht ist‘, sondern durch das Dunkel der Höhle zur Lichtvision fortschreitet, u. ebenso ist auch in enn. 6, 9, 11 das Eingehen ins Adyton nicht in erster Linie Eintritt in die Finsternis, sondern das Hinter-sich-lassen der Götterbilder in der Cella, d. h. alles Geformten, Gestalteten, Bestimmten; die Anschauung des Gottes selbst ist dann Licht (ebd. 5, 3, 17). Der Sinn des Dunkels, selbst als Bild, ist also jeweils ein ganz anderer.

G. Ergebnis. Wenn also Plotin auch hier seinerseits an antike Mysterienvorstellungen anknüpft, so ergibt das keineswegs eine geradlinige Verbindung von den antiken Mysterien zur ‚mystischen Dunkelheit‘ im Sinne Gregors v. Nyssa u. des PsDionysius. Was wir bei ihnen ‚mystische Dunkelheit‘ nennen, ist im Grundgedanken philonisch, im Gehalt christlich-mystisch, nur die Formel, die die Verbindung zwischen dem negativen philonischen γνόφος (der selbst noch nicht mystisch gemeint ist) u. der positiven christlichen Mystik herstellt, ist plotinisch. Das Dunkel aber, das bei Plotin nur ein Durchgangsstadium ist, ebenso wie in den hellenischen Mysterien, von denen er dieses Bild entlehnt hat, hat nichts zu tun mit der hier gemeinten Dunkelheit, die, nach Philon, die undurchdringliche Finsternis der absoluten Transzendenz Gottes selbst ist, nach den an Philon anknüpfenden christl. Mystikern hingegen die Finsternis des nur als gegenwärtig erlebten, aber das Erkennen übersteigenden, u. ebendeshalb als Dunkelheit empfundenen, unendlichen göttlichen Lichtes. Wenn später die Karmelitermystik die doppelte ‚Nacht‘, ‚des Empfindens‘ u. ‚des Verstandes‘, wieder als ein Durchgangsstadium zur ‚Ruhe‘ u. zur ‚Einigung‘ betrachtet (u., wie das oben angeführte Zitat zeigt, auch das 15. Jh. schon manchmal in diesem Sinne sich äußert), so ist das eine Umdeutung der areopagitischen Finsternis, aber kein Anknüpfen an die Vorstellung der hellenischen Mysterien u. Plotins vom Durchgang durch die Finsternis zur Lichtvision.

R. Arnou, Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin (Paris 1921). – M. de Corte, L'expérience mystique chez Plotin et saint Jean de la Croix: Études Carmélit. 20 (1935) 164f; Plotin et la nuit de l'esprit: ebd. 23 (1938) 102f. – J. Daniélou, Platonisme et Théologie mystique[2] (Paris 1953); Mystique de la Ténèbre chez Grégoire de Nysse: DictSpir 2, 1872/85. – A. J. Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon (Paris 1937). – I. Hausherr, Ignorance infinie: OrChrPer 2 (1936) 351ff. – E. von Ivánka, Vom Platonismus zur Theorie der Mystik: Scholastik 11 (1936) 163ff; Moses in der Beurteilung der mittelalterlichen Mystik u. der antiken Philosophie (ungarisch): Theologia 4 (Budap. 1937) 150ff. – J. Lemaitre, Préhistoire du concept de ‚gnophos‘: DictSpir 1, 1868/72. – H. Lewy, Sobria ebrietas = ZNW Beih. 9 (1929). – H. Puech, La Ténèbre mystique chez le PsDenys l'Aréopagite et dans la tradition patristique: Études Carmélit. 23 (1938) 33ff. – R. Roques, Art. Contemplation, extase, et ténèbre chez le Pseudo-Denys: DictSpir 2, 1885/1911. – O. Söhngen, Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung (1923).

E. von Ivánka.

Dura-Europos.

A. Vorchristlich. Dura, heute arabisch eṣ-ṣaleḥīje genannt, in der Breite von Palmyra am Euphrat gelegen, durch Seleukus Nikator (312/280) gegen Ende seiner Regierung als Euphratfestung mit dem Namen Europos gegründet oder wohl nur ausgebaut, um 100 vC. den Parthern in die Hände gefallen u. von ihnen unter Zurücktreten des hellenistischen Wesens hinter orientalischem u. Wiederaufkommen des wahrscheinlich vorhellenischen Namens Dura bis 165 nC. gehalten, dann von den Römern erobert, diesen 256 nC. von den Sassaniden entrissen u. seitdem fast unbewohnt daliegend, hat (ein Pompeji des Ostens)

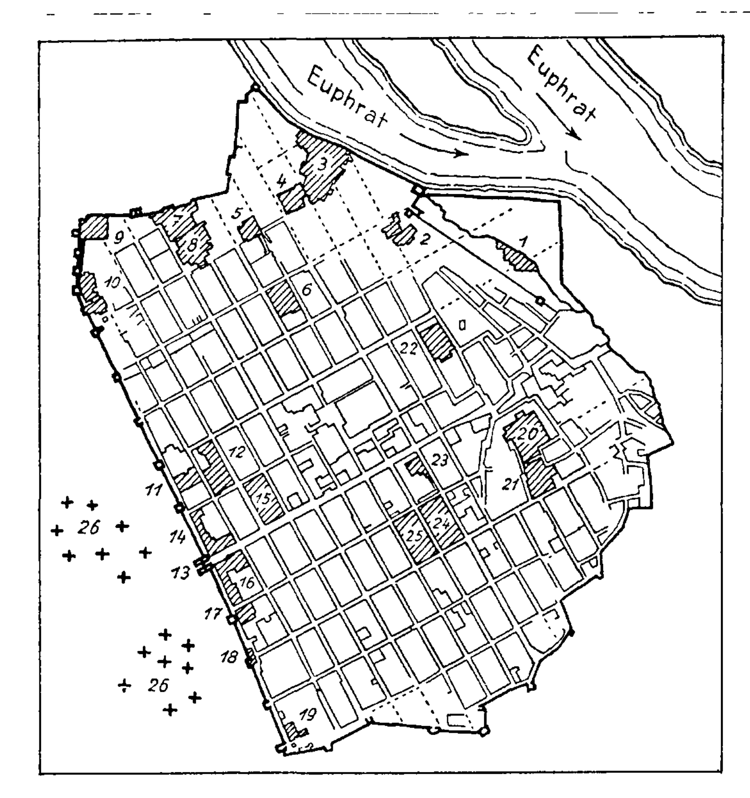


Abb. 4. Dura-Europos, Stadtplan. *1* Zitadelle. *2* Militärtempel. *3* Palast des Dux. *4* Dolichenum. *5* Röm. Bad. *6* Parth. Bad u. Amphitheater. *7* Tempel der Artemis Azzanathkona u. Fundstelle der SATOR-Inschriften. *8* Praetorium. *9* Tempel der palmyr. Götter. *10* Mithraeum. *11* Synagoge. *12* Adonis-Tempel. *13* Haupttor und Hauptstraße. *14* Tempel der Tyche. *15* Karawanserei. *16* Röm. Bad. *17* Christl. Kapelle. *18* Tempel des Zeus Kyrios. *19* Aphlad-Tempel. *20* Strategion. *21* Tempel des Zeus Megistos. *22* Tempel des Zeus Theos. *23* Tempel der beiden Gad. *24* Tempel der Atargatis. *25* Tempel der Artemis. *26* Gräberfeld. - Gezeichnet von P. Wieland, Bonn, unter Zugrundelegung der bisher im Preliminary u. Final Report der ,Excavations at Dura-Europos' veroffentlichten Plane.

den 1922 begonnenen Ausgrabungen unerhört reichen Ertrag geliefert (Abb. 4): Stadtanlage u. Befestigung, Amts- u. Privatgebäude sowie Kultbauten, Reliefs u. Malereien, Waffen aller Art, Geräte aus Metall u. Holz, aus Leder u. Ton, vielsprachige Inschriften u. Texte auf Stein, Pergament u. Papyrus, alles in erstaunlicher Fülle u. Unversehrtheit. Diese in D. gemachten Funde ermöglichen eine sehr anschauliche Vorstellung von den Geschicken der Stadt während der sechs Jahrhunderte ihres Bestehens, insbesondere auch von der hier Wirklichkeit gewordenen Vermischung orientalischer u. griechisch-römischer Elemente sowie von dem Aufkommen des Judentums u. des Christentums u. ihrer kultischen Betätigung. Der Gesamteindruck ist dabei der, daß die in orientalischer Umgebung vollzogene Gründung trotz dauernden Fortbestehens einzelner hellenistischer Faktoren u. des Neueinströmens römischer Elemente sich doch mehr u. mehr ihrer orientalischen Umwelt anpaßt, einiges von den Parthern übernimmt u. stärker durch Palmyra u. die umwohnenden Araberstämme bestimmt wird. Das trifft besonders auf die Kulte der Stadt zu. Zwar tragen mehrere in eigenen Tempeln verehrte Götter den Namen Zeus (Zeus Kyrios, Zeus Megistos, Zeus Theos u. a.), u. zwei ebenfalls mit eigenen Tempeln ausgestattete Göttinnen den Namen Artemis (Artemis Azzanathkona, Artemis Nanaia), u. des öfteren werden griechische Gottheiten wie die Kyria u. die Tyche erwähnt u. dargestellt. Aber diese Gottheiten sind trotz ihrer griechischen Benennung von Haus aus orientalisch oder haben doch, soweit es sich um wirklich griechische Gestalten handelt, einen Orientalisierungsprozeß erfahren. Zudem haben die eindeutig orientalischen Gottheiten zahlenmäßig die Oberhand über die mit griechischem Namen (Bel u. andere palmyrenische Götter, Jupiter Heliopolitanus, Hadad u. Atargatis, Aphlad aus dem südlich von D. am Euphrat gelegenen Anath, arabische Kamel- u. Pferdereitergötter wie Arṣu u. andere). Mit den röm. Legionssoldaten sind auch ihre Kulte (neben dem des Kaisers vor allem die des Mithras, des Jupiter Dolichenus u. des diesem offenbar ähnlichen Jupiter Turmazgades) nach D. gekommen, u. etwa gleichzeitig oder doch bald darnach haben sich hier auch Anhänger des Judentums u. des Christentums eingefunden. Schon jetzt sind, obwohl erst ein Teil des Stadtgebietes ausgegraben worden ist, etwa 20 Kultbauten mit zT. reichem Inhalt an

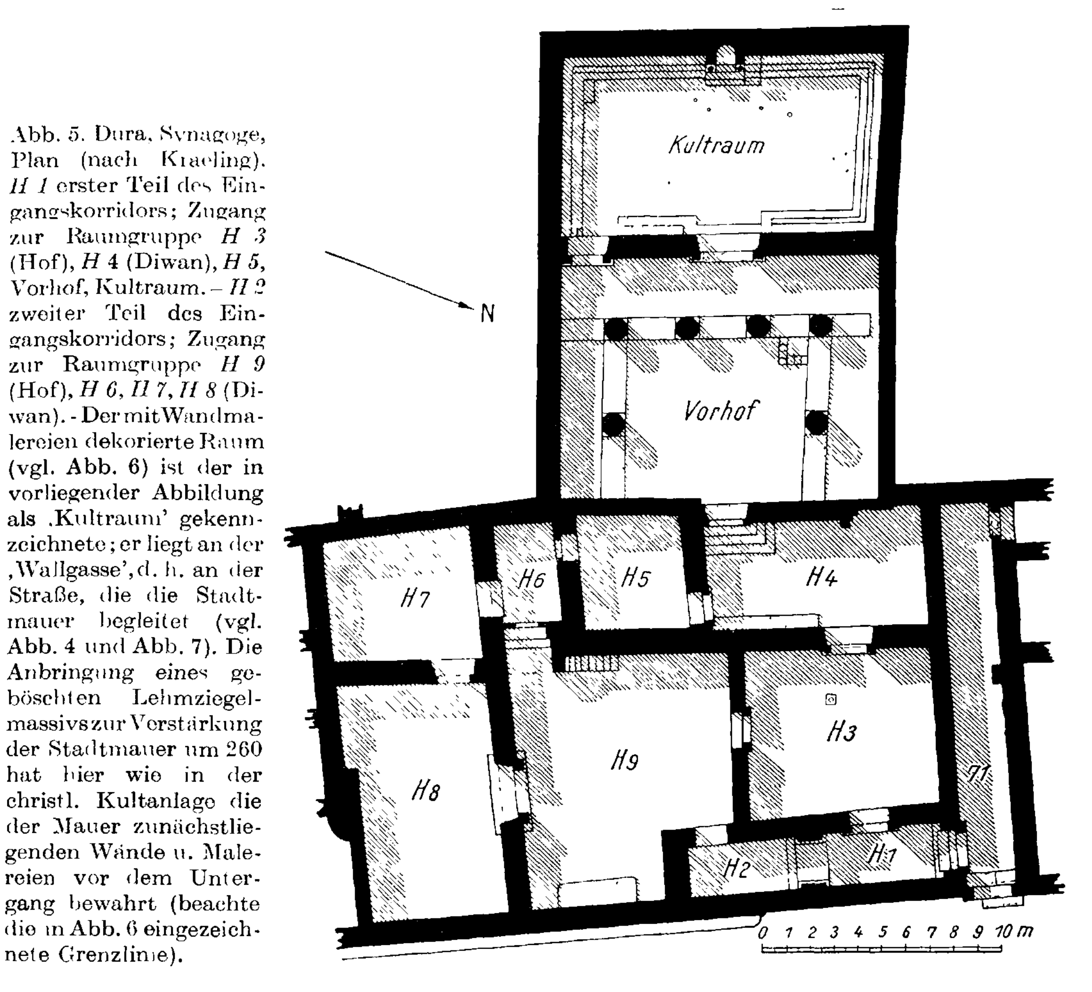
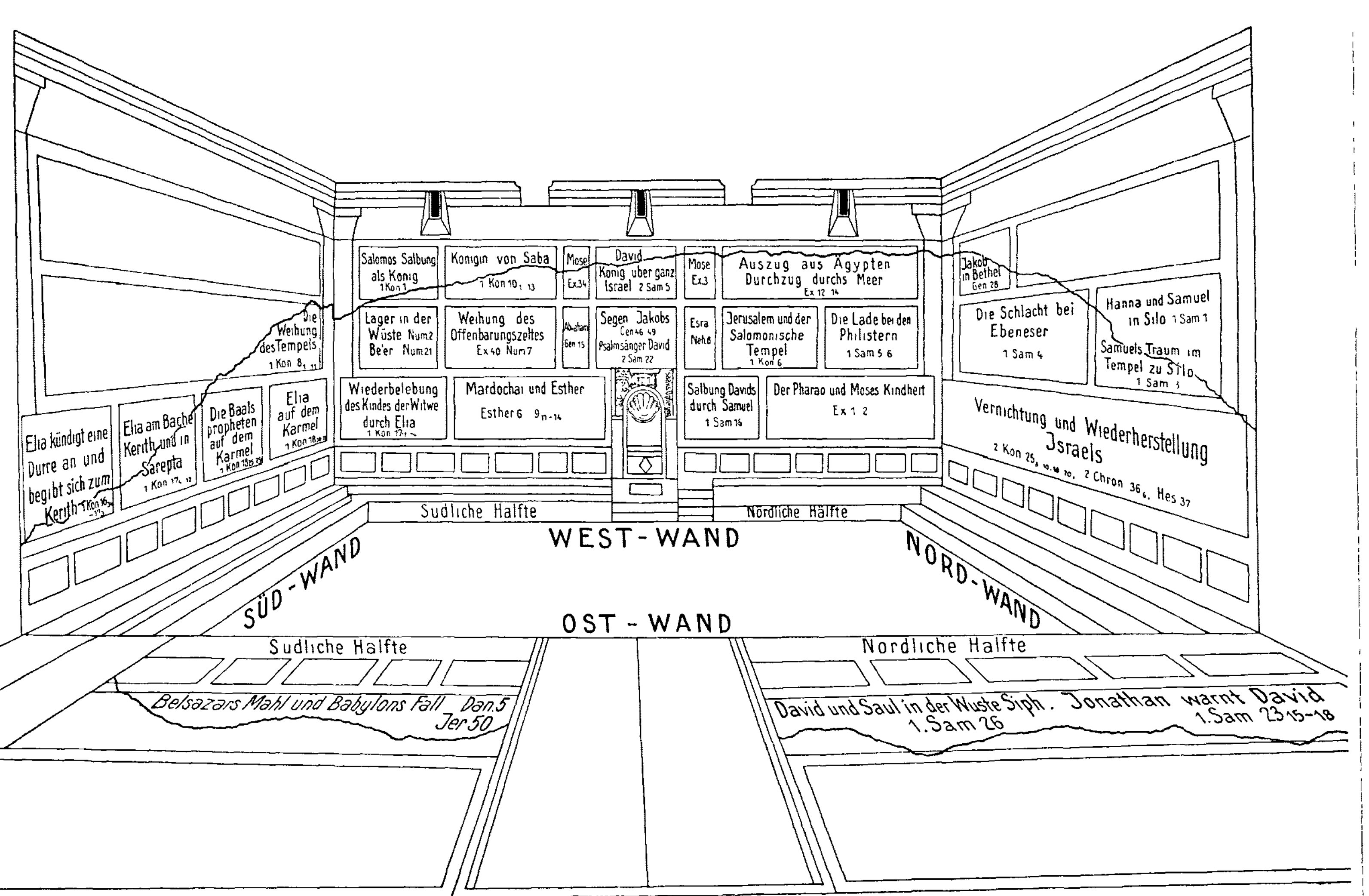


Abb. 5. Dura, Synagoge, Plan (nach Kraeling). *H 1* erster Teil des Eingangskorridors; Zugang zur Raumgruppe *H 3* (Hof), *H* 4 (Diwan), *H 5*, Vorhof, Kultraum. – *H 2* zweiter Teil des Eingangskorridors; Zugang zur Raumgruppe *H 9* (Hof), *H 6*, *H 7*, *H 8* (Diwan). - Der mit Wandmalereien dekorierte Raum (vgl. Abb. 6) ist der in vorliegender Abbildung als ‚Kultraum' gekennzeichnete; er liegt an der ‚Wallgasse', d. h. an der Straße, die die Stadtmauer begleitet (vgl. Abb. 4 und Abb. 7). Die Anbringung eines geböschten Lehmziegelmassivs zur Verstärkung der Stadtmauer um 260 hat hier wie in der christl. Kultanlage die der Mauer zunächstliegenden Wände u. Malereien vor dem Untergang bewahrt (beachte die in Abb. 6 eingezeichnete Grenzlinie).

Altären, Kultreliefs, Malereien, Inschriften u. dergleichen festgestellt. Zu den besterhaltenen gehören, namentlich hinsichtlich ihrer Ausmalung, außer dem Tempel der Palmyrenischen Götter, die mit Fresken atl. Inhalts reich geschmückte jüdische Synagoge u. die christl. Kirche. Während jener 50 nC. begründet worden ist u. bis ins 3. Jh. nC. Erweiterungen erfahren hat, ist die Synagoge etwa 200 nC. gebaut u. 245 erneuert, die Kirche aber durch leichte Umgestaltung eines um 200 nC. erbauten Hauses 232 als solche eingerichtet worden. – Über die Anlage der Synagoge gibt Abb. 5 (nach Kraeling) sowie der erklärende Text Aufschluß. Über die Verteilung der Malereien in der Synagoge unterrichtet Abb. 6 (entworfen von O. Eissfeldt). Über ikonographische Berührungen zwischen den Malereien u. der späteren christl. Kunst insbesondere dem früher Ashburnham-Pentateuch u. heute ‚Bibel v. Tours' genannten Cod. nouv. acq. lat. 2334 der Pariser Nationalbibliothek vgl. H. L. Hempel, Zum Problem der Anfänge der AT-Illustration: ZAW 69 (1957) 103/31.

B. Christlich. Bei der heute in der Yale-Gallery zu New Haven, USA, wiederaufgebauten Kirche handelt es sich wie bei der Synagoge, die im Museum zu Damaskus eine neue Heimat gefunden hat, um ein nachträglich dem gottesdienstlichen Zweck angepaßtes Privathaus, was so zu erklären sein wird, daß die Anhänger beider Kulte von der Mehrheit der Stadtbewohner beargwöhnt wurden u. daher Grund hatten, sich eine möglichst unauffällige Stätte zu schaffen. Die Kirche (Abb. 7 nach v. Gerkan), hinter einem Turm der westlichen Stadtmauer gelegen u. von einer west-östlich laufenden Straße im Norden zugänglich, weist einen Mittelhof und sieben um ihn gelagerte Räume auf. Von diesen war 4 aus zwei Räumen, 4a und 4b, zusammen-



Salomos Salbung als Konig 1 Kon 1
Konigin von Saba 1 Kon 10, 1-13
Mose Ex 34
David Konig uber ganz Israel 2 Sam 5
Mose Ex 3
Auszug aus Ägypten Durchzug durchs Meer Ex 12-14
Lager in der Wüste Num 2 Be'er Num 21
Weihung des Offenbarungszeltes Ex 40 Num 7
Abraham Gen 15
Segen Jakobs Gen 46-49 Psalmsänger David 2 Sam 22
Esra Neh 8
Jerusalem und der Salomonische Tempel 1 Kon 6
Die Lade bei den Philistern 1 Sam 5-6
Wiederbelebung des Kindes der Witwe durch Elia 1 Kon 17
Mardochai und Esther Esther 6 9-14
Salbung Davids durch Samuel 1 Sam 16
Der Pharao und Moses Kindheit Ex 1-2
Die Weihung des Tempels 1 Kon 8, 1-11
Elia kündigt eine Durre an und begibt sich zum Kerith 1 Kon 16-17
Elia am Bache Kerith und in Sarepta 1 Kon 17
Die Baals propheten auf dem Karmel 1 Kon 18
Elia auf dem Karmel 1 Kon 18
Jakob in Bethel Gen 28
Die Schlacht bei Ebeneser 1 Sam 4
Hanna und Samuel in Silo 1 Sam 1
Samuels Traum im Tempel zu Silo 1 Sam 3
Vernichtung und Wiederherstellung Israels
2 Kon 25, 2 Chron 36, Hes 37
Sudliche Halfte
Nordliche Hälfte
WEST-WAND
SÜD-WAND
NORD-WAND
OST-WAND
Sudliche Halfte
Nordliche Halfte
Belsazars Mahl und Babylons Fall Dan. 5 Jer 50
David und Saul in der Wuste Siph. 1. Sam 26
Jonathan warnt David 1. Sam 23 15-18

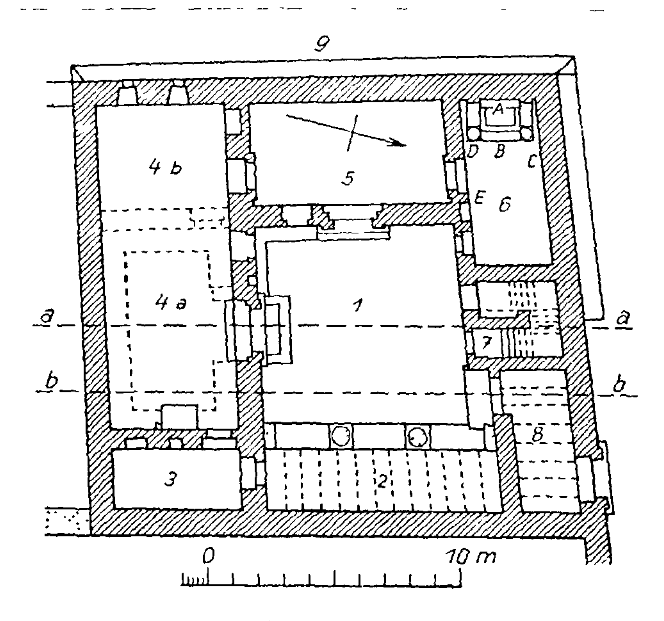


Abb. 7. Dura, Christliches Gemeindezentrum, Grundriß (nach v. Gerkan). *1* Offener Hof. *2* Vorhalle. *3* Nebenraum. *4* Diwan (mit Bänken). *5* Saal. *6* Kultraum (mit Taufbecken u. Ziborium). *7* Treppenanlage. *8* Eingangskorridor. *9* Wallgasse. – *a–a* Erste Lehmziegelböschung. *b–b* Zweite Böschung. – *A* Adam u. Eva, Hirtenbild (Rückwand unter Ziborium). *B* Guirlandenornament am Ziboriumsbogen. *C* Obere Zone: Heilung des Gichtbrüchigen, Wandel Jesu auf dem Meere; untere Zone: Frauen am Grabe (?). *D* David u. Goliath. *E* Samariterin am Brunnen.

gewachsen u. mit einem Podium an der östlichen Schmalwand ausgestattet, wohl für die Abhaltung der Gottesdienste u. 5 vielleicht für die Feier der Liebesmahle u. für den Unterricht der Katechumenen bestimmt, während 6 (von einigen als Baptisterium gedeutet) wahrscheinlich eine Märtyrerkapelle darstellt. Denn der an seiner westlichen Schmalwand unter einer von zwei Säulen u. zwei Pilastern getragenen Wölbung befindliche trogartige Behälter von 1,70 m. Länge zu 0,95 m. Breite und Tiefe ist schwerlich ein Taufbecken, sondern wohl ein Märtyrergrab oder eher ein Reliquienbehälter (anders oben Bd. 3, 82). Griechische Inschriften mit Nennung des einen Gottes im Himmel u. des Christus weisen, von den gleich zu nennenden Malereien abgesehen, Raum 6 u. damit den ganzen Bau eindeutig als christlich aus. Was aus dem NT u. aus anderen Schriften längst bekannt war, daß die Christen der ersten Jahrhunderte ihre Zusammenkünfte in Privathäusern abzuhalten pflegten, wird für die erste Hälfte des 3. Jh. nun in D. an einem gut erhaltenen Gebäude dieser Art anschaulich. Von besonders großer Bedeutung aber sind die an den Wänden von Raum 6 angebrachten Malereien. Die Rückwand der Ädikula trägt zwei Bilder, unten Adam u. Eva im Paradies mit Baum u. nach links entweichender Schlange, oben den guten Hirten von Joh. 10, der mit einem Widder auf der Schulter hinter der zur Quelle drängenden Herde herschreitet. Die in zwei Bildstreifen eingeteilte nördliche Längswand, von der leider nur die westliche Hälfte erhalten ist, zeigt im oberen den Gichtbrüchigen von Mc. 2, 1/12 in zwei Szenen, einmal auf seinem Bette liegend u. von dem vor ihm stehenden Jesus angesprochen, sodann sein Bett auf der Schulter tragend, sowie das Seewunder von Mt. 14, 22/33: die Jünger im Schiff auf dem See, Petrus die Hände zu dem vor ihm stehenden Jesus ausstreckend u. von ihm vor dem Versinken bewahrt. Der untere Streifen aber stellt den Gang der drei Frauen von Mc. 16, 1/2 zu Jesu Grab dar: Fackeln in der rechten und Salbenbüchsen in der linken Hand, stehen sie neben einem großen, von zwei Sternen überstrahlten Kastensarkophag. Auf der östlichen Schmalwand, deren oberer Teil fehlt, erscheinen sieben nach links schreitende Frauen, vielleicht die mit zum Grabe gegangenen Frauen von Lc. 24, 10. Die südliche Längswand weist unter der zwischen den beiden Türen sitzenden Nische eine sehr beschädigte, aber durch die Beischriften ‚David‘ u. ‚Goliath‘ als solche gesicherte Darstellung von Davids Sieg über Goliath auf: Goliath hingestreckt auf dem Rücken liegend, David das Schwert erhebend, um ihm das Haupt abzuschlagen. Von den auf dem Westteil dieser Wand, zwischen Ädikula u. Tür zu Raum 5, angebrachten Bildern ist das des oberen Registers, das Spuren eines Gartens, vielleicht des himmlischen Paradieses, erkennen läßt, ganz schlecht erhalten. Das untere Register aber stellt das samaritanische Weib von Joh. 4 dar, sich über eine Brunnenöffnung

beugend u. am Strick einen Eimer herablassend. Die Bilder zeigen, daß die Christen von D. in dem Brauche, ihren Kultraum auszumalen, u. auch in dem eine Mischung griechischer, iranischer und semitischer Elemente aufweisenden Stil dieser Ausmalung mancherlei mit den dortigen Juden u. Heiden gemein haben, daß sie aber anderseits in der bildlichen Wiedergabe von Motiven aus den Evangelien, die offenbar eine längere östliche Vorgeschichte der Ev.-Illustration voraussetzt u. über D. hinausweist, etwa nach Antiochien oder nach Alexandrien, ganz selbständig sind. Im Westen, wo vor allem die röm. Katakomben in Betracht kommen, tauchen die meisten der in D. bereits für die erste Hälfte des 3. Jh. bezeugten Motive erst Jahrzehnte oder Jahrhunderte später auf, u es läßt sich nicht bezweifeln, daß hier der Westen vom Osten abhängig ist. Vom Christentum in D. zeugt außer der Kirche ein nicht weit von ihr gefundenes, in der ersten Hälfte des 3. Jh. beschriebenes Pergamentstück mit 15 Versen aus Tatians griechischem Diatessaron, das wie sonst im Orient offenbar auch den Christen D.s als maßgebend gegolten hat. Vielleicht bezeugt auch der an der Wand eines im 3. Jh. von der röm. Besatzung in Anspruch genommenen Raumes des Azzanathkona-Tempels dreimal angebrachte Rebus (Prel. Rep. 5 [1934] 159/61) die Anwesenheit von Christen in D. (*Sator arepo). Händen von Christen hat man schließlich auch die auf einer Stele des Atargatis-Tempels in der ersten Hälfte des 3. Jh. nachträglich angebrachte altsyrische Inschrift Prel. Rep. 3 (1932) 68/71. 117 u. das einem auf der Oberschwelle einer bei der Synagoge gelegenen ‚Garküche' stehenden Personennamen beigefügte Kreuzeszeichen (R du Mesnil du Buisson: Syria 20 [1939] 33/34) zuschreiben wollen. Sind das auch unsichere Spuren christlichen Lebens in D., so steht doch fest, daß hier zur Zeit des Sassanidenkönigs Sapor II (310/380) ein Eremit namens Benjamin gelebt u. den Märtyrertod erlitten hat (G. Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer [1880] 28/30). Das ist die letzte Nachricht, die wir vom Christentum u. vom Leben im alten D. überhaupt haben.

F. Altheim, Arsakiden u. Sassaniden: Historia Mundi 4 (1956) 516/41. – F. Altheim-R. Stiehl, Asien u. Rom. Neue Urkunden aus sassanidischer Frühzeit (1952). – M. Aubert, Le peintre de la synagogue de D.: Gazette des B. Arts (1938 Juill.-Août) 1/24; Les peintures de la chapelle chrétienne et de la synagogue de D.-E.: Bull. Monumental 97 (1939) 121/24. – A. Bea-A Ferrua, Neueste Literatur zu D.-E.: Biblica 21 (1940) 312/20. – A. R. Bellinger-E. T. Newell, A Seleucid Mint at D.-E.: Syria 21 (1940) 77/81. – G. Contenau, La scène pastorale de D. L'annonce aux bergers et le mythe d'Étana: Rev. Assyr. 37 (1940) 123/26. – Fr. Cumont, Fouilles de Doura-Europos 1922/1923 (Paris 1926). – Cte. du Mesnil du Buisson, Les peintures de la synagogue de D.-E. (Rom 1939); Édifices antiques de Vaison, Fréjus et D.-E.: BullSocAntFr 1938 (1939) 144/48; Inventaire des inscriptions Palmyréniennes de D.-E. Nouv. éd. (Paris 1939); Un parchemin liturgique Juif et la gargote de la synagogue à D.-E.: Syria 20 (1939) 23/34. – R. Dussaud, Cultes de Palmyre et de D.-E.: Mana 1, 2 (1945) 403/14. – Th. Ehrenstein, Über die Fresken der Synagoge von D.-E. (1937). – O. Eissfeldt, Tempel u. Kulte syrischer Städte in hell.-röm. Zeit (1941) 107/55; Die Wandbilder der Synagoge von D.-E.: FuF 31 (1957) 241/9. – Excavations at D.-E. Preliminary Report of 1./9. Season of Work 1928–1936 ed. by P. V. C. Baur, M. I. Rostovtzeff usw. (New Haven 1929/52); darin: C. Hopkins u. P. V. C. Baur, The Christian Church. Paintings in the Christian Chapel: 5, 238/88; H. F. Pearson-C. H. Kraeling, The Synagogue: 6, 309/98. – Excavations at D.-E. Final Report (New Haven 1943ff); darin: N. Troll, The Green Glazed Pottery: 4, 1, 1 (1943); D. H. Cox, Greek and Roman Pottery: 4, 1, 2 (1949); R. Pfister-L. Ballinger, The Textiles: 4, 2 (1945); P.V.C. Baur, The Lamps: 4, 3 (1947); T.G. Frish-N.P. Troll, Bronze Objects: 4, 4, 1 (1949); A. R. Ballinger, The Coins: 6 (1949); C. H. Kraeling, The Synagogue: 8, 1 (1956). – A. Ferrua, D.-E. pagana: CivCatt 90, 3 (1939) 428/39; D.-E. e la sua sinagoga: ebd. 90, 4, 75/85; D.-E. christiana: ebd. 334/37. – A. v. Gerkan, Die frühchristl. Kirchenanlage von Dura: RQS 42 (1934) 219/32. – R. Goodenough, The Evaluation of Symbols recurrent in Time as illustrated in Judaism: Eranos-Jb. 20 (1951) 285/319; Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, 1/6 (New-York 1953/6) – A. Grabar, Le thème religieux des fresques de la synagogue de D.: RevHistRel 123 (1941) 143/92; 124 (1941) 5/35; Les fresques de la synagogue de D.-E.: CRAcInscr (1941) 77/90; La fresque des saintes femmes au tombeau de Doura: CahArch 8 (1956) 9/26. – H. Grégoire, Encore les baptistères de Cuicul et de D.: Byzant 14 (1939) 317. – H. L. Hempel, Zum Problem der Anfänge der AT-Illustration: ZAW 69 (1957) 103/129. – Ph. K. Hitti, History of Syria (London 1952) 271/81. 391/2. – E. Honigmann-A. Maricq, Recherches

sur les Res Gestae Divi Saporis (1953) = MémAcBelge 47, 4 (1953). – C. Hopkins, The Architectural Background in the Paintings at D.-E.: AmJArch 45 (1941) 18/29. – J. Johnson, Dura Studies: Univ. of Pennsylvania Thesis in Greek (1932). – W. G. Kümmel, Die älteste religiöse Kunst der Juden: Judaica 2 (1946) 1/56. – E. Lambert, La synagogue de D.-E. et les origines de la mosquée: Semitica 3 (1950) 67/72. – F. Landsberger, Jewish Artists before the Period of Emancipation: HebrUnCollAnn 16 (1941) 312/414; New Studies in Early Jewish Artists: ebd. 18 (1944) 279/318; The Origin of the Winged Angel in Jewish Art: ebd. 20 (1947) 227/54. – J. Leveen, The Hebrew Bible in Art (Lond. 1944). – D. Levi, Antioch Mosaic Pavements (1947) 298/300. – H. Lietzmann, D.-E. u. seine Malereien: ThLZ 65 (1940) 113/17. – A. Merlin, Les Fouilles de D.-E.: Journal des Savants (1940) 36/42. – R. Meyer, Betrachtungen zu drei Fresken der Synagoge von D.-E.: ThLZ 74 (1949) 29/38; Die Figurendarstellung in der Kunst des späthellenist. Judentums: Judaica 5 (1949) 1/40. – G. Millet, La scène pastorale de D. et l'annonce aux bergers et le mythe d'Étana: Syria 7 (1926) 142/51; Doura et El-Bagarat: la parabole des vierges: CahArch 8 (1956) 1/8. – J. Obermann, Inscribed Tiles from the Synagogue of D.: Berytus 7 (1946) 89/138. – A. Pagliaro, Date e pittori nella sinagoga di D.-E.: RivStudOrient 28 (1953) 105/7. – H. F. Pearson, Guide de la synagogue de D.-E. (Beyrouth 1940). – H. Ch. Puech, Les ‚âmes-déesses' sur une épitaphe de D.: RevHistRel 130 (1945) 177/79. – H. Riesenfeld, Jésus transfiguré (Uppsala 1947); The Resurrection in Ezekiel XXXVII and in the D.-E. Paintings (Uppsala 1947). – M. I. Rostovtzeff, Das Militärarchiv von D.: Münchener Beitr. z. Papyrusforsch. 19 (1934) 351/78; Die Synagoge von D.: RQS 42 (1932) 203/18; D.-E. and its Art (Oxf. 1938); The Foundation of D.-E. on the Euphrates: Seminarium Kondakovianum 10 (1938) 99/106; D.-E.: Encicl. Ital. App. 1 (1938) 530/35; L'Orient et la civilisation grecque. D.-E. sur l'Euphrate: Renaissance 1 (1943) 43/59; Res gestae Divi Saporis and D.: Berytus 8 (1943/44) 17/60. – J. Ruwet, De picturis sacris in D.-E. detectis: Verb. Dom. 19 (1939) 366/70. – O. Schneid, Die Bilder der Synagoge in D.-E. [hebr.] (Tel Aviv 1946). – L. T. Shoe, Profiles of the D. Mouldings: Berytus 9 (1948) 1/40. – I. Sonne, The Paintings of the D. Synagogue: HebrUnCollAnn 20 (1947) 255/362. – E. L. Sukenik, Die Synagoge von D.-E. u. ihre Bilder [hebr.] (Jerus. 1947). – C. Watzinger, Art. Dura: PW Suppl. 7, 149/69. – C. B. Welles, The Population of Roman D.: Studies in honor of A. C. Johnson (New York 1951) 251/74; Die zivilen Archive in D.: ebd. 379/99. – G. Widengren, Quelques rapports entre Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes: VetTest 4 (1957) 197/241, Taf. 2/5. – E. Will, La tour funéraire de la Syrie et les monuments apparentés: Syria 26 (1949) 258/313. – R. Wischnitzer, The Messianic Thema in the Paintings of the D. Synagogue (Chicago 1948). – R. Wischnitzer-Bernstein, Symbole u. Gestalten der jüdischen Kunst (1935); Studies in Jewish Art: JewQuartRev 36 (1945/6) 47/59. – G. Wodtke, Malereien der Synagoge in D. u. ihre Parallelen in der christl. Kunst: ZNW 34 (1935) 51/62.

O. Eissfeldt.

Durchzug durch den Jordan s. Jordan.

Durchzug durch das Rote Meer.

A. Nichtchristlich. I. Altes Testament. Ex. 13, 17/15, 21 überliefert den Bericht vom Durchzug des Volkes Israel durch das Rote Meer. Nach der Entlassung aus Ägypten zog das Volk unter der Führung des Moses kampfgerüstet in östlicher Richtung ab, zunächst bis zu den Küsten des Roten Meeres. Die Gebeine Josephs wurden mitgeführt. Am Tage zog den Israeliten eine Wolkensäule, des Nachts eine Feuersäule voraus. Vielleicht wegen der Mitführung geraubter Schätze (Ex. 12, 36) oder, weil er die Fronarbeiter nicht verlieren wollte (14, 5), ordnet der ungenannte Pharao die Verfolgung der Abziehenden an. Angesichts der Verfolger wird das Volk an der Richtigkeit seines Vorhabens irre, aber Moses beruhigt es durch den Hinweis auf die göttliche Hilfe. Vor ihm lag das Meer, seitliches Ausweichen war durch die Grenzbefestigungen unmöglich. Moses führt das Volk an die Küste des Roten Meeres heran. Ein starker Ostwind (14, 21) treibt das Wasser des Meeres zurück, eine bei Ebbe wohl damals nicht seltene Erscheinung an dem betreffenden Meeresarm. Das Volk kann so das Meer durchschreiten u. gelangt glücklich an das östliche Ufer. Die verfolgenden Ägypter kommen mit ihren Kriegswagen im Schlamm des Meeresbodens nicht vorwärts; so werden sie am Morgen von den zurückflutenden Wassern überrascht, als das Meer in seinen gewöhnlichen Stand zurückkehrt. Israel ist gerettet, die Verfolger sind in den Fluten zugrunde gegangen. Dem Bericht zufolge wurden das Zurücktreten wie das Zurückfluten dadurch bewirkt, daß Moses seinen Stab bzw. seine Hand über das Meer reckte. Ex. 15 schließt

sich dem Bericht über die Rettung ein Lobgesang auf diese Wundertat Gottes an. – In dem Bericht sind einige Unklarheiten hinsichtlich des Weges des abziehenden Volkes, vor allem der auf göttliche Weisung erfolgenden Umkehr (14, 2) sowie der Angabe des Lagers vor dem Durchzug durch das Rote Meer. Die im Text genannten Orte können nur noch zum Teil identifiziert werden. Sie liegen heute in der Wüste; die Untersuchungen von Ed. Naville (The store-city of Pithom and the route of Exodus [Lond. 1885]) haben aber gezeigt, daß die nördlichen Arme des Roten Meeres in frühgeschichtlicher Zeit sich wesentlich weiter nordwärts erstreckten als heute. Der Prozeß des Absinkens des Roten Meeres, der noch nicht abgeschlossen ist, hat erst im jüngsten Erdzeitalter begonnen. – Der D. d. d. R. M. war für alle Beteiligten eine offenbare Gottestat, durch die auch Moses als göttlicher Gesandter beglaubigt wurde. Das Volk leistete ihm von nun ab willig Gehorsam (14, 31). Nicht zuletzt durch dieses gemeinsame Erleben wuchs aus den stammverwandten Sippen eine neue, engere Gemeinschaft, das Volk Israel, zusammen. – Die wunderbare Errettung des Volkes u. die Vernichtung der Verfolger bleibt in der Erinnerung Israels als eine der glorreichsten Machttaten Jahwes haften. So wird der Durchzug durch den Jordan unter Führung des Josua als eine Wiederholung des Wunders am Roten Meer angesehen, an der die Völker die Macht Jahwes erkennen (Jos. 4, 23f). Die Dirne Rahab in Jericho wird als Erste genannt, die aus dem D. d. d. R. M. die Folgerung zog, daß Widerstand gegen das durch Jahwes Hilfe befreite u. gerettete Volk sinnlos ist, u. die sich darum ganz auf die Seite des sich zur Eroberung Kanaans anschickenden Israel schlägt (Jos. 2, 8ff). Im Volk Israel aber wird der D. d. d. R. M. immer wieder als Beweis der Allmacht Jahwes gepriesen: vor ihm floh das Meer (Ps. 114, 3. 5); in dem Wunder am Roten Meer zeigte sich seine Güte (Ps. 136, 13/15); seiner Machttat erinnert sich frohlockend der Prophet in schwerster Notzeit seines Volkes (Jes. 51, 10); zur Rettung seines Volkes hat Jahwe die Schöpfung geändert (Sap. 19, 6/8); gut u. zur rechten Zeit tat er dies Wunder (Sir. 39, 21f); an ihm wird die göttliche Weisheit erkennbar (Sap. 10, 18); es ist nicht nur Rettungs-, sondern auch Straftat als Folge der Tötung der israelitischen Kinder durch die Ägypter (Sap. 18, 5); im Notgebet erinnert sich der Psalmist dieses Wunders (Ps. 77, 20); dem immer wieder abtrünnigen Volk stellt er Jahwes rettende Tat zur Dankbarkeit mahnend u. vor dem Abfall warnend vor Augen (Ps. 78, 10/13; 106, 7/12; vgl. Neh. 9, 9/11). Hat doch Jahwe selbst dieses sein Rettungswunder seinem Volk zur Begründung der Forderung nach Gottesliebe und Gesetzestreue eingeprägt (Dtn. 11, 1/4). Klagend erinnert in der Zeit des Exils der Prophet seinen Gott an diese Heilstat u. erbittet die Rückwendung Jahwes zu seinem Volk (Jes. 63, 11/17). Aber die Frommen sind gewiß, daß Jahwe dereinst dieses Wunder wiederholen wird. Schon Ps. 66, 6 wird Gott gepriesen, daß er das Meer trocken u. begehbar machen kann, eine Aussage über die Machtfülle Jahwes, die deutlich auf den D. d. d. R. M. Bezug nimmt u. die Zuversicht auf eine Wiederholung dieser Rettungstat ausdrückt. Jesaja sagt voraus, daß Jahwe zur Rettung des hl. Restes aus Israel (10, 26), zur Rückkehr der Zerstreuten (11, 15), dies Rettungswunder wiederholen wird, ebenso Sacharja (10, 10f). Judith bittet um die Wiederholung zur Erlösung ihres Volkes von der Bedrohung des Holofernes (Judt. 9, 5/7), der schon zuvor durch den Hinweis auf diesen Beweis der Allmacht des Gottes der Juden von dem Ammoniter Achior gewarnt worden war (5, 10). Und noch vor der ersten Schlacht des makkabäischen Befreiungskampfes erinnert Judas Makkabäus seine Krieger an die Rettung ihrer Vorväter am Roten Meer u. schließt die Bitte an Gott um die Vernichtung der Gegner an, damit die Heiden wiederum erkennen, daß Jahwe Israel hilft u. errettet.

II. Spätjudentum. In der apokryphen u. pseudepigraphischen Literatur ist der D. d. d. R. M. nicht häufig erwähnt. Jub. 48, 12/17 steht ein haggadischer Kommentar pharisäischen Geistes zu dem Bericht in Ex., der wohl aus makkabäischer Zeit stammt. Die Verfolgung durch die Ägypter ist hier ein Werk des Fürsten Mastena (= Satan); der Untergang der Verfolger ist Strafe für die Ertränkung der israelitischen Kinder im Nil, u. zwar kommen auf einen ertränkten Säugling je tausend ertrunkene Männer. 3 Macc. überliefert zwei Gebete, in denen auf den Durchzug Bezug genommen wird (2, 7; 6, 4/9). In Apc. Eliae ist eine Beschwörungsformel erhalten, die gleicherweise sich auf die Rettung Israels am Roten Meer bezieht (9, 3). – Die allegorische Exegese setzt bei Philo ein.

Er gibt v. Mos. 1, 167ff eine ausmalende Schilderung des biblischen Textes. Hier ist es der Südwind, der das Meer zurückfluten, u. der Nordwind, der es zusammenschlagen läßt (176. 179). Ebd. 3, 247ff gibt er nochmals eine psychologisierende Schilderung der Ereignisse vor dem Durchzug, wobei Furcht u. Verzweiflung der Juden kraß ausgemalt werden. Hier weissagt Moses den Untergang der Ägypter mit allen Einzelheiten u. damit die ungerufene u. ungesehene Hilfe Gottes. Alles trifft so ein: dies ist Anfang u. Einleitung der in Verzückung sich äußernden Prophetentätigkeit des Moses (258). In seiner allegorischen Auslegung sind dann die Ägypter das den Leib liebende Volk (conf. ling. 70), die ihren Begierden frönenden Gottlosen (qu. rer. div. her. 203f), die Feinde des schauenden Geschlechtes, die nicht aufhörten, die Tugend anzugreifen u. zu knechten (somn. 2, 279), die Leute, die die Pflichten der Frömmigkeit oder die gegen die Gemeinschaft nicht erfüllen (ebr. 78), die Leidenschaften schlechthin (leg. sacr. all. 2, 172). Sie verwerfen das Gleichgewicht u. die Ruhe der Tugend u. ziehen die Wirrnis der Schlechtigkeit an sich (conf. ling. 70). Die Vergeltung für die Verfolgung der Tugend ist die Versenkung in die Brandung, die die tobende Leidenschaft erregte; Ursache des Falles sind Mund, Lippen u. Rede; die Ränder des Meeres, an denen die Leichen liegen, sind die salzige u. bittere Quelle, durch die die der Tugend feindliche sophistische Lehre herausgeflossen war (somn. 2, 279f). Die eigenen Wahngedanken verschlingen diese Menschen (ebr. 79). Entsprechend dieser ethisierenden Allegorie ist Israel das sich beherrschende gottgeliebte Geschlecht (qu. rer. div. her. 203), der Gott Sehende (leg. sacr. all. 3, 172). Die Rosse der Verfolger sind die vier Hauptleidenschaften, ihr Reiter ist der unselige Geist (leg. sacr. all. 2, 102; vgl. agr. 80ff; ebr. 111). Der Tod der Verfolger ist der Untergang der gottlosen Lehrmeinungen (conf. ling. 36). Den Kampf bestreitet Gott allein, der Fromme soll schweigen, Gott braucht seine Hilfe nicht (somn. 2, 265). Er träufelt auf die tugendhaften Seelen Weisheit, auf die Elenden dagegen Strafe und Untergang (qu. rer. div. her. 204). – Während Josephus nichts Neues bringt, blühen im Talmud Allegorie u. Legende. Als Gründe für Gottes Handeln am Roten Meer werden angeführt: Gott gedachte im voraus der Annahme der Thora am Sinai (Mechilta 39b); er tat es um Jerusalems willen, wegen der Verheißung an Abraham, weil Abraham das Opferholz gespalten hatte, der Beschneidung wegen u. um seines Namens willen (ebd. 35a), wegen des Glaubens der Juden (ebd. 19a), wegen der Gebeine Josephs (Beresch. rabba 87), aus Liebe zu seinem Volke, das er nach Middath Rachamin behandelte, weil es sonst seiner Sündigkeit u. Götzendienerei wegen untergegangen wäre (Mekh. Ex. 15, 2). Die Ägypter wurden, im Meer untergehend, von der Erde verschlungen; d. h. sie erhielten ein Grab, weil sie bekannt hatten, daß Gottes Gericht über Ägypten gerecht war (Mekh. Ex. 15, 12). Die Israeliten werden durch das Durchzugswunder wieder gläubig; daher ruhte der Hl. Geist auf ihnen, so daß sie ein Siegeslied anstimmten (Schemot rabba 23). Aus Ex. 14, 15 wird herausgelesen, daß Gott auch Pharaos Schutzherrn, Mizraim, stürzte (Schemot rabba 21). Das Nahen Pharaos bedeutet die Hinführung zur Buße (ebd.). Das Wunder der Spaltung des Meeres vollzog sich erst, als Gottes Hand auf der des Moses ruhte; denn ohne das konnte Moses das Meer nicht spalten, weil es am dritten, er aber erst am sechsten Tage geschaffen war (ebd.). In der Erschaffung des Trockenen für Adam liegt das Urbild der Spaltung des Meeres (ebd.). An legendarischen Zügen sei erwähnt: der Engel Samael als Ankläger Israels, dem Gott Hiob überläßt (ebd.), die Speisung der Hungrigen im Meer (ebd.); vgl. dazu weiter Strack-B. zu 1 Cor. 10, 1. – Dem Spätjudentum entstammt auch die älteste uns erhaltene Darstellung des D. d. d. R. M. in der Synagoge von *Dura-Europos (R. du Mesnil du Buisson, Les peintures de la synagogue de Doura-Europos [Rom 1939] 30ff u. T. 14/18; C. H. Kraeling, The Synagogue = Excavations at Dura-Europos Final Report 8, 1 [New Haven 1956] 74/85 u. T. 52f). Der hier gewählte Typus einer reichen kontinuierlichen Darstellung, die die 7. Plage, den Auszug u. den Durchzug in einem Bildfries zusammenfaßt, ist ohne uns erkennbare Nachfolge geblieben. Er geht wahrscheinlich auf illustrierte Septuaginta-Handschriften zurück. Die Darstellung beginnt rechts mit einer Burg deren Tore geöffnet sind, als Symbol für Ägypten. Über die rechte Seite der zinnenbewehrten Burg fällt der Hagelschauer; rechts vom Tor stehen zwei korinthisierende Säulen (Feuer- u. Wolkensäule?). Nach links hin ziehen, in mehreren Reihen übereinander gestaffelt, die

Israeliten ab; die größte, mittlere Reihe zeigt die Häupter der 12 Stämme, in der obersten Reihe ziehen Soldaten, in der untersten Auswanderer mit Kindern u. Gepäck. Weiter nach links hin steht Moses, riesenhaft die ganze Höhe des Bildstreifens einnehmend, u. schwingt den Stab über das Meer, es zu öffnen, während im Meer bereits die versinkenden Ägypter dargestellt sind. Auf der anderen Seite des Meeres steht wiederum Moses, der das Meer schließt; Gottes Hand weist über ihm aus den Wolken auf die Untergehenden. Nochmals folgt dann Moses vor den primitiv gezeichneten Wellen des geschlossenen Meeres (?), dann die durchziehenden Juden: in einem unteren Bildstreifen ist das Meer durch Farbgebung u. viele Fische angedeutet, darüber zwei Reihen von Durchziehenden, Soldaten u. Stammeshäuptern, deren jeder eine Tafel auf langem Stab trägt; Gottes Hand weist auf die Durchziehenden. Diese an antike Historienfriese erinnernde Komposition ist einmalig reich an Einzelheiten. Es ist unwahrscheinlich, daß sie zum Schmuck einer Synagogenwand erfunden wurde; sie dürfte vielmehr einem größeren illustrativen Zyklus entstammen.

III. Heidentum. Wir finden wohl bei den Historikern mehrfache Erwähnungen des Auszuges Israels aus Ägypten (vgl. die Zusammenstellung bei Jeremias, ATAO 392/5), aber nur einen einzigen Hinweis auf den Durchzug: in einer von Orig. c. C. 4, 34 als bei den Heiden geläufig überlieferten Beschwörungsformel heißt es ‚der Gott, der den König der Ägypter und sein Heer im Roten Meer ertränkt hat . .‘. Wohl aus synkretistisch-jüdischen Kreisen stammt ein von A. Dieterich, Abraxas (1891) 139f veröffentlichtes Beschwörungslied (PParis 3009), in dem Zeile 39/41 das Meerwunder Gottes aufgeführt ist: ‚Ich beschwöre dich großen Gott Sabaoth, durch den der Fluß Jordan rückwärts zurückwich u. das Rote Meer ging zurück vor Israel . .‘ (zur Einordnung des Textes in die spätantike Religionsgeschichte vgl. Dieterich 141/8).

B. Christlich. I. Neues Testament. Im NT ist der D. d. d. R. M. nur viermal angeführt: Act. 7, 36 wird er im heilsgeschichtlichen Abriß der Stephanus-Rede unter den Wundern des Moses erwähnt; 1 Cor. 10, 1f wird er als atl. Prototyp der christl. Taufe hervorgehoben (Lundberg hat nachgewiesen, daß diese Typologie ohne spätjüdisches Vorbild ist; vgl. 135/45); Hebr. 11, 29 gilt er als Erweis u. Erfolg des Glaubens unter vielen anderen Ereignissen der atl. Geschichte; Apc. 15, 3 mag das ‚Lied Mosis‘ auf Ex 15, 1 anspielen (zur eschatologischen Bedeutung u. den Zusammenhängen mit israelitischer Prophetie vgl. Lundberg 135/45).

II. Väter. Die älteste Deutung des Durchzuges betont in erster Linie den Untergang der Ägypter als Strafe für ihre Verhärtung gegenüber den Zeichen Gottes (1 Clem. 51, 3/5; vgl. später Salv. 1, 9); als Strafgrund kann später auch, etwa Jub. 48, 12/17 entsprechend, die Ertränkung der israelitischen Knaben im Nil genannt werden: die Strafe entspricht dem Vergehen (Joh. Chrys. in Ps. 135, 4). – Früh auch wurde der D. d. d. R. M. in der Auseinandersetzung mit dem Judentum gelegentlich verwertet: Justin hält Tryphon den Durchzug als Tat Gottes für Israel vor, das Gott aber nicht treu blieb (dial. 131, 3). Diese Linie antisynagogaler Propaganda nahm Zeno wieder auf (tr. 56. 57. 58: die Teilung der Flut ist ein Zeichen der Bereitschaft der Juden zum Blutvergießen; 49: der trockene Weg durch das Rote Meer zeigt den Untergang des Volkes in der künftigen Zerstreuung an, nicht aber das Verdienst eines himmlischen Volkes, daher führt er in die Wüste). Am schärfsten wird diese Polemik in dem Vergleich zwischen Juden u. Christen (tr. 63): die Juden wurden unter Leitung des Moses von Pharao u. seinem Troß aus Ägypten befreit u. gelangten unter Führung der Wolken- u. der Feuersäule trockenen Fußes durch das Rote Meer in die Wüste; die Christen dagegen werden aus dieser Welt, vom Teufel u. den Götzenbildern unter Leitung Christi befreit; unter Führung des AT u. des NT tauchen sie unter, werden durch Abspülung der Sünden himmlisch u. gelangen, ohne weitere Sehnsucht nach dem Irdischen, ins Paradies. Hier klingen wohl philonische Gedanken auf, die Clemens Alex. u. Orig. vermittelten: der Auszug aus Ägypten meint das Scheiden aus der Welt u. das Streben nach der Nähe Gottes (Clem. Alex. strom. 7, 40, 2; ähnlich Orig. in Num. hom. 27, 4f). Zeno hat diese Gedanken fast wörtlich tr. 54 übernommen. Zugleich weist das Untertauchen u. das Abspülen der Sünden eindeutig auf die Taufe hin, so daß Zeno mit seiner Antithese Juden-Christen philonische Gedanken der Weltabwendung u. die in der Alten Kirche so verbreitete Allegorese auf die

Taufe vereint. – Diese Allegorese ist zwar erstmalig bei Paulus (1 Cor. 10, 1f) da, wird aber in der Alten Kirche dann erst wieder von Orig. bezeugt. Daniélou (Sacr. 152f) verweist darauf, daß die christl. Taufe am Ostersonnabend stattzufinden pflegte, d. h. während des jüd. Passah-Festes, das an den Auszug aus Ägypten erinnerte, u. schon von daher die Parallelisierung zwischen dem Auszug u. dem Weggang aus der Sündigkeit sich aufdrängte, zumal, aber wohl erst frühestens seit konstantinischer Zeit, der Taufakt in einem vom Täufling zu durchschreitenden Taufbecken vollzogen wurde. Daniélou macht außerdem (ebd.) auf die Verwandtschaft zur jüd. Proselytentaufe aufmerksam, die bereits eine Nachahmung des D. d. d. R. M. gewesen sei. In diesem Zusammenhang sei auch der POxy 840 erwähnt, den Dölger (69) erstmalig als Parallele zur altkirchlichen Typologie heranzog (nach J. Jeremias, Unbekannte Jesusworte [Zürich 1948] 38/45, bewahrt dieser Text ein Stück echter Jerusalemer Tradition). Hier antwortet ein Oberpriester auf Jesu Frage nach seiner Reinheit ,Ich bin rein; denn ich habe mich im Davidsteich gebadet u. bin auf der einen Treppe hinab u. bin auf der anderen hinaufgestiegen u. habe weiße u. reine Kleider angezogen . .'. Die Parallele dieses Reinigungsbades zum kirchlichen Taufakt ist äußerst eng; denn in beiden Fällen handelt es sich um ein Hinab- u. Hinaufsteigen, zwischen dem ein Durchschreiten des Beckens liegt, u. um das Anlegen weißer Kleider nach dem Reinigungsbad. Nimmt man zu dieser rückwärtigen Verbindung mit jüdischen Sitten u. dem in einem realen Durchschreiten des Taufbeckens bestehenden Vollzug des kirchlichen Sakramentes noch die Typologie in 1 Cor. 10, 1f, so ist die Beliebtheit der allegorisch-typologischen Exegese des D. d. d. R. M. zur Genüge erklärt. Aus der Beobachtung, daß die Bewertung des D. d. d. R. M. als Typos bei Barnabas, Justinus u. Clemens von Alexandrien fehlt, während sie immer wieder bei bischöflichen Schriftstellern auftritt, hat Daniélou geschlossen, die typologische Deutung des Durchzugs sei nicht eine subjektive Aufstellung einzelner gewesen, sondern ein Stück der traditionellen kirchlichen Unterweisung (Sacr. 153f). Daniélou hätte seine richtige Beobachtung noch durchschlagender begründen können: der D. d. d. R. M. ist, wie die erhaltenen Texte vielfach belegen, ein Bestandteil der Liturgie gewesen, sei es der Liturgie der Taufvorbereitung, sei es der Liturgie der Taufwasserweihe bzw. der Taufe selbst, sei es der Wasserweihe an Epiphanie (Überblick über die Texte bei Lundberg 10/63; vgl. unten III). – Für Orig. ist der Durchzug zunächst ein Beweis, daß Gehorsam gegen Gottes Gesetz die Elemente auch gegen ihre Natur zu Dienern macht (in Ex. hom. 5, 5 [6, 190 B.]). Dann aber verweist er auf 1 Cor. 10, 1f u. schreibt: ,Taufe nennt dies der Apostel, vollzogen auf Moses u. im Meere, damit auch du, der du getauft wirst in Christus, im Wasser u. im Hl. Geiste, wissest, daß hinter dir die Ägypter herjagen u. dich zu ihrem Knechtsdienst zurückholen wollen, die Herrscher nämlich dieser Welt, die geistigen Bosheiten, denen du vorher gedient hast. Diese versuchen zwar, dich zu verfolgen, aber du steigst in das Wasser u. entkommst unversehrt, u. nach Hinwegwaschung des Sündenschmutzes steigst du als neuer Mensch hinauf, bereit, einen neuen Gesang zu singen. Die Ägypter aber, die hinter dir herjagen, werden in den Abgrund versenkt, wenn sie auch Jesus zu bitten scheinen, daß er sie inzwischen nicht in den Abgrund sende' (vgl. in Jesu N. hom. 26, 2 [7, 459 B.]). In diesen Worten ist fast alles enthalten, was wir bei sehr vielen Vätern finden (vgl. zB. Tert. bapt. 9; Cypr. ep. 68, 15; Ambros. myst. 3, 12; sacr. 1, 6, 20/2; ep. 19, 2; exam. 1, 4, 14; Augustin. s. 352, 3. 6; 353, 4; 363; en. in Ps. 72, 5; 80, 8; 105, 10; 106, 3; catech. rud. 20, 34; Joh. Chrys. hom. in illud Nolo vos ignorare 3f [3, 234 CM.]; Prosper Aquit. exp. in Ps. 106; Quodvultd. catacl. 3; Ephrem Syr. hymn. in Epiph. 16; Theodrt. qu. in Ex. 15, 27; Cassiod. exp. in Ps. 80, 5; Greg. Tur. hist. Franc. 1, 10; weitere Nachweise bei Dölger, Lundberg u. Daniélou, Sacr.). Dabei sind folgende Einzeldeutungen möglich (es wird jeweils nur die älteste Bezeugung zitiert): Pharao ist Satan, der den Christen auf dem Wege des Heils aufzuhalten sucht (Orig. in Ex. hom. 5, 5 [6, 191 B.]; Theodrt. qu. in Ex. 15, 27); die Ägypter sind die Dämonen (Theodrt. aO.), die Israeliten die Erlösten (Prosp. exp. in Ps. 106); der Untergang der Ägypter präfiguriert die Abwaschung der Sünden in der Taufe (Quodvultd. catacl. 3); Moses zeigt das Priestertum an (Zeno tr. 54) oder ist Typus Christi (Basil. M. spir. s. 14, 33); sein Stab ist das verbum legis (Orig. in Ex. hom. 5, 5 [6, 190, 23 B.]) oder figura crucis (Cyrill. Hier. cat. 13, 20); Mirjam ist Typos der

Kirche (Zeno tr. 54); das Rote Meer ist der Taufbrunnen (Zeno aO.), das Leben vor der Taufe (Cyrill. Alex in 1 Cor. 10, 1) oder das durch Wasser u. Blut aus Christi Todeswunde geweihte Wasser des Sakramentes (August. s. 213; s. u. 380); die Teilung des Meeres deutet auf den doppelten Weg hin, den zum Leben u. den zum Tode (August. en. in Ps. 136, 9) bzw. auf Christi Höllenfahrt u.das Zerbrechen der Höllenpforten (Aphraat. dem. 12, 8 [PSyr 1, 521]); der Durchzug des Volkes in der Passahnacht ist Typus der Fußwaschung, die die Taufe der Apostel ist (ebd. 12, 10 [PSyr 1, 527]); die Feuersäule ist Christus (Ambr. sacr. 1, 6, 22), die Wolkensäule der Hl. Geist (ebd.). Ein von Philo übernommener Gedanke findet sich schließlich noch bei Orig., der die Ex. 15, 1 genannten Pferde als die vom Satan gerittenen, im Fleische verhafteten Menschen deutet (in Ex. hom. 6, 2 [6, 193 B.]). Um Art u. Umfang dieser typologischen bzw. allegorischen Deutung (zum Unterschied s. u. 380/1) klar zu umreißen, seien noch die Deutungen dreier lat. Väter im Zusammenhang gegeben. Zeno hat die Deutung auf die Taufe eigenwillig erweitert: Ägypten ist die Welt, Pharao u. die Ägypter sind Satan u. spiritus omnis iniquitatis, die Israeliten populus christianus, qui proficisci iubetur ut ad futura contendat; Moses u. Aaron zeigen das Priestertum u. in ihrer Zweizahl die beiden Testamente an; die den Weg weisende Säule ist Christus, wobei die Wolkensäule auf das Gericht des Wassers (Sintflut) u. die Feuersäule auf das kommende Endgericht hinweisen; im Roten Meer muß der Taufbrunnen gesehen werden, ,in dem die, die nicht fliehen, sondern ihre Sünde tragen, durch das gleiche Wasser gereinigt werden, durch das die Diener Gottes befreit wurden'; Mirjam schließlich, die mit den Frauen das Tamburin schlägt, ist der typus Ecclesiae, ,die mit allen Kirchen, die sie geboren hat, das christliche Volk nicht in die Wüste, sondern in den Himmel führt, Hymnen singend u. die Brust schlagend' (tr. 54). Ambr. hat in ähnlicher Kürze formuliert; er spricht von den figurae der Taufe, vom Geist Gottes über den Wassern (Gen. 1, 2), von der Sintflut u. vom D. d. d. R. M. u. fährt fort (myst. 3, 12f): ,Übrigens sagt Moses selbst in seinem Lied: Misisti spiritum tuum et cooperuit eos mare. Du siehst, daß im Durchzug der Hebräer, wo der Ägypter unterging u. der Hebräer davonkam, die figura der hl. Taufe bereits vorgebildet war. Was in der Tat lernen wir anderes jeden Tag in diesem Sakrament, als daß die Schuld ertränkt u. der Irrtum vernichtet wird, wahrend die Frömmigkeit u. die Unschuld heil hindurchgelangen?' Die Wolkensäule ist hier der Hl. Geist, der auch Maria überschattet hat. In sacr. 1, 4, 12 gibt Ambr. eine abweichende Deutung. Hier verweist er, wie Zeno in tr. 63, auf den fundamentalen Unterschied zwischen dem Durchzug u. der Taufe hin: die Juden kommen nach dem Durchzug in der Wüste um; wer aber durch das Taufbecken schreitet, stirbt nicht, sondern kommt von der Sünde ins Leben; das ist der wahre transitus, das wahre Passah. Hier liegt zweifellos ein philonischer Gedanke vor (Daniélou, Sacr. 158), der aber bei Ambr. wie bei Zeno im antijüdischen Sinne ausgewertet wird, um die Überlegenheit des Neuen Bundes dem Alten gegenüber herauszustellen. Am ausführlichsten schließlich befaßt sich Augustin mit dieser Frage s. Guelferb. 1, 9 (vgl. Morin 213, 8): ,Den Ägyptern, die die Israeliten verfolgt haben, werden eure Sünden ähnlich sein, die euch nachsetzen, aber nur bis zum Roten Meer. Was soll das heißen: bis zum Roten Meer? Bis zum Taufbrunnen, der durch das Kreuz u. das Blut Christi geweiht ist. Was nämlich rot ist, leuchtet rötlich. Siehst du nicht, wie die Seite (pars) Christi rötlich leuchtet? Frage die Augen des Glaubens. Wenn du das Kreuz siehst, beachte auch das Blut; wenn du siehst, was daran hängt, beachte, was es vergießt. Mit der Lanze durchbohrt ist die Seite Christi, u. es floß daraus unser Lösepreis. Darum wird mit dem Zeichen Christi die Taufe bezeichnet, d. h. das Wasser, in dem ihr getauft werdet u. wie durch das Rote Meer hindurchgeht. Eure Sünden sind eure Feinde. Sie verfolgen euch, aber nur bis zum Meer. Wenn ihr hineingegangen seid, werdet ihr entkommen, jene aber werden vernichtet werden' (vgl. Dölger 65). Dieser Auszug, dem aus dem übrigen Werk Augustins zahlreiche Parallelstellen zur Seite gestellt werden können, zeigt die Deutung des D. d. d. R. M., wie Daniélou (Sacr.) herausgestellt hat, als eines der zentralen Lehrstücke der kirchlichen Unterweisung. – Dabei muß aber, worauf wiederum Daniélou aufmerksam macht (Sacr. 166/8. 175f), ein wesentlicher Unterschied zwischen der typologischen Deutung der griech. Väter, besonders der antiochenischen Schule, u. der allegorischen, der lateinischen, beachtet werden:

Die Antiochener scheiden zwischen Typus u. Wahrheit, wobei der Typus als vergangenes Ereignis in sich für den Christen keinen Wert mehr hat; Basil. M. unterscheidet zwischen Durchzug u. Taufe wie zwischen Traum u. Wirklichkeit oder Schatten bzw. Bild u. existierendem Ding (spir. 14, 32 [PG 32, 124f]), d. h. also, daß die atl. Ereignisse nur Hinweise für den Wissenden sind (ähnlich Joh. Chrys. u. auch Cyrill. Alex.; Belege bei Daniélou aO.). Für Augustin dagegen besteht eine reale Analogie zwischen Durchzug u. Taufe (c. Faust. 12, 29); der Durchzug ist nicht nur ein Hinweis, sondern ein analoges Ereignis. Zeno und Ambr. standen hier, wie wir sahen, anders, aber die Anschauung Augustins hat sich im MA durchgesetzt. – Neben dieser typologischen Deutung des Durchzugs als figura der Taufe begegnen bei den Vätern noch mehrere andere Möglichkeiten typologischer bzw. tropologischer Exegese. Irenaeus vergleicht die Verstockung Pharaos, die Gott bewirkt, um ihn ins Meer des Unglaubens stürzen zu lassen, mit der Blindheit der Juden, die Christus durch seine Gleichnisreden schuf, ‚damit sie sehend nicht sähen, da er ihren Unglauben kannte‘ (haer. 4, 29, 2); an anderer Stelle vergleicht er den Untergang der Ägypter mit dem Verlust des ewigen Lebens durch die Juden als die Mörder des Herrn; durch die Blindheit der Ägypter wurde Israel gerettet, durch die Blindheit der Juden aber empfingen die Christen das Heil (ebd. 4, 28, 3). Methodios, der dem Durchzug das Verlassen Äthiopiens, d. h. des Gebietes der ‚in Bosheit Versenkten‘, die das Fleisch Satans essen u. Feinde des ‚geistigen Lichtes‘ sind, voraufgehen läßt, sieht im Durchzug selbst das Bild der Bekehrung; das Rote Meer ist das Wasser der Unwissenheit, das durchschritten werden muß, um zu Freiheit u. Frieden zu gelangen; in ihm sieht der Bekehrte Satans Haupt zermalmt (sanguis. 4, 3). Hippolyt berichtet von der Sekte der Peraten, daß sie in den Ägyptern die Unwissenden, d. h. solche, die nicht die Gnosis besitzen, sahen; im Auszuge aus Ägypten erblickten sie den Auszug aus dem Leibe, in Ägypten selbst den Leib, im Roten Meer den Kronos, das ‚Wasser des Unterganges‘: ‚über das Rote Meer gelangen, das bedeutet, über das Entstehen hinüber zu gelangen‘ (ref. 5, 16, 4f). Hegemonius vergleicht die Teilung des Meeres durch Moses mit der Stillung des Sturmes durch Christus (act. Archel. 51, 7). Ambr. führt einmal den Durchzug auf als einen Beweis unter vielen für die Wandlung der äußeren Natur u. ihre Besiegung; aus diesen Beweisen will er seine Eucharistielehre gegen rationalistische Einwände sichern (myst. 9, 51). An anderer Stelle ist ihm der notvolle Weg Israels durch das Meer u. die Wüste ins Hl. Land der Typus des Heilsweges: quoniam ad requiem non nisi per laborem et ad gaudia nisi per tristitia pervenitur (mans. fil. Isr. 6). Er weist auch darauf hin, daß Gott Israel am Roten Meer erhörte, obwohl es sündig war, u. fordert daher: tuum est ubi constringeris, credere quod evadas, non murmurare, invocare, rogare, non querelam expromere (sacr. 1, 6, 21); hier ist also der Durchzug Urbild des erhörten Notgebetes. Ambr. läßt schließlich Euphrat u. Tigris ins Rote Meer fließen; Mesopotamien ist ihm dann figura ecclesiae, die mit Strömen der Weisheit u. Gerechtigkeit die Geister der Gläubigen befruchtet, ihnen Gnade eingießt u. die Sünden abwäscht durch die Taufe, die im Durchzug präfiguriert ist (ep. 19, 2). Paulin. Nol. bezieht den Durchzug auf die inneren Kämpfe des Christen: duce lege divisos penetrans undosi pectoris aestus; das Rote Meer ist also das Gottwidrige im Menschen (c. 27, 631). Cyrill Alex. deutet ähnlich: einst dienten die Menschen mit fleischlichen Werken Satan; sie sind durch Christi Selbsthingabe befreit, der sie durch das Meer dieses Lebens hindurchschickte u. in der Taufe aufnahm (in 1 Cor. 10, 1). Jakob v. Batnae deutet christologisch: Moses trug das Geheimnis des Gottessohnes; als er das Meer spaltete, malte er das Kreuz; das Durchbrechen des Meeres deutet auf die Höllenfahrt Christi (zum Zusammenhang des D. d. d. R. M. mit der Höllenfahrt vgl. Lundberg 121/35; verbindender Gedanke ist das ‚Meer des Todes‘; vgl. auch Aphraat. hom. 12, 6), in der er den Hades durchbrechen, die Toten zum Leben berufen u. zu Gott hinführen wird; der Durchzug zeigt, wie Christus die Menschheit zu Gott bringt; die Ägypter sind der Typus der von Christus in den Abgrund gestürzten Dämonen, Pharao der des Teufels, den das Kreuz zermalmte; durch das Herausführen des Volkes aus dem Meer bildet Moses den ‚Guten Hirten‘ vor, durch seinen Hymnus die ‚Braut des Lichtes‘, die Kirche, während die mit ihm im Wechselgesang lobenden Jungfrauen auf die kirchlichen Gottesdienste hinweisen (Gedicht über die Decke vor dem Antlitz des Moses

210/30 [BKV 6, 103f]). – Eine ganz andere Typologie hat Euseb. gefunden: er sieht im Untergang Pharaos u. seines Heeres den Typus des Unterganges des Maxentius u. seiner Legionen nach der Schlacht am Pons Milvius; gleich den Juden hätten die Soldaten Konstantins daraufhin den Lobgesang des Moses u. der Mirjam gesungen; eine Folge dieses wunderbaren Ereignisses sei gewesen, daß Gläubige wie Ungläubige den atl. Berichten nunmehr uneingeschränkt glaubten (h. e. 9, 9; v. Const. 1, 37). Bei anderen Historikern findet sich solche Beziehung auf politisch-historische Geschehnisse nicht. – Zum atl. Bericht finden sich noch folgende Anmerkungen: Theophil. weist die Annahme zurück, daß Pharao nach dem Auszug Israels noch weiterhin regiert habe, daß die Juden Krieg gegen Ägypten geführt hätten u. daß sie Aussätzige gewesen seien, wie heidnische Historiker behauptet hatten (ad Autol. 3, 21). Clemens Alex. bemühte sich um die zeitliche Fixierung des Geschehens: Ptolemaios v. Mende habe es in die Zeit des Amosis gesetzt (strom. 1, 101, 5); Clemens selbst datiert es in die Zeit des Inachos v. Argos, ins 402. Jahr der Herrschaft der Assyrer (ebd. 1, 102, 4), ins 345. Jahr vor der Siriusperiode (ebd. 1, 136, 3). Athanas. (exp. in Ps. 135, 13) u. Didymus (exp. in Ps. 135, 13) übernehmen die rabbinische Auffassung, für jeden Stamm Israels sei ein eigener Weg durch das Rote Meer geschaffen worden. Athan. meint überdies, seit dem Durchzug sei Israel Gott geheiligt (exp. in Ps. 113, 1). Ambr. betont, der Auszug aus Ägypten sei im Frühling erfolgt, ebenso der Durchzug; in dieser Jahreszeit werde auch das Reich Jesu Christi gefeiert, d. h. ,der Übergang der Seelen vom Sündenleben zur Tugend' (sacr. 1, 4, 12).

III. Liturgie. Als ersten Hinweis auf liturgische Verwendung des Durchzuges kann man vielleicht eine Stelle bei Orig. (in Ex. hom. 9, 9) ansehen, wo um Erlösung aus Ägypten u. Vernichtung des Pharao gebetet u. zum Anstimmen eines Freudenhymnus aufgefordert wird. Seit den Const. Ap. erscheint der Durchzug häufig in den Aufzählungen der Gnadentaten Gottes (8, 12: Präfationsgebet), so noch bei Joh. Damasc. Kan. für 25. 12., Ode 1. Gregor. Naz. führt ihn in mehreren Gebeten auf: carm. 1, 1, 36, sowie or. 4 u. 24. Unter dem Namen des Basil. M. ist ein Exorzismusgebet überliefert, in dem der böse Geist im Namen des dreieinigen Gottes beschworen wird, ,der, nachdem das Meer mit der Rute zerteilt u. das Volk trockenen Fußes hinübergewatet war, den Tyrann Pharao u. das Heer, das gegen Gott die Waffen der Gottlosigkeit führte, für ewig in den Fluten begrub' (PG 31, 1680). In den östlichen Kirchen spielt der D. d. d. R. M in den Gebeten der Epiphanie-Liturgie eine beachtliche Rolle (Lundberg 18/20), ebenso in den Taufliturgien (ebd. 33/63. 121_2). – Ps. 114 spielt eine gewisse Rolle bei den Sterbegebeten bzw. in der Totenliturgie. E. le Blant hat, wohl auf Grund von Martène, eine Reihe solcher Ordines zusammengestellt (XXXf); das von ihm mit angeführte Sacr. Gelas. erwähnt Ps. 114 nicht, sondern nur den exitus ex Aegypto (oratio post sepulturam: Sacr. Gelas. 3, 91 [299 Wilson]). Erwähnt sei ergänzend, daß im Transitus Mariae (B) 10, 2 beim Tode Marias Ps. 114 gesungen wird (C. Tischendorf, Apocalypses apocryphae 131). Gegen le Blants Betonung dieser Liturgien hat D. Kaufmann eingewendet, daß hier in erster Linie auf den Auszug aus Ägypten als Bild des Verlassens dieser Welt Wert gelegt wird, nicht auf den D. d. d. R. M.; Ps. 114 ist ja der Durchzug nur ein Ereignis unter den aufgezählten vom Auszug bis zum Durchzug durch den Jordan (RevÉtJuiv 14 [1887] 44/52). Wenn Kaufmann dagegen auf Einschübe in das Schemone ezre zwischen der 7. u. der 8. Bitte verweist (,der unsere Väter am Roten Meer erhört hat, erhöre euch . . .'), so ist deren Bezeugung sehr spät, zu spät, um eine Beeinflussung der christl. Liturgie annehmen zu können. Zwar sind solche Einschübe schon Mischna Tanit 2, 1 allgemein bezeugt, aber nicht dieser von Kaufmann besonders herausgestellte, der im deutschen Ritual u. im Siddur von Amran steht, dagegen im avignonesischen, römischen, sephardischen u. tripolitanischen Mahsor fehlt (Kaufmann aO. 46f). So ist die Bezeugung für die Verwendung des Durchzuges in der Totenliturgie wohl schwach, aber im Rahmen der in Ps. 114 aufgezählten Heilstaten hinreichend bezeugt. Wie diese Beziehung des Durchzuges auf die Totenliturgie zu verstehen ist, zeigen wohl die pseudocyprianischen Orationes in der koptischen u. der arabischen Version, in denen auch der Durchzug unter Hinweis auf die durch ihn gebotene Taufe aufgezählt wird (K. Michel, Gebet u. Bild in frühchristlicher Zeit [1904] 21): der Durchzug ist ein Paradigma der rettenden, vor dem Tode, besonders dem ewigen Tode u. den

Höllenstrafen bewahrenden Kraft Gottes. – Im Sacr. Gelas. wird der Durchzug noch berücksichtigt in den Orationes per singulas lectiones in Sabatto sancto (1, 43 [82f Wilson) u. in Sabatto Pentecosten (1, 77 [119 Wilson]), beide Male unter Bezug auf das Taufsakrament (1, 43: id in salutem gentium per aquam regenerationis operaris; 1, 77: quod mare rubrum forma sacri fontis existeret et liberata plebs ab Aegyptia servitute Christiani populi sacramenta praeferret). – In den gottesdienstlichen Lesungen der abendländischen Kirche hat der atl. Bericht vom Durchzug seinen Platz vornehmlich in der Osternacht: nach dem Lib. comicum wird Ex. 13, 18/15, 2 als 5. lectio in vigilia Paschae gelesen (DACL 5, 1, 266), nach dem gallikanischen Lektionar von Luxeuil als 7. lectio in Sabbato sancto Ex. 13, 18/14, 9 (DACL 5, 1, 275); der gleiche Text ist nach dem ambrosianischen Lectionar von Mailand Lesung in Sabbato sancto mane (DACL 5, 1, 293; Ex. 14, 15/31 wird hier an Dominica IV de Quadr. gelesen); nach dem Comes Alcuins u. dem Comes von Murbach schließlich ist Ex. 14, 24/15, 1 lectio de vigilia Paschae (DACL 5, 1, 304. 318; vgl. Lundberg 116).

IV. Kunst. In der Katakombenmalerei ist der D. d. d. R. M. bislang nur einmal bekannt geworden: in der neu entdeckten Grabanlage des 4. Jh. an der Via Latina in Rom, die aber offenbar Zyklen kirchlicher Wandmalerei reproduziert (noch nicht publiziert, vgl. Coche de la Ferté: Revue des Arts 6 [1956] 120). Aber die Sepulkralkunst hat auf Sarkophagen seit konstantinischer Zeit doch eine ganze Reihe von Darstellungen bewahrt. Im römischen u. gallischen Westen sind 22 Sarkophage bzw. Fragmente oder Sarkophagdeckel mit der Darstellung des D. d. d. R. M. erhalten (beschreibende Liste: Becker, Prot. 169/77; Leclercq 481/90; hinzuzufügen als nr. 22: Fragment in Brescia, vgl. dazu vorläufig Wessel). Außerdem kommen außerhalb der Sepulkralkunst eine Tafel an der Holztür von S. Sabina zu Rom u. ein Mosaik in S. Maria Maggiore zu Rom in Betracht (nr. 22/23 bei Leclercq 490/2). – Die ältesten Stücke dürften der Sarkophag im Campo Santo zu Pisa (Wilpert, Sark. T. 157, 2), der die Szene noch in der Bewegung von rechts nach links zeigt, ein Kindersarkophag im Lateranmuseum (ebd. T. 157, 1) u. der Gorgonius-Deckel in Rom (DACL 11, 1 fig. 8007) sein; sie gehören der Zeit um 320 an; die beiden erstgenannten Stücke sind zweizonige Clipeus-Sarkophage mit atl. u. ntl. Szenen. Von gleicher Art sind die um 340 folgenden Stücke, ein Sarkophag in Arles (Wilpert, Sark. T. 195, 4) u. das neugefundene Fragment von Brescia. Die eigentliche Hochblüte des Themas liegt in theodosianischer Zeit, als die gesamte Front von Sarkophagen mit diesem Motiv bedeckt wird. Der Grundtypus ist bei zahlreichen Variationsmöglichkeiten in den Einzelzügen stets gleich: von links nahen die berittenen Ägypter (in theodosianischer Zeit stets aus einem Torbogen herausreitend, in ihrer Mitte Pharao auf einem Streitwagen), die Vordersten versinken in den Wogen; am Ufer steht Moses, der mit seinem Stab die Wellen berührt, rechts neben ihm die abziehenden Israeliten, bei denen Kinder nie fehlen, unter ihnen Mirjam mit der Handpauke (so meist in theodosianischer Zeit) oder mit erhobenen Händen (so zB. Gorgonius-Deckel). Zusammenhänge mit der Malerei in Dura sind nicht zu erkennen. Lassus fordert mit guten Gründen ein gemeinsames Vorbild für die späteren Stücke, das wohl in der Triumphalkunst zu suchen sein dürfte (163/5). – Solche Zusammenhänge bestehen dagegen wohl bei dem Mosaik in S. Maria Maggiore (C Cecchelli, I Mosaici della Basilica di S. Maria Maggiore [Turin 1956] T. 31f). Hier ist rechts Ägypten als verkürztes Stadtbild gegeben; aus dem geöffneten Tor quellen die berittenen Verfolger, während Pharao (ein weißbärtiger Greis) u. ein Teil seines Heeres mit den Streitwagen bereits im Meer versinkt; links schließt Moses mit dem Stab die Fluten, die Israeliten ziehen ab; neben Moses steht Mirjam (ohne Handpauke). Die Richtung des Bildes von rechts nach links u. kompositorische Einzelheiten lassen an Dura denken, stilistisch liegt Einfluß spätrömischer Buchmalerei vor (H. Degering-A. Boeckler, Die Quedlinburger Italafragmente [1932] 183ff). – Die Tafel der Holztür von S. Sabina fällt aus dem Rahmen der sonstigen Darstellungen (J. Wiegand, Das altchristl. Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina auf dem Aventin zu Rom [1900] Taf. 16): im unteren Bildviertel ist das Schlangenwunder dargestellt; darüber zieht sich quer über die Tafel das Rote Meer mit den untergehenden Ägyptern; oben ziehen unter Führung eines Engels die Israeliten ab, während Moses u. Aaron in Gebetshaltung an der Küste stehen; in der rechten oberen Bildecke erscheinen noch die Hand Gottes aus einem

Wolkensegment und die Feuersäule. – Die Deutung dieser Darstellungen des Durchzuges ist umstritten. Der Zustand der Holztür von S. Sabina läßt eine genaue Deutung nicht mehr zu; wahrscheinlich war sie antitypisch komponiert, der Antityp zum Durchzug aber ist nicht erhalten. In S. Maria Maggiore gehört das Mosaik in einen Zyklus atl. Szenen des Langhauses, in den verlorenen Mosaiken der Felix-Basilika in Nola, deren Tituli Paulin. Nol. überliefert hat (s. o.), ebenfalls. In S. Maria Maggiore sind den atl. Langhausmosaiken am Triumphbogen Darstellungen der Kindheitsgeschichte Jesu entgegengestellt, in Nola korrespondierten ihnen ntl. Mosaiken in der alten Memorie des Felix, die mit der von Paulinus errichteten Basilika in Verbindung stand (ep. 32). Während Paulin. seinen Mosaiken eine tropologische u. keine typologische Deutung gab, ist der Sinn der Ausschmückung von S. Maria Maggiore nicht klar antitypisch oder tropologisch zu fassen. – Die Darstellung des Durchzuges auf den Sarkophagen hat zahlreiche Deutungen erfahren. E. le Blant (XXXf) sah darin ‚figures de la sortie du monde‘ unter Berufung auf die Totenliturgien, die er zusammengestellt hat. D. Kaufmann (RevÉtJuives 14 [1887] 44/52) bestritt das unter Hinweis darauf, daß der in den Liturgien gesungene Ps. 114 den Durchzug nur u. a. erwähne u. dieser mit dem Auszug aus Ägypten, der das Verlassen der Welt andeutet (vgl. zB. Clem. Al. strom. 7, 40, 2), nicht identisch sei. Kaufmann deutet die Darstellung daher unter Berufung auf jüdische Liturgien als Erhörung des Notgebetes. A. de Waal verwies auf Väterstellen, die den Durchzug als Taufe auffaßten, u. sah in der Darstellung den Hinweis auf die rettende Kraft des Taufsakramentes. F. X. Kraus versah diese Auslegung mit einem Hinweis auf E. le Blant und stellte sie damit in Frage. E. Becker sah den Sieg Konstantins über Maxentius in ihr versinnbildlicht. F. Gerke hat darauf hingewiesen, daß auf dem lateranensischen Kindersarkophag (Wilpert, Sark. T. 157, 1) der Durchzug dem Einzug Christi in Jerusalem gegenübergestellt sei, ohne daraus weitere Schlüsse zu ziehen, außer daß er die durchdachte ‚symbolisch gemeinte Polarität‘ des AT u. NT auf Sarkophagen des frühen 4. Jh. betonte (Der Trierer Agricius-Sarkophag [1949] 17. 21. 51); die theodosianischen Durchzugsarkophage deutet er als ‚Symbolik des großen Siegeszuges des auserwählten Volkes Gottes‘. Man wird zur umfassenden Deutung der Szene, ausgehend von den frühen Beispielen, in denen der Durchzug zwischen anderen atl. u. ntl. Szenen erscheint, die Ansichten von le Blant u. de Waal zusammenfassen müssen, bes. unter Berücksichtigung der Väter: der Durchzug symbolisiert die Taufe, die ein Sterben ist, u. mit ihr das Verlassen dieser Welt, den Tod mit Christus (Orig. in Ex. hom. 5, 2), der den Christen ins Leben führt; zugleich symbolisiert er das Verlassen dieser Welt im irdischen Tode, den Gang ins Paradies. Moses ist Typus Christi, Mirjam Urbild der Kirche; die Hebräer sind die Christen, die, von Christus geführt, von dem wahren Ägypten dieser Welt befreit werden; die Ägypter stehen für die in der Taufe sterbenden Sünden; das Rote Meer ist der Taufbrunnen; wie die Taufe Voraussetzung ist für das Eingehen in das Paradies, war der Durchzug für Israel die Voraussetzung für den Weg ins Hl. Land. So versinnbildlicht die Darstellung des Durchzuges Voraussetzung u. Ziel des christlichen Todes: Teilnahme am Taufsakrament der Kirche u. Teilhabe am paradiesischen Leben. – Aus dem christlichen Osten ist nur eine Darstellung erhalten, in einer der Grabkapellen von El Bagauat in Libyen (wohl 6. Jh.; Wulff, Kunst 1, 96f u. Abb. 77f): der Zug der Auswandernden und ihrer Verfolger zieht sich rund um die Kuppel; er wird von Moses u. Jethro angeführt, denen die Israeliten folgen, zu Fuß, auf Reittieren oder mit Packtieren am Zügel, mit Gepäck beladen, Kinder an den Händen führend; ihnen folgen die Ägypter, ein Krieger zu Fuß, dann zwei Reiter, dann wieder Fußsoldaten, zum Schluß endlich Pharao zwischen drei berittenen Leibwächtern; das Rote Meer ist nicht dargestellt, vielmehr steht lediglich über den beiden ersten ägyptischen Reitern die Inschrift ‚das Rote Meer‘. Dieses Kuppelfresko ist einerseits weit naturalistischer in der Darstellung der Abziehenden wie ihrer Verfolger als alle sonstigen Darstellungen, vermeidet aber andrerseits die sonst so gerne geschilderte Szene des Unterganges der Ägypter, die nur symbolhaft inschriftlich angedeutet ist. Hier wird, zumal es sich um den Schmuck einer Grabkapelle handelt, der Gedanke des Auszuges aus Ägypten als des Verlassens dieser Welt wohl im Vordergrunde stehen u. nur die Inschrift deutet auf das Taufgeschehen hin, das das Verlassen der Welt zum Gang in das Paradies werden läßt.

G. Beer, Exodus (1939) 73/84. – E. Becker, Konstantin d. Gr., der ‚neue Moses'. Die Schlacht am Pons Milvius u. die Katastrophe am Schilfmeer: ZKG 31 (1910) 161/71; Protest gegen den Kaiserkult u. Verherrlichung des Sieges am Pons Milvius: Konstantin d. Gr. u. seine Zeit, hrsg. v. F. J. Dölger (1913) 168/90. – E. le Blant, Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles (1878). – J. Daniélou, Sacramentum futuri (Paris 1950) 152/176; Bible et liturgie (Paris 1951) 119/35. – F. J. Dölger, Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christl. Taufe: ACh 2 (1930) 63/69. – F. Gerke, Studien zur Sarkophagplastik der theodosianischen Renaissance I: RQS 42 (1934) 1/34; Das Verhältnis von Malerei u. Plastik in der theodosianisch-honorianischen Zeit: RivAC 12 (1935) 119/63. – J. Lassus, Quelques représentations des ‚passages de la mer Rouge' dans l'art chrétien d'Orient et d'Occident: MélArch 46 (1929) 159/81. – H. Leclercq, Art. Mer Rouge (passage de la): DACL 11, 1, 478ff. – P. Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne Église (1942) 10/63. 116/145. – M. Noth, Der Schauplatz des Meereswunders: Festschrift O. Eißfeldt (1947) 181/90 – A. de Waal, Art. Rotes Meer: Kraus, RE 2, 389f. – K. Wessel, Ein neugefundenes altchristl. Sarkophagfragment in Brescia: Sitz.-Ber. Kunstgeschichtl. Ges. Berlin (1953/54) 18/20.

Kl. Wessel.

Durst.

A. Allgemeines. In volkstümlicher Vorstellung wird dem D., obwohl er öfters erst nach dem *Hunger genannt wird, meist eine größere Bedeutung beigemessen. Zur Erklärung dafür wurden geographische Gründe vorgebracht. So meinte man zB., daß die Vorstellung vom ‚D. der Toten' nur im heißen Süden oder in der wasserarmen Wüsten- u. Steppenzone des Vorderen Orients zu ihrer Bedeutung gelangt sein könne (J. Wiesner, Grab u. Jenseits [1938] 168; Parrot 113, 152. 187; 115, 88). Gegen die geographisch-klimatische u. für eine allgemeinmenschlich-physiologische Erklärung spricht es aber, daß der D. auch in nördlichen Ländern unter den menschlichen Leiden voransteht. Tatsächlich benötigt der menschliche Organismus viel mehr Flüssigkeit als feste Nahrung; infolgedessen ist der D.-Tod qualvoller als der Hungertod (vgl. Deonna 76). Eine andere Erklärung für die Bevorzugung des D. wird darin gesucht, daß Flüssigkeit für weniger materiell gilt als feste Nahrung (zB. W. R. Smith, The Religion of the Semits [N. Y. 1957] 227. 235). Der nachfolgende Überblick über die D.vorstellungen konzentriert sich auf das religiös-ethisch Bedeutungsvolle.

B. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. D. der Lebenden. Im Alten Orient erhielten die Menschen das zur D.-Stillung unerläßliche Wasser weniger vom *Regen als durch Ströme wie *Euphrat, *Jordan, *Nil. Außer mit *Wasser stillt der Orientale seit früher Zeit den D. mit Bier u. *Wein (A. Lucas, Egyptian use of beer and wine: Ancient Egypt 1928, 1/5; H. F. Lutz, Viticulture and brewing in the Ancient Orient [Philad. 1922]). Bei der Unterscheidung, daß Bier den ‚Leib' u. Wasser das ‚Herz' erquicke (A. Piankoff, Le coeur dans les textes égyptiens [Par. 1930] 16), spielte für das letztere wohl die lautliche Nähe der Wörter ꜣbj, dürsten' (determiniert mit dem Zeichen für ‚Wasser') u. ꞽb ‚Herz' eine Rolle (vgl. semit. lāba – lēb). In der Umsturzzeit beklagt man, daß der Nil voll Blut ist u. man daher den D. nicht stillen kann (‚Mahnworte eines Propheten': Erman, Lit. 133). Bezeichnend für den Umsturz ist ferner, daß der Reiche durstig schlafen geht, während der Arme Starkbier hat (ebd. 141). Gegen den D. als elementare menschliche Qual suchte man sich auch mit Zaubersprüchen zu helfen (zB. Pyr. 551/2; H. Kees, Ägypten. Religionsgesch. Lesebuch [1928] 50; vgl. H. Junker, Pyramidenzeit [1949] 136; späte Belege im Magischen Pap Leiden nr. I 346, 2, 6/7; vgl. Vandier 25. 117; bes. altertümlich ist der Regenzauber Pyr. 236; C. Wilke: ZÄgSpr 67 [1931] 127f). Denn der Ägypter kannte den Tod durch den D. (Erman-Grapow, Wb. 3, 61, 13), der in erster Linie den Steinbrucharbeitern u. Goldwäschern in der Wüste drohte. Daher heben einige Pharaonen als königliche Großtat die Anlage neuer Wüstenbrunnen hervor (zB. Redesīje-Inschrift Sethos' I; vgl. A. H. Gardiner: JEA 4 [1918] 244/51; Kuban-Stele Ramses' II; vgl. P. Tresson, La Stèle de Kouban [Le Caire 1922]; allgemein H. Kees, Ägypten. Eine kleine Landeskunde [1956] 184). – Die Abhängigkeit vom frischen Trinkwasser auch im Stromtal führte zur toposartigen Hervorhebung der D.-Stillung in den Inschriften. Vom AR an rühmt

sich der ägyptische Große formelhaft: ‚Ich gab Brot dem Hungrigen u. Wasser (bzw. Bier) dem Durstigen‘ (J. Janssen, De traditioneele egyptische biografie voor het NR 2 [Leid. 1946] 114; 1 [1946] 78/81; vgl. Vandier 38. 130; ferner E. Otto, Die biographischen Inschriften der ägypt. Spätzeit [Leid. 1954] 91f. 94). Ein Gaufürst von Edfu überbot den Topos durch die Angabe, daß er Milchkrüge gestiftet habe (K. Sethe, Urk. des AR 1 [1933] 254, 13). Eine Untat des Gottes Seth war es, daß er ‚den Brunnen, der den Leib verjüngt, eingerissen‘ hat (S. Schott, Urk. mythologischen Inhalts = Urk. 6, 2, 116, 9f). Zur D.stillung an der Mutterbrust oder an der Brust einer Göttin vgl. oben Bd. 2, 659. In der Profanliteratur erscheint das D.-Motiv im ‚Tagelied‘ der Liebesdichtung, indem das Mädchen dem sie am Morgen verlassenden durstigen Jüngling die eigene Brust reichen will (S. Schott, Altägypt. Liebeslieder [1950] 46). Die ethische Bewertung der Tränkung des Dürstenden spricht besonders aus der Beteuerung des Verstorbenen im Totengericht, er habe das Wasser des Nachbarn nicht widerrechtlich abgegraben (sog. negatives Schuldbekenntnis: Totenbuch c. 125; E. Naville, Das ägypt. Totenbuch [1886] Taf. 133 z. 19; vgl. Vandier 52). Der Erduldung der D.qual wird anderseits keine ethische Bedeutung beigemessen. Die einen frohen Lebensgenuß lehrende ägyptische Weltanschauung widerspricht jeder Askese: ‚Schlafe nicht, während die Sonne im Osten steht. Durste nicht neben Bier!‘ (H. Kees, Die Lebensgeschichte eines Hohenpriesters des Amon der 22. Dyn.: ZÄgSpr 74 [1938] 73f). Die ältere Weisheitsliteratur empfahl immerhin Genügsamkeit: ‚Ein Napf mit Wasser stillt schon den D. u. hat man den Mund (damit) voll, so stärkt das schon das Herz‘ (Weisheit des Kagemni; Erman, Lit. 99). Der Aufseher auf dem Feld läßt genau wie heute jeden Arbeiter aus dem gemeinsamen Krug nur wenig trinken (Relief in Cleveland mit Warnruf: ‚O Bursche, der da trinkt!‘; H. Junker, Zu einigen Reden u. Rufen auf Grabbildern des AR = SbW 221, 5 [1943] 19). – In Mesopotamien nahm man zur D.stillung vor allen berauschenden Getränken Wasser, das man zur Kühlung gern in einem im Winde hängenden Kruge aufbewahrte. Es ist ‚das süße Wasser des Tigris, des Euphrat, des Brunnens (der Zisterne ?) u. des Kanals‘. ‚Bitteres‘ u. ‚trübes‘ (d. h. stehendes) Wasser muß in Notlagen aber ausreichen Auf Reisen führte man Wasser in Schläuchen mit sich, aus denen ohne Zuhilfenahme eines Bechers getrunken wurde; den D. stillte man auch mit Ziegenmilch u. Rahm oder schließlich durch alkoholische Getränke aus Getreide u. Baumfrüchten (zum Ganzen B. Meißner, Babylonien u. Assyrien 1 [1920] 417). Vom D. der Lebenden wird vor allem im Zusammenhang mit Kriegen gesprochen. Eine Wasserquelle spielt beispielsweise für das Heer des Assyrers Sanherib nach einem Gebirgsmarsch eine Rolle (Taylor-Zylinder 3, 80; vgl. Karge 559). Belagerte Städte suchen mit brackigem Zisternenwasser durchzuhalten. Übertreibend heißt es einmal, daß die Belagerten zur Stillung der D.qualen nur ‚Eselsharn‘ zur Verfügung hatten (ebd. 413). Bei diesen Nachrichten klingt das Motiv der Härte gegen sich selbst bereits an. Im Altertum kommt die Ausnutzung des D. als Kampfmittel häufig vor. Im Orient wird diese Notlage aber noch nicht Ausgangspunkt wunderbarer Ereignisse (vgl. unten 402f).

b. D. der Toten. Für die Religionsgeschichte wichtiger ist die Vorstellung vom D. der Toten. In Ägypten trug zur Annahme, daß der Verstorbene D.-Qualen erleidet, die Sitte bei, sie in der heißen u. staubigen Wüste zu bestatten. Eine Totenklage des NR sagt: ‚Der das Trinken liebte, ist im Lande ohne Wasser‘ (E. Lüddeckens: Mitt. Dt. Arch. Inst. Kairo 11 [1943] 134f). Mit Ritualsprüchen u. Spenden suchen seit alters zunächst der Sohn des Verstorbenen, dann die Totenpriester u. schließlich alle Grabbesucher dem Toten zu helfen. ‚Mein Vater, erhebe dich von der linken Seite u. lege dich auf deine rechte Seite hin zu diesem deinem frischen Wasser, das ich dir gegeben habe‘ (Pyr. 1002f; hier geht die Wasser- noch vor der Brotspende; vgl. Kees, Totenglauben 24). Seit dem AR spielen im Totenkult *Libationen eine große Rolle, wovon u. a. die Getränkerubriken in den Speiselisten Zeugnis ablegen (H. Junker, Gîza 2 [1934] 72. 74. 76. 85/96). Der D. der Toten führte in den Grabinschriften zur formelhaften Anrufung auch der beiläufigen Besucher. Die wirkliche Spende ersetzen sie mehr u. mehr durch Aussprechen des vom Toten erbetenen Opfergebetes mit der Wunschformel, der Verstorbene möge vom Nekropolengott oder dem König ‚1000 an Brot, 1000 an Bier‘ usw. empfangen (J. Sainte Fare Garnot, L'appel aux vivants dans les textes funéraires égyptiens [Le Caire 1938] 43/64. 108). Außer Men-

schen helfen gelegentlich auch die Götter dem Toten Der Tote sagt Mein Hunger ist in der Hand des Schu, mein D. ist in der Hand der Tefnut (Pyr. 553a). Die ‚Horussöhne', deren Köpfe seit dem MR öfters die Deckel der Eingeweidekrüge (Kanopen) zieren, ‚vertreiben den D., der auf den Lippen des NN ist' (Pyr. 552; vgl. H. Junker, Pyramidenzeit [1949] 135f). Im AR wird der Tote im Jenseits auch von einer Göttin gesäugt (König Unis von der Göttin Ipj: Pyr. 379/81); seit dem MR trinkt er auch in Bildszenen an der Brust einer Muttergöttin, etwa der Hathor-Isis, u. empfängt in Menschengestalt oder als Seelenvogel Libationen von der Baumgöttin Nut (F. W. v. Bissing, Eine Grabwand aus Memphis: Münch. Jb. Bild. Kunst NF 1 [1925] 211/24, bes. 212/5; L. Keimer: Ann. du Serv. des Antiqu. de l'Égypte 29 [1929] 81/8; allgemein M. L. Buhl, The Goddess of the Tree Cult: JNearEastStud 6 [1947] 80/97). Noch auf einer Darstellung des 2. Jh. nC. erbittet der Verstorbene von Osiris das ‚Lebenswasser' u. sucht vom Eimer des Hebebaumes zu trinken (bemaltes Leichentuch Berlin 11651; vgl. G. Möller bei Greßmann 41f Abb. 6f). Schon seit der Herakleopolitenzeit sucht der Tote durch magische Sprüche selbst ‚Verfügung zu haben über das Wasser' (Sargtexte sp. 353; E. Otto: ZDMG 102 [1952] 194), um im Jenseits nicht etwa ‚Harn trinken' zu müssen (Kees, Totenglauben 302; Junker aO. 136). Das Totenbuch des NR enthält vielerlei Sprüche für die Gewähr ‚Wasser im Totenreich zu trinken' (c. 59/63; Roeder aO. 259); diesen Wunsch enthalten in dieser Zeit auch die Wunschkataloge der Grabstelen (A. Hermann, Die Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dyn. [1940] 110f. 114). Seit der 12. Dyn. wird die gesicherte D.stillung des Toten auf seinem Denkstein angedeutet durch das Emblem der Wasserlinien über einem Trinknapf, zumeist zwischen seinen Augen (ebd. 41. 56). Im Jenseits strebt der Tote zum ‚Binsengefilde' am Osthimmel, wo ihm außer Speise genügend Trank zuteil wird (R. Weill, Le champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale = Études d'Égyptologie 3 [Paris 1936]). Erst in der demotischen Setna-Erzählung (1. Jh. nC.) wird der D. des Toten im Jenseits als ein Fluch Gottes für seine Sünden auf Erden bewertet (G. Roeder, Altägypt. Märchen [1927] 160/3; vgl. Deonna 67). – Von der Vorstellung vom D. der Toten auch in Vorderasien zeugen zahlreiche Texte u. archäologische Befunde. Nach Totentexten aus Susa erhält der Verstorbene im ‚Feld der Trockenheit' Wasser u. Kraut von den Unterweltsgeistern (Ananuki; E. Ebeling, Tod u. Leben nach den Vorstellungen der Babylonier [1931] 19/22). Die Unterwelt wird teilweise aber für so wüst angesehen, daß selbst Jenseitsdämonen dort kein Wasser kennen (Deszensus der Inanna z. 86/8; Pritchard, T. 57; vgl. ebd. 51). Die Libationen, welche die Nachlebenden den Ahnen zukommen lassen wollen, werden darum zunächst an diese Dämonen oder an Unterweltsgötter gerichtet; sie bestehen aus einer Wassermischung vom Fluß, Brunnen u. Kanal (Ebeling aO. 135/7). In der Unterwelt belebt den Toten mit Wasser zB. Ischtar. Adapa, dem der Gott Anu libieren will, geht, als er es ablehnt, des ewigen Lebens verlustig (Parrot: 113, 156). Der Libierende hilft seinen Ahnen auch direkt: ‚Ich habe euch eine Wasserlibation gemacht u. euch versorgt. Ich habe euch hochgerühmt u. hochgeehrt' (Ebeling aO. 131). Um völlig sicher zu gehen, adoptierte eine Frau Ina-Uruk-rašiat ein Mädchen unter der kontraktlichen Verpflichtung, von ihr nach dem Tod Libationen zu erhalten (A. Ungnad: OLZ 9 [1906] 533f). Als besondere Leistung rühmt König Assurbanipal, er habe die unterbrochenen ‚Wasserspenden für die Seelen der Könige, seiner Vorgänger', wieder eingeführt (A. Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode [1887] 53f). Anderseits verdammt dieser König die Geister der feindlichen Fürsten von Susa zur Ruhelosigkeit, indem er sie aus der Gruft reißt u. ihnen Opferspeise u. Wasserspende entzieht (M. Streck, Assurbanipal 2 [1916] 55/7). Einer der schrecklichsten Flüche gegen Staatsverbrecher lautet: ‚(Schamasch) möge seinen (Toten-)geist in der Erde nach Wasser lechzen lassen' (W. Eilers, Die Gesetzesstele Chammurabis [1932] 61). Auch verflucht man den Toten, Belit möge ihm das Lebenswasser entziehen (zum Ganzen Parrot: 113, 152/68). – Für den D. der Toten bieten die Grabfunde viele Anhaltspunkte. Außer den allgemein üblichen Getränkekrügen als Grabbeigabe fanden sich Kanäle, die zur Totengruft führen u. wohl als Libationsschächte gelten dürfen (zB. C. L. Woolley, Excavations at Ur[2] [London 1955] 154f, Taf. 216; zur Deutung Parrot: 113, 170; weitere Fälle aus Tello, Larsa u. Mari ebd. 175; über Libation im Kultraum ebd. 172).

Der Libationsvorgang, für welchen die Schnabelkanne bevorzugt wird, ist oft auf Reliefs u. Rollsiegeln gezeigt (Woolley aO Taf. 17a; auch verbunden mit dem ‚Lebensbaum'; Parrot. 113, 176f). Das ‚Gefäß mit fließendem Wasser' wird von einem Mann oder einem Gott hochgehalten. Manchmal ist ein Gott auch selbst von einem Wasserfluß umgeben. Derartige Motive begegnen von archaischer Zeit an bis in die syrisch-kappadokische Kunst häufig (van Buren). Auf den Rollsiegeln wird eine mit dem Saugrohr trinkende Einzelperson oder ein am Tisch zechendes Paar gezeigt. Alle diese Bilder erklärt Parrot als Wiedergabe der D.-Stillung im Jenseits (113, 179/82). – In den übrigen Ländern Vorderasiens, vor allem in Nordsyrien, Anatolien u. auf Zypern, treten verwandte Erscheinungen auf. Die auf den Grabstelen aus Malatia, Karkemisch, Sendschirli, Byblos usw. häufigen Trinkszenen (zB. G. Contenau, Manuel d'Archéologie orientale 2/3 [1931] 1004. 1135. 1146) wurden auf Grund einer aramäischen Inschrift aus Sendschirli, wonach die Seele (naephaeš) mit Hadad essen u. trinken solle (Lidzbarski, Hdb. 1, 440/2), von Parrot ebenfalls als Hilfe für die Bedürfnisse des Toten aufgefaßt (114, 80). Einrichtungen im Grab für die Totentränkung fanden sich u. a. in Byblos, Minet el-Beida u. Ras Schamra (vgl. Cl. F. Schaeffer: Syria 10 [1929] 285/97; 12 [1931] 2/114, Taf. 14; 13 [1932] 3f). Vielleicht darf man diese Kanäle u. Tonröhren mit einer Stelle aus dem ugaritischen Gedicht von Mot u. Al'iyan in Beziehung bringen: ‚Vergieß Opfer in das Herz der Erde; gieß das Gefäß ins Herz des Feldes' (Ch. Virolleaud: Syria 12 [1931] 353; vgl. Parrot: 114, 82/6). In Gezer fanden sich selbst in Gräbern mit Leichenbrand Libationsgefäße (R. A. St. Macalister, Gezer 1 [Lond. 1912] 74 Taf. 21). Zur Totenlibation durch Blei- u. Tonröhren in karthagischen Gräbern vgl. Lidzbarski, Ephem. 1, 29; ferner unten Sp. 404f.

c. Metaphorisch. Der Ägypter redet vom D. als einer Glut, die man ‚löschen' muß (Wb. 3, 61, 14). An Stelle des Wassers wird vom Toten im Grabe der D. ‚getrunken' (ebd. 3, 428, 10). Das dürre Land ‚dürstet' (ebd. 1, 61, 10). Dementsprechend nennt Herodot das wasserarme Libyen das durstigste Land (2, 24). Wie der Ägypter einerseits ‚von der Wahrheit (Gerechtigkeit) trinkt' (Erman-Grapow, Wb. 3, 428, 13), so ist ihm anderseits der Gott der Weisheit Thot ‚ein süßer Brunnen für einen, der in der Wüste durstet. Verschlossen ist er dem, der redet, u. geöffnet dem, der schweigt' (PSallier I 8, 2f; Erman, Lit. 378). In einem seiner blumigen Aussprüche sehnt sich der ‚beredte Bauer' nach dem Tod, ‚wie der Durstende dem Wasser naht' (Erman, Lit. 174). – Um die Erfahrung zu kennzeichnen, daß der Mensch den Wert einer Sache erst ermißt, wenn er sie entbehrt, sagt das akkadische Sprichwort: ‚Solange mein Brunnen nicht ausgetrocknet ist, ist mein D. nicht groß' (Pritchard, T. 425).

II.[7] Israel. a. D. der Lebenden. Für Israel wurde der D. durch Ex. 15, 22/5 u. 17, 1/7 bedeutsam. Auf dem Wüstenmarsch murrt das dürstende Volk wiederholt gegen Moses; auf Gottes Geheiß macht Moses bei Marra bitteres Wasser genießbar; am Berge Horeb schlägt er es mit dem Stab, womit er den Nil gepeitscht hatte, aus dem Felsen. Zum Quellwunder s. weiteres unter *Quelle. – Im geschichtlichen Leben Israels traten auch ferner D.nöte mit religiösen Rückwirkungen auf. Als zB. Holofernes den Wasserkanal der von ihm belagerten Stadt Bethulia ableitete, stimmten die Bewohner, die unter D. litten, einen Bußgesang an (Judith 7, 6/25). Den Bewohnern Jerusalems, die anscheinend bei einer assyrischen Belagerung, Wasser gespeichert, aber nicht nach Gott gefragt hatten, redet der Prophet ins Gewissen (Is. 22, 9/11). Jahwes Allmacht im Guten wie im Schlechten sieht der Prophet darin ausgedrückt, daß er Ströme vertrocknen u. selbst Fische verdursten lassen kann (Is. 50, 2f); er kann Ströme zur Wüste u. trocknes Land zu einem Wasserquell machen (Ps. 106 [107] 33. 35; Is. 41, 18; vgl. Os. 2, 5). Der Psalmist preist dabei den Schöpfer der Quellen, aus denen Pflanzen u. Tiere ihren D. stillen (Ps. 103 [104] 11. 13). Wenn anderseits böse Geister dursten, bedeutet dies, daß sie Unordnung in die Welt bringen (Henoch 15, 11). – Dem AT gilt die Tränkung des Dürstenden nach ungeschriebenem Wüstengesetz als eine Liebestat. Isaias fordert daher die Bewohner des Landes Tema auf, der fliehenden Karawane der Dedaniter Wasser zu bringen (neben Brot; Is. 21, 14). Mit dem Motiv der Fürsorge gegenüber dem Fremden ist diese menschenfreundliche Wohltat verknüpft, wenn Boas, der Aufseher der Feldarbeiter, Ruth beim Ährenlesen trinken läßt (Ruth 2, 9). Prov. dehnt die ethische Forderung, den D. anderer zu stillen, auch auf den Feind aus, begründet sie aber mit der Nützlichkeit

solchen Verfahrens. ‚Hungert dein Hasser, speise ihn mit Brot, u. dürstet ihn, so tränke ihn mit Wasser. Denn du häufst feurige Kohlen (damit) auf sein Haupt u. Jahwe wird's dir vergelten' (Prov. 25, 21f). Trotz des Gebotes der Sabbatruhe war das Tränken des Viehs am Feiertage auf gewisse Weise erlaubt (Lc. 13, 15; vgl. Strack-B. 2, 199; unten Sp. 407). D.nöte werden den Kindern Israel in der Hand der Feinde als Strafe für Übertretung des Gesetzes angedroht (Dt. 28, 47f). Den Psalmisten tränkten seine Feinde ‚für seinen D. mit Essig' (Ps. 68 [69] 22; statt des üblichen Essigwassers reichte man dem Psalmisten also reinen Essig; vgl. unten Sp. 406). Nach R. Akiba ist es selbst bei Gefahr des Verdurstens wichtiger, den vorhandenen geringen Wasservorrat für die vorgeschriebene Handwaschung zu benutzen, als ihn zu trinken (Erub. 21b; A. Cohen, Everyman's Talmud [Lond. 1949] 240).

b. D. der Toten. Wie schon nach der Meinung der Babylonier (oben Sp. 394), ist die Scheol, die Unterwelt, ein Ort des Staubes, wo die Toten D. leiden (zB. Is. 26, 16; Job 17, 26; 26, 16; Ps. 22, 30; 30, 10; Gen. 3, 19; Eccl. 3, 20; vgl. Karge 558). Das griechische Henochbuch kennt neben einem finsteren Ort für die Sünder in der Scheol einen hellen, wo die Gerechten ihren D. an einer Wasserquelle stillen (Henoch 20, 8f; vgl. Stuiber 21). Der Prophet flucht den Frevlern Jerusalems: ‚seine Reichen (werden Hungerleider sein) u. seine Prasser Verdurstete. Darum sperrt die Scheol ihren Rachen auf u. reißt auf ihr Maul ohne Maß' (Is. 5, 13). Im AT sind direkte Hinweise auf den D. der Toten im Grabe spärlich. Die gelegentlich erwähnten Libationen muß man aber vielleicht hierauf beziehen (Gen. 35, 8, 14f; Dtn. 26, 13f; 1 Sam. 7, 6; vgl. Jer. 16, 7; Achikar 2, 10). Zur Zeit Jesu wird die Vorstellung des D. der Toten eindeutig von der Lazarus-Geschichte vorausgesetzt (Lc. 16, 19/29; Greßmann). Zum Ganzen vgl. Parrot: 114, 705, dessen Material aber kritisch zu sichten wäre. Auf Libationen zur Stillung des Toten-D. weisen in altpalästinensischen Gräbern kleine Schalenvertiefungen hin, so zB. in Tell el Mutesselim, Petra, Silwân; ferner die bei Gräbern gefundenen Wasserbassins, Zisternen u. Pithoi (Karge 594/601). In der Erzählung von der dreijährigen Dürre wegen Sauls Blutschuld gegen Gibeon läßt Jahwe nach Bestattung der bis zur Regenzeit unbeerdigten Toten wieder Regen fallen (2 Sam. 21, 1/14). Der Regenzauber, den man hierin erblickt hat, müßte darauf beruhen, daß die dürstenden Toten die Wolken anziehen (volkskundliche Parallele O. Janiewitsch: ARW 13 [1904] 627; zum Ganzen Karge 564f).

c. Metaphorisch. Der Psalmist vergleicht den Drang der Seele zu Gott mit dem D. des Hirsches nach frischem Wasser (Ps. 41 [42] 1 LXX; der hebr. Urtext wählt das weibl. Tier; zur Exegese unten 408f). Sir. 51, 23f spricht von der nach Bildung durstenden Seele. Sap. 11, 13f stellt nach Ex. 7, 20 den D. der Gerechten in Gegensatz zum D. der Ägypter (Sap. 11, 3). Stellen wie die hier angeführten bildeten den Ausgang für die Allegorese, daß Wissensstreben ein Durst sei (vgl. W. R. Smith-Stübe, Religion der Semiten[3] [1899] 177). Um den Namen des ägyptischen Wüstengottes Seth zu erklären (ägypt. śtḫ, babyl. šutaḫ) deutet Philo ihn als ‚Einer, der Wasser trinkt' (auf Grund von šitijah ‚trinken'; zB. Esth. 1, 8) u. erblickt darin ein Sinnbild der dürstenden Seele (quaest. et sol. in Gen. 1, 78. 81; vgl. 2, 7 in Gen. 6, 16; 2, 21 in Gen. 7, 18; qu. omn. prob. lib. sit 12f [2, 447 M.]). Der Prophet vergleicht die Bedrohung durch Gewalttätige mit der Hitze der D.-Zeit, vor der als Schatten allein Jahwe schützt (Is. 25, 4f); ferner vergleicht er die gegen Zion anstürmenden Feinde mit einem im Traum Wassertrinkenden, der durstig aufwacht (29, 8). Jerem. warnt Israel, das sich mit den Heiden selbstvergessen einließ, davor, die Kehle verdursten zu lassen (Jer. 2, 25). Die vierte Vision des Amos, in welcher der Prophet Hunger- u. D.-Nöte als Jahwes Strafen erblickte, ist vom Glossator gedeutet als D. nach Gottes Wort (Am. 8, 9/14). In den Klageliedern wird die zukünftige Katastrophe Israels verdeutlicht mit dem D. des Kleinkindes, dessen Zunge am Gaumen klebt (Thren. 4, 4).

III. Griechisch-römisch. a. D. der Lebenden. 1. Wissenschaft. Die ersten wissenschaftlichen Äußerungen über den D. stammen von Griechen. Plato zieht diesen Trieb heran, um Wesenszüge der Seele zu erklären. Die Überwindbarkeit des D. zeige, daß in der Seele neben dem Unvernünftigen, Begehrenden das Vernünftige, Sich-Enthaltende existiere (rep. 437d/439c; ebd. 585a werden Hunger u. D. als ‚Leerheiten der Seele' [κενώσεις] mit Unwissenheit u. Unverstand in Parallele gesetzt). Der D. beweist die mangelnde Harmonie der Seele, welche dem Körper bei etwas, was er will, widersprechen kann (id. Phaedo 94б).

Der D. gilt daher weder nur als eine Handlung noch nur als ein Erleiden (Galen. Hippocr. et Plat. placit. 1 [5, 512 Kühn] unter Bezugnahme auf Plato rep. 439). Aristot. gibt in Verbindung mit dem Hunger eine eigene Definition: ‚D. ist das Begehren nach etwas Kühlem u. Feuchtem' (an. 2, 3 [414b 12]). Furcht erzeugt D. (probl. 6, 3 [947b 15/22; 947b 35/948a8; 948b 14/9]). Hunger ist leichter zu ertragen als D. (probl. 28, 5 [949b26]); D. wird durch Wein besser gestillt als durch Wasser (probl. 27, 4 [948a22]; vgl. Macrob. sat. 1, 18, 1). Aristot., der reichliches Trinken empfiehlt, rät, zur Steigerung des D. sich ‚Naschwerk' reichen zu lassen (probl. 22, 6 [930b12]). Daß sich Leute aus dem Volk selbst D. bereiten, zeigt, wie wünschenswert körperliche Begierde ist (eth. Nic. 7, 5 [1154b 3]). Über die Entstehung des D. einerseits aus Mangel an Feuchtigkeit, anderseits durch zu große Hitze äußert sich Galen (comm. in Hippocr. hum. 1, 18 [16, 173 K.]). Die Erklärung dafür, daß Kinder keinen D. nach Wein haben, ist nach Aristot. der größere Feuchtigkeitsgehalt des kindlichen Körpers (probl. 3, 7 [872a7]). Galen kennt fünf Möglichkeiten des ‚Verdurstens', d. h. eigentlich eines Todes, der mit der Kehle zusammenhängt: Verschlucken einer Schlange; Trinken von Wasser, worin Tiere starben; Trunkenheit durch alten Wein; Verdursten durch Askese; D.-Tod auf dem Meere (sympt. caus. 1, 7 [7, 135 K.]). Die Ärzte erwähnen den D. als ein Krankheitssymptom. Bei epidemischer Phthisis fehlt er (Schwindsucht; Hippocr. epid. 3, 13); gering ist er bei trockenem Husten mit Fieber (aphor. 4, 54; epid. 6, 1, 11). Unbegründetes Erlöschen des D. bei akuten Erkrankungen ist ein schlechtes Zeichen (prorrhet. 1, 57; progn. coag. 1, 2, 58; Beschreibung von Fällen von D.-Losigkeit epid. 3, 9; Verordnungen dagegen ebd. 6, 3, 19). D. im Wachzustand erlischt im Schlafe u. umgekehrt (ebd. 6, 4, 18). Nach Einnehmen eines Abführmittels tritt erst nach dessen Wirkung D. ein (aphor. 4, 19; Purgativa, die D. teils erzeugen, teils ihn stillen, vgl. auch bei Oribas. 1, 17, 16. 22f. 27). Besonders starken D. haben Diabetiker (Galen. loc. aff. 6, 3 [8, 401]; vgl. Alex. Trall. 11, 6). D. verursacht Kopfschmerzen (Hippocr. morb. acut. 23) u. Seitenstechen (loc. hom. 26). Eine Medikamente erübrigende Behandlungsmethode bei gewissen Erkrankungen ist die Enthaltung von Getränken, solange bis man D. hat (Hippocr. art 5); auch bei Frauenleiden wird D. verordnet (morb. fem. 2, 167). Milch löscht D. nicht (aphor. 5, 6, 4); Essig erhöht ihn auf der einen u. stillt ihn auf der anderen Seite (Galen. simpl. med. temp. ac facult. 1, 31 [11, 437 K.]; weitere durststillende u. dursterregende Mittel: Galen. Reg. s. v. sitis). In der Lithotherapie sollen bei fiebrigen Erkrankungen gegen den D. Medikamente aus Achat u. ‚Jaspachat' helfen (Orph. Lith. 610 [1881 Abel]; Damig. extr. Act. 2, 37 [F. de Mély, Les lapidaires grecs 2 (Par. 1898) 133]). – Als besondere D.-Erreger galten einige Tiere u. Pflanzen, vor allem die Giftschlange διψάς, dipsas (Plin. n. h. 23, 152; Solin. 27, 31; Lucan. 9, 610; Sil. 3, 313; Mart. 3, 44, 7; vgl. Dtn. 8, 15 Vulg.); etwas präziser wird sie διψοποιὸς ἐχίδνα genannt (Ael. nat. an. 6, 51; Anth. Pal. 7, 172; CIG 4, 620, 4 Argos). Als Gegenmittel gegen den Biß gibt Plinius Lorbeerblätter an (aO.). Nikander, der das Tier als kleine Schlangenart beschreibt, erklärt den Biß für tödlich (ther. 334/9); das Tier tritt besonders im Sommer auf (ebd. 124/7). Die eingehendste Beschreibung lieferte Lukian: die viperartige διψάς der libyschen Wüste läßt den von ihr Gebissenen einen wie Feuer brennenden D. empfinden, der durch Trinken nur noch stärker wird. Lukians Gewährsmann sah auf der Reise vom Niltal zur Syrte eine Totenstele mit dem Bilde eines Mannes, an dessen Fuß eine Dipsas hing, u. über welchem Frauen Wasser ausgossen. Das Epigramm dazu beklagte den von starkem Gift Gepeinigten als einen ‚Tantalos', dem selbst die Danaostöchter den ‚Durstschmerz' nicht lindern können (dips. 1/9). In einer Amulett-Inschrift wird die ‚Dipsasschlange des Tantalos' angerufen, sie solle (zur Heilung der Menorrhagia) ‚das Blut auftrinken' (C. Bonner, Studies in magical Amulets [Ann Arbor 1950] 88). D. wird also der Schlange auch selbst zugeschrieben. – D. erzeugt auch der Biß des Tieres σήψ, das sich im Gebirge Othrys mit seiner Hautfarbe der jeweiligen Umgebung anpaßt (Nic. ther. 147/9; σήψ = eine Asselart, oben Bd. 1, 803; der Name kommt her von Ägyptisch sp3 ‚Tausendfuß' zB. Pyr. 425. 663. 669). Der Biß eines tollwütigen Hundes erzeugt D. u. Furcht vor Wasser (Cels. med. 5, 27, 2 [231, 8/10 Marx]; vgl. Lucian. dial. mort. 17, 2). D. wird schließlich auch durch eine stachelige Pflanze erregt (διψαποιὸς ἄκανθα = Acacia tortilis; Theophr. hist. plant. 4, 7, 1). Eine besondere Rolle

spielte der D. des *Hirsches, worüber erst christliche Quellen wie der Physiol. näher berichten; doch kannte, nach Andeutungen zu urteilen, anscheinend schon Plin. die Geschichte vom Kampf des Hirsches gegen die Schlange, deren Verzehren ihm D. bereitet (n. h. 29, 9 [42] 149; vgl. Orth · PW 8, 1943f; Puech 27f; ferner unten 408f. 414). Vom Elephanten wird erzählt, daß er dem Weibchen nur beiwohnen könne, wenn der D. es zur Quelle zu gehen zwingt (Cyran. 2, 5, 15 [de Mély aO. 59f]).

2. Ethik. Am D. kann sich eine ethische Haltung des Menschen zeigen, einerseits im Erleiden der körperlichen Qual, anderseits in der Bereitschaft zur Liebestat gegenüber dem Mitmenschen durch eine Getränkspende. Während die ältere Zeit den Gedanken zurückweist, Krieger in ,D. u. Hunger' zum Kampfe gehen zu lassen (Il. 19, 166; bemerkenswert hier noch δίψα vor λιμός) u. ein so geplagter Seefahrer wie Odysseus bei der Landung auf der Kyklopeninsel als erstes ,etwas Durstlöschendes' erbittet (Eurip. Cycl. 97), wird Durstertragen ein topischer Charakterzug des hellenistisch-römischen Kriegshelden. Besonders berühmt wurde das Exemplum Alexanders d. Gr., der beim Zug gegen Dareios durch die trockene sogdische Wüste das ihm im Helm gereichte Wasser zurückgab u. das Heer damit Selbstüberwindung lehrte (Plut. Alex. 42, 3/6; Curt. h. Al. 7, 5, 1/16; Epist. Alex. 8, 11/9, 6 [Boer]). Schon vorher hatten Alexander u. sein Heer den Durst der libyschen Wüste ertragen, deren ,schreckliche Wasserlosigkeit' oft hervorgehoben wird (Herodt. 2, 32; Arrian. anab. 3, 4, 1; Diod. 17, 50, 1; Curt. hist. Alex. 4, 7, 29). Bei Lucanus steht der jüngere Cato in Alexanders Nachfolge, wenn er dem Heer vor dem Marsch durch Libyen die bevorstehenden Strapazen heldisch verklärt: ,serpens, sitis, ardor: arenae dulcia virtuti' (9, 402f). Lucanus wandelt den Topos des den D. überwindenden Heerführers um zu der Erzählung, wie Cato mutig aus dem mit giftigen Dipsasschlangen angefüllten Brunnen trinkt (9, 607/18; nach Plut. benutzte Cato auf dem Weg zur Syrte aber die normalen Wasseresel; vgl. Cato min. 56). Als Musterbeispiel der Enthaltsamkeit vom Trinken galt Andron (oder Archonides) v. Argos, der sein Leben lang salzige Sachen aß, ohne D. zu empfinden. Zweimal (oder dreimal) zog er zum Amonsorakel nach Siwa, ohne etwas zu trinken (Aristot. tr. de sobr.: symp. fr. 3 [Rose]; Athen symp. soph. 2 [44d]; Apollon. mirab. 25; Diog. Laert. 9, 81; Sext. Empir. hyp. 1, 84; vgl. Leclant 207f). In der Erziehung zur Askese, wie sie zB. die Spartaner erteilten, wird nicht ausdrücklich D.-Bezwingung gefordert (Plut. inst. Lacon. 12f zB. spricht nur von maßvoller Kost). Die Kyniker erwarteten ganz allgemein vom Philosophen Unempfindlichkeit gegenüber D. u. Hunger (Arr. diss. 3, 24, 17); wenn man dürste, komme es aber darauf an, richtig zu dürsten (ebd. 3, 10, 8f). Epiktet rühmte besonders den Ausspruch des Kynikers Apollonius: ,wenn du dich asketisch selbst üben willst, dann nimm an einem heißen Tag, wenn dich dürstet, einen Mund voll frischen Wassers, speie es aus, doch sage es niemandem' (ebd. 3, 12, 17; vgl. Arr. ench. 47). Das kynische Ideal der Enthaltsamkeit persifliert Iuvenal (sat. 14, 315/21; aus medizinischen Gründen gegen mutwillige D.-Leistungen: Plut. tuend. sanit. praec. 132, 19; zum Ganzen vgl. Arbesmann 103/18). Vorbildlich im Ertragen des D. sind den Menschen die Kamele (Veget. epit. 3, 23; 4, 10). Den D. des Verbannten am Schwarzen Meer beklagt Ovid; für seine Person konnte er sich jedoch nicht wie die pontischen Barbaren (ep. Pont. 1, 2, 85) zu dessen Ertragen durchringen (ep. Pont. 3, 1, 18; trist. 4, 8, 26). Daß die D.-Stillung nach hellenischem Empfinden zu den menschlichen Grundrechten gehört, zeigt die Vereinbarung der pyläisch-delischen Amphiktyonie, weder im Krieg noch im Frieden eine dem Bunde angehörende Stadt zu zerstören u. vom Wasser abzuschneiden (Aeschin. 2, 115; vgl. P. Cauer: PW 1, 1916, 18/26). Daß dem Dürstenden in seiner Qual Schutz gebührte, scheint auch aus einem Tieraition hervorzugehen. Der Bauernbursche Askabalos hatte die durstige Demeter verspottet u. wurde zur Strafe dafür von der Göttin in eine *Eidechse verwandelt (Anton. Liber. fr. 24; vgl. Nilsson, Rel. 1, 31; oben Bd. 3, 684).

3. Mythos u. Legende. An Stelle der Selbstüberwindung tritt bei D.-Not manchmal göttliche Hilfe. In der wasserlosen libyschen Wüste, wo schon das Heer des Kambyses untergegangen war (Herodt. 3, 17, 25f; Diod 10, 13, 3; Justin. 1, 9, 3; Plut. v. Alex. 26, 6; oben Sp. 401), half Alexander dem Grossen auf seinem Zug nach Siwa ,der Himmel', indem vor Antritt des Marsches große Regenfälle niedergingen (Arr. 3, 3, 3f; Diod. 17, 49, 3/5; Plut. v. Alex. 27, 1). An die legendäre

Erzählung von den beiden Raben, die Alexander in Libyen zu einer Quelle leiteten (Diod. 17, 49, 4; Curt. hist. Alex. 4, 7, 13; Arr. 3, 3, 4; Plut. v. Alex. 27, 1; vgl. W. W. Tarn, Alexander the Great [Cambr. 1948] 355_3), schließt offenbar diejenige vom Feldherrn Liber (Dionysos) an, den bei einem Zug durch die afrikanische Wüste ein Widder zur Quelle der Siwa-Oase ('Ain eš-šams) geführt haben soll, wo Liber dann einen Tempel errichten u. den Widder als göttliches Tier verehren ließ (P. Nigid. Figul. sphaera Graecan.: Th. Hopfner, Fontes hist. rel. Aegypt. [1922] 83; vgl. Hygin. astron. 2, 20; zum Ganzen J. L. Tondriau, Comparisons and identifications of rulers with deities: Review of Religions [Columbia] 1948, 26_{17}. 29_{34}; Leclant 206_4). Wunderbare Regenfälle durch göttliche Hilfe erfuhren Cn. Hosidius Geta in Afrika iJ. 42 nC. (Dio Cass. 60, 9, 2/4) u. Mark Aurel in Germanien iJ. 172 nC. (Hist. Aug. M. Aurel. 24, 4). – In der Mythologie ist es öfters Aufgabe der Najaden, den durstigen Wanderer zur Quelle zu geleiten (vgl. H. Herter, Art. Nymphai: PW 17, 1536, 57/63). Über Verwandlungen von Frauen in wohltätige Quellen berichtet Ovid (Arethusa, Byblis, Egeria, Hyrie, Kyane; ebd. 1537, 47/53; ein Quellwunder durch Latina in Lykien: Ov. met. 6, 339/41). Wer auf der Wanderfahrt durch Arkadien seinen D. in Clitors Quellen stillt, will künftig nur Wasser u. nie mehr Wein trinken (ebd. 15, 322). Der Dichter Ennius löschte seinen D. aus dem Musenquell (Prop. 3, 2, 5/7). Unlöschbaren D. mußte König Midas erleiden, da er alles, was er berührte, auch jedes Getränk, in Gold verwandelte (Ov. met. 11, 129). Der D. der Odysseusgefährten auf der Seereise erleichterte es Circe, ihnen den verwandelnden Zaubertrank zu trinken zu geben (ebd. 14, 277). Großer D. wird besonders den Kentauren nachgesagt, so dem Pholus (Iuv. sat. 12, 45). Auch in der Tierfabel spielt das D.motiv öfters eine Rolle (Corp. fab. Aesop. [1957 Hausrath], Reg. s. vv. δίψα, διψάω).

b. D. der Toten. Die Vorstellung vom D. der Toten, die bei den orientalischen Völkern große Bedeutung gehabt hatte (oben Sp. 392/5), erscheint bei den Griechen Unteritaliens expressis verbis auf den orphisch-pythagoreischen Goldtäfelchen von Petelia (Unteritalien; 5. Jh. vC.) u. Eleutherai (Kreta; 2. Jh. vC.). In dem zuerst genannten Text wird der dürstende Tote für seinen Weg durch den Hades angewiesen, die Quelle bei der weißen Zypresse (offenbar den ,Lethequell') zu meiden, seinen D. aber den Wächtern beim ,Quell der Mnemosyne' zu melden. Wenn er dort getrunken habe, werde er mit anderen Heroen regieren u. unsterblich sein (Kern, Orphicorum frg. 31 mit älterer Lit., bes. Olivieri, Lamellae 21; die Beziehung dieser ,orphischen Totenpässe' zum ägypt. Totenbuch erörtert S. Morenz, Ägypten und die altorphische Kosmogonie: Antike u. Orient = Festschrift W. Schubart [1950] bes. 65/7). Eine Lethe- u. eine Mnemosynequelle kennt Paus. im Trophoniosheiligtum zu Labadeia (9, 39, 8. 13). Für weiteres s. *Trinken, *Quelle. Zwei Figuren in der Fährszene mit Charon in der ,Casa Omerica' zu Rom werden als der dürstende Tote u. die ihn durch einen Trunk vor ἀνάμνησις bewahrende Unterweltsherrscherin erklärt (Prümm, Hdb.[2] 246). In Grabinschriften wird den Toten von den Hinterbliebenen gewünscht, daß ,Hades der Unterirdischen' ihm frisches Wasser gebe (Kaibel 658; der Tote ausdrücklich ,dürstende Seele' genannt ebd. 719, 11). Sekundäre Beeinflussung durch ägyptische Grabinschriften zeigt sich, wo der spendende Gott ,Osiris' genannt ist (Kaibel, Inscript. Sicul. Ital. nr. 1488; vgl. nr. 1705. 1782; Neroutsos, Inscriptions grecques et latines d'Alexandrie: RevArch 3. Ser., 9 [1887] 199f; zum Ganzen vgl. Karge 579/81). Um die Toten zu befriedigen, die als ,Trockene' oder ,Dörrende' gelten (οἱ ἀλίβαντες; οἱ δαναοί; vgl. Dieterich, Nekyia[2] 99f), gibt man ihnen auch in Griechenland u. Italien Trankspenden mit in das Grab (Cumont 29f; *Libation). Homer nennt eine Mischung aus Honig, Milch, Wein u. Wasser (Od. 11, 26f; vgl. Eurip. Hec. 535f); aber auch Blut wurde genommen (J. Wiesner, Grab u. Jenseits [1938] 169_1). Das leichte Versickern in der Erde hat diese Gebräuche offenbar begünstigt (K. Meuli, Griechische Opferbräuche: Phyllobolia [Basel 1946] 192). Seit alters werden dem Toten auch Guß- u. Trinkgefäße unmittelbar in Kopfnähe beigegeben (Wiesner aO. 168_5). Die am Ausgußrand von Libationskannen angebrachten kleinen Menschenfiguren dürfen vielleicht als Abbilder des dürstenden Toten gelten (ebd. 168_7). Zur Stillung des D. der Toten dienten in Mykene wahrscheinlich die ἐσχάραι, die das Blut des Opfertieres aufnehmen konnten (Karge 577f). In Amyklai führte eine Libationsröhre im Grabe hinunter bis zum Sarge (Paus. 10, 4, 10; 3, 19, 3). In römischen Gräbern verwendete man Ton- u.

Metall- (Blei-) röhren (Blümner, Röm. Priv. 507f). Nach Ch. Picard dienten auch die λουτροφόροι auf den Gräbern, bevor man sie auf das Brautbad bezog, der Stillung des Totendurstes (Ch. Picard: RevHistRel 100 [1929] 58. 69). In Griechenland blieb die Vorstellung des dürstenden Toten bis in die Neuzeit lebendig (ἄβρεχος oder διψάμενος: Passow, Carm. neogr. nr. 374, 4f; dazu Karge 578f). In der Mythologie drückt sich der Gedanke am eindrucksvollsten in der Gestalt des Tantalos aus, der zur Strafe dafür, daß er den ermordeten Sohn Peleus den Göttern zum Mahle anbot, im Erebos in einer Flutwelle nicht trinken kann; denn bei jedem Versuch senkt sich unter ihm das Wasser (Od. 11, 583/8; Soph. fr. 518 N.; Lucian. dial. mort. 17; Hor. sat. 1, 68; Ovid. met. 4, 458f; vgl. Boeth. cons. 3, carm. 12, 36; zum Zurückweichen der Flut in einer Episode des demotisch-ägypt. Setnaromans oben Sp. 393).

c. Metaphorisch. Die Polis ‚dürstet' nach Freiheit (Plato rep. 562c), der Weise nach der Philosophie (Aristot. cael. 2, 12 [291b27]), der Feldherr nach Ruhm anstatt nach Tugend (Iuv. 10, 140f). Arrian vergleicht den Unterschied zwischen dem Besitz einer Sache u. dem Drang danach, wie zB. die Begierde nach Reichtum, Ämtern u. Frauen, mit der normalen Stillung des D. u. dem D. eines Fieberkranken (diatr. Epict. 4, 9, 4; vgl. 4, 6, 22f; 4, 4, 20f). Apul. stellt der Begierde des Reichen den nach wahrer Seligkeit Dürstenden gegenüber (de deo Socr. 22, 171). Bei der Erwähnung einer alten Kupplerin namens Dipsas wünscht Ovid dem Leser seiner ‚amores' an Stelle eines hilflosen Alters bildlich ‚ewigen D.', d. h. unvergängliche Jugend. Den fiebrigen Zustand der Liebeskrankheit vergleicht er mit dem D., den man durch Enthaltung oder durch Stillung überwindet (rem. am. 230. 247). Narcissus, der sich beim Trinken im Brunnen erblickte, bekam davon einen ‚anderen D.' (met. 3, 415). Der ‚durstige Hundsstern' (sitiens Canicula) bezeichnet die Sommerhitze (ars am. 2, 231). ‚Blutdurst' (sitis cruoris) besaß Polyphem (met. 13, 768); Ovid sagt ihn auch einem persönlichen Feinde nach (trist. 3, 11 [12] 57); er wird ferner Antonius Bassus unterstellt (Script. Hist. Aug. Geta 7, 6). Demophon, der Liebhaber der Phyllis, nennt seine Selbstmordabsicht ‚D. nach Gift' (sitis venenorum; Ovid. ep. 2, 139). Nach Neuigkeiten dürstet der Leser von Ovids Briefen aus dem Pontus (ep. Pont. 3, 4, 55). Ein neuerungssüchtiger Mensch heißt ‚sititor novitatis' (Apul. met. 1, 2). – Unter Stoffen u. Gegenständen sind in erster Linie ‚Staub' u. ‚Erde' durstig (Aesch. Ag. 495; Soph. Ant. 246. 425; Eurip. Alcest. 560; Ovid. fast. 4, 940; vgl. 4, 299; 5, 268f). Ackerland u. Gärten können daher ‚dürsten' (Belege aus den griech. Papyri bei F. Preisigke, Wb. 1, 392, s. v. δίψα; Ovid. ep. Pont. 1, 8, 60). Ein ausgetrockneter Fluß in Arkadien ist ‚durstig' (Μετώπην διψαλέος; Call. Iov. 27). Von durstigen Bäumen u. Pflanzen reden Antiph. Comic. 231, 6; Aristot. eth. Nic. 1154b 3. PFlor 176, 12; Ovid. met. 14, 632; nux 65 Auch trockene Luft ‚dürstet' (Apoll. Rh. 4, 678; Nonn. Dionys. 22, 260). Verg. spricht bildlich von den ‚dürstenden Afrikanern' (ecl. 1, 64; vgl. Diod. 3, 50, 1). Ovid prägte mit dem Begriffe D. einige Sentenzen. Um die Gefühle eines Liebhabers in der Nähe der Geliebten zu beschreiben, meint er, die springende Woge erzeuge D. (rem. am. 632). Einen unersättlich Reichen vergleicht er mit einem, der, je mehr er trinkt, desto durstiger werde (fast. 1, 216; vgl. auch met. 9, 761).

C. Christlich. I. Neues Testament. a. D. der Lebenden. Unter den Leiden, die Paulus um Christi willen erduldet, zählt er 1 Cor. 4, 11 u. 2 Cor. 11, 27 auch Hunger u. D. auf. Der gerade im Dürsten spürbare Anteil des Sterblichen an der Erdennot wird von den Erlösten im Jenseits überwunden sein; von den Quellen des ‚Lebenswassers' getränkt, sind sie dann ewig ohne D. (Apc. 7, 16f; daß diese Vorstellung nicht erst christlich ist, lehrt eine röm. Grabinschrift, nach welcher den Toten weder Kälte u. Hitze noch Krankheit, Hunger u. D. treffen werde; Kaibel, Epigr. 649, 5f). Daß Leiden, insbesondere Hunger u. D., das Los der Gerechten sind, sagt Christus zu Petrus Apc. Petri 14, 3 (325^2 Hennecke). Wenn Jesus am Kreuz seine Durstqual bekundet (Mc. 15, 34; Mt. 27, 48), tut er es nach Joh. 19, 28 nur, weil die Schrift das fordert (vgl. Bultmann zSt.). Die Darbietung des Schwammes mit Essig durch einen Wächter oder jüdischen Zuschauer war nicht als eine Verhöhnung, sondern als eine Erquickung gemeint (vgl. Lc. 23, 36; Ev. Petri 5, 16; zur Durststillung durch Essigwasser vgl. Schümmer 47_{62}). – Die humane Forderung der antiken Ethik, den Durstenden zu tränken, erhält durch Jesus eine neuartige Prägung: er verheißt denen, die um seinetwillen einen Dürstenden getränkt haben, ewigen Lohn; im Dürstenden

haben sie Jesus selbst getränkt (Mc. 9, 37. 41; Mt. 25, 35. 42. 44; der Satz διὰ τοὺς διψῶντας ἐδίψων bei Orig. in Mt. 25, 35 ist hieran nicht als ein versprengtes Herrenwort anzuschließen, sondern ist Exegese der Mt.-Stelle durch Orig.; vgl. J. H. Ropes, Die Sprüche Jesu = TU 14, 2 [1896] 35). Daß die Liebespflicht, die Kreatur vom D. zu befreien, keiner Einschränkung unterliegt, ergibt sich, wenn Jesus dem Vorwurf, er habe am Sabbat eine Heilung vollzogen, mit dem Hinweis auf die Tränkung von Ochs u. Esel an diesem Tage begegnet (Lc. 13, 15). Diese Erwiderung ist darum so schlagend, weil Jesus damit auf die bewußte Umgehung geltender Verbote hinweist (nach Bar. Erub. 20b. 21a darf man am Sabbat Tränkwasser einlaufen lassen, wenn das Tier es von selbst nimmt, ohne es gereicht zu bekommen; Erub. 2, 1f rät, den Brunnen mit Pfählen einzufriedigen, damit er als Privatbereich gilt, wohin man auch am Sabbat gehen darf; vgl. Strack-B. 2, 199). Paulus übernimmt Rom. 12, 20 die in Prov. 25, 21 vorgetragene Motivierung für die Liebestat der Durststillung an Feinden: durch diesen Liebeserweis wird man den Feind vielleicht umstimmen (vgl. Strack-B. 3, 301/3).

b. D. der Toten. Die Vorstellung vom D. der Toten tritt im NT allein in der Lazarusperikope auf (Lc. 16, 19/31): der im Hades schmachtende Reiche blickt zu Abraham über sich auf u. bittet ihn, aus seinem Schoße ihm den Lazarus, den gerechten Armen, zu schicken, ‚daß er seinen Finger in Wasser tauche u. meine Zunge kühle‘ (23f), d. h., daß er mit einem Mindestmaß an Feuchtigkeit ihm seinen D. lösche. Zur Herkunft des Erzählungsstoffes aus hellenistisch-jüdischen Kreisen in Alexandria u. weiterher aus Memphis vgl. H. Greßmann 8/11. 32. 46. 59; zur Originalität des Ev. gegenüber den älteren Fassungen des Themas ebd. 54/6; vgl. ferner oben Sp. 392f. 405. Wenn Jesus diesen Stoff für ein Gleichnis verwendete, wollte er offenbar an volkstümliche Vorstellungen aus seiner Umwelt anknüpfen, aber keine theologischen Lehrgedanken über das Jenseits vorbringen. Zur Einordnung in die Lehre vom Zwischenzustand in der frühchristlichen Theologie vgl. Stuiber 37f.

c. Metaphorisch. Wenn das NT bildlich vom D. redet, handelt es sich um die in der Antike gebräuchliche Metapher (oben Sp. 405f); diese bekommt durch die direkte Beziehung auf Jesus allerdings eine christliche Bedeutung. Allgemeiner Natur ist die Seligpreisung desjenigen, der ‚nach Gerechtigkeit hungert u. dürstet‘ (Mt. 5, 6). Von sich selbst sagt Jesus: ‚Wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten‘ (Joh. 6, 35; 7, 37f; Apc. 21, 6; 22, 17; vgl. A. Schlatter, Der Evangelist Johannes [1948] 174. 199/201; Rahner). Auf der Gegenüberstellung des D. des Leibes u. des D. der Seele beruht die Erzählung von Jesus u. der Samariterin am Brunnen (Joh. 4, 7/15). Jesus nennt hier die durststillende Gabe, die er zu spenden vermag, ‚lebendiges Wasser‘, nach Neueren in Anlehnung an einen Sprachgebrauch der Gnosis (zB. Od. Salom. 6; vgl. R. Bultmann, Das Ev. des Joh.[12] [1952] 133/7; zum Ganzen Behm, Rahner).

II. Väter. a. Allgemeines. Tert. wendet sich gegen Platos Lehre, die Seele habe keine Erinnerung u. trinke Vergessen; dagegen meint er, wie der Mensch nie vergesse, seine Naturtriebe wie zB Hunger u. Durst zu befriedigen, so werde es auch kein Vergessen der geistigen geben (an. 24, 6). ‚Das natürliche u. nüchterne, für Dürstende unentbehrliche Getränk ist das Wasser‘, sagt Clem. Al. paed. 2, 2, 19, 2; deswegen habe es Gott den Israeliten auf ihrer Wanderung, bei der Nüchternheit nötig war, fließen lassen. In seiner Polemik gegen die heidn. Götter fragt Arnob. ironisch, ob die Körper der Numina auch D. empfänden u. deswegen Wein auf ihre Altäre gegossen werde (7, 29); auch weist er auf den Widerspruch hin zwischen dem D. des Faunus u. des Martius Picus u. ihrer göttlichen Natur (5, 2). Aug. nimmt Hunger u. D. als Beispiele dafür, daß der Lusterfüllung ein als körperliche Begierde empfundenes Bedürfnis vorausgehe (civ. D. 14, 15). Bei den Kirchenvätern spielt die Erzählung vom *Hirsch, der durch Verzehren von Schlangen großen D. bekommt, eine besondere Rolle. Nach dem Physiol. trinkt der Hirsch sehr viel Wasser u. speit es dann in Schlangenlöcher; so kann er die aufgescheuchten Reptile leicht fangen u. verzehren (30). Das dabei genossene Schlangengift überwindet der Hirsch durch erneutes starkes Trinken (PsAthan. titul. Ps.: PG 27, 812D/813B; PsEpiph. Physiol. 5 [PG 43, 521C/D]). Die Version, daß der Hirsch Schlangen verzehrt, um bei der Stillung des hierbei entstandenen D. neugeboren u. unsterblich zu werden, findet sich zB. bei Tert. (pall. 3, 2), Dracont. (laud. Dei 1, 639f), Isid. (et. 12, 1, 18) u. Petr. Lomb. (28/30). Daß der Hirsch überhaupt starken D. hat, betonen zB. Orig. (in

Jer. hom. 18, 9 [162, 2f Klosterm.]); Basil. (in Ps. hom. 28, 6 [PG 29, 300A]); Joh. Chrys. (exp. in Ps. [PG 54, 165]); Cassiod. (expos. in Ps.: PL 70, 301D). Auf dieser wohl in der ganzen Antike verbreiteten Vorstellung beruht vermutlich schon das Bild vom durstenden Hirsch in Ps. 41 (42); s. oben Sp 398. Zum Ganzen vgl. Puech.

b. D. der Lebenden. Wenn die Väter das Ertragen des D. im allgemeinen oder bei bestimmten Personen rühmen, begegnet sich christl. Entsagung mit antik-heidnischen Enthaltsamkeitsideen. Greg. Naz. verwendet ein Sprichwort offenbar kynischer Provenienz, wenn er rät, wie Tantalos ‚inmitten der Quelle den D. zu zähmen' (or. 40, 24 [PG 36, 392]; R. Strömberg, Greek Proverbs [Göteb. 1954] 45). Tert. der seine montanistischen Gebräuche verteidigt, knüpft bei seinem Lob des Fastens als eines Mittels zur Bezwingung der Dämonen an 2 Cor. 11, 27 an, wo unter den Mühsalen des Apostels auch Hunger u. D. genannt sind (iei. 8, 4); daß Israel in der Wüste einen dreitägigen Wassermangel nicht ertragen konnte, führt er als Beispiel fehlender Geduld an (pat. 5, 24); ein andermal empfiehlt Tert. Einübung in Hunger u. D. im Hinblick auf die letzten Zeiten (ebd. 12, 2). Da eine völlige Enthaltung von Getränken u. Flüssigkeiten ebenso unmöglich ist wie der völlige Verzicht auf Nahrung, suchte man einen Ausweg: man mied den Wein u. hielt sich an Wasser oder eine Mischung von Wasser u. Essig (ὀξύκραμα; zB. genossen von Candida; Pallad. hist. Laus. 57 [153, 23]; als Feldration eines Soldaten; Ael. Spartian.: Hist. Aug. 10 [1¹, 151, 20f Peter]; *Xerophagie; vgl. Schümmer 31/51). Während ein Eremit Barnabas nur Jordanwasser trinkt (Mosch. prat. 10 [PG 87, 2860B]), nimmt die Königin Radegunde als Fastengetränk Honigwasser mit Birnenmost (Ven. Fort. v. Radeg. 21, 51). D. ertragen zu können, wird als Tugend des spanischen Adligen Priscillianus gerühmt (Sulp. Sev. 2, 46, 4 [CSEL 1, 99, 24f]). Dagegen schildert Sidon. die Szene, wie sein Freund Domitius auf der Terrasse des Landhauses den D. mit Eisgetränken löscht, als typisches Bild aus dem Leben des Vornehmen (ep. 2, 2, 12). Nach Ambr. reizt der Satan den D. durch Goldbecher an (in Ps. 1, 33 [CSEL 64, 28/9]). In seiner Auseinandersetzung mit Cicero wies schon Lact. darauf hin, daß dessen Lehre nicht zur Wahrheit befähige u. darum Reiche, die in Luxus leben, in Notzeiten Entbehrungen wie Nacktheit, Hunger u. D. erliegen würden (inst. 6, 11, 15 [CSEL 19, 521]). Unter den Tieren ist es der Elefant, der im Trinken Mäßigkeit beweist; denn obwohl sein Rüssel ihn zu vielem Trinken befähigt, nimmt er nur, was er unbedingt zur Durststillung braucht (Ambr. Helia et iei. 17, 65). Daß der Vogel Phönix, der sich von Sonnenstrahlen u. Meerwinden nährt, niemals D. hat, ist ein Zeichen seiner Göttlichkeit u. Unsterblichkeit (Claudian. c. min. 27, 13f ‚de Phoenice'; vgl. Apc. 7, 16, wonach die Erlösten Hunger u. D. nicht mehr empfinden werden). Das Motiv, daß Tiere bei der Durststillung mehr Maß halten als die Menschen, wird von Caes. Arel. wiederaufgegriffen (s. 46, 4 [1, 207f M.]). Den enthaltsamen Tieren steht der Hirsch gegenüber, der immer großen D. hat (oben Sp. 408f, unten Sp. 414). – Bei der Besprechung von Christi D. am Kreuze äußert Aug., der Vorgang erfülle die Prophezeiung aus Ps. 68 (69), 22 (civ. D. 17, 19). Aug. gibt Lact. inst. 4, 18f wieder u. nennt dabei diese Ps.-stelle ein Vaticinium ad eventum der Testimonia Sibyllina (civ. D. 18, 23). Eine ausführliche Exegese des D. des Erlösers am Kreuz bietet PsMar. Vict. Die Tränkung mit Essig wird hier als ein zusätzliches Unrecht am Herrn erklärt (ad accumulationem iniuriae acetum dederunt; phys. 26 [PL 8, 1309A]; zur Unechtheit der Schrift vgl. Altaner, Patrol.³ 322). – Lact. wendet sich gegen die Pseudotugenden der heidn. Philosophen u. sagt, anstatt aus Geldverachtung ihr Geld ins Meer zu schütten usw., sollten sie lieber ‚humanitäre' Dinge tun, wie Nackte bekleiden u. Dürstende tränken (inst. 3, 23, 6). Aug. bringt den ‚calix aquae frigidae' mit den ‚opera misericordiae' in Verbindung (doct. christ. 4, 18, 37; vgl. en. in Ps. 102, 13 zu Mt. 10, 42; im MA ist das ‚potare' des Dürstenden eines der ‚Sieben Werke der Barmherzigkeit'; vgl. Thom. Aq. S. Th. 2, 2, 30). Von einem Mönch, der zwischen Jerusalem u. Jericho lebte, wird erzählt, daß er wie der barmherzige Samariter (Lc. 10, 33/5) Reisenden auf jede erdenkliche Weise beisprang u. so auch ihren D. stillte (Mosch. prat. 24 [PG 87, 2870B/C]). Den Sinn von Mt. 25, 35/44 (oben Sp. 406f) gibt Juvenc. in Versen wieder (4, 273/97 [CSEL 24, 123f]). Der Pilger Antonius v. Piacenza trank in Rama aus einem Brunnen, der besonders süßes Wasser hatte, weil Maria aus ihm auf der Flucht nach Ägypten den D. gestillt hatte (itin. 28 [CSEL 39, 178]).

c. D. der Toten. Die aus dem Heidentum überlieferte Vorstellung vom D. der Toten bleibt in christlicher Zeit vor allem im Volke lebendig, spielt jedoch bei der Ausbildung der Vorstellungen vom Zwischenzustand nach dem Tode eine geringere Rolle als angenommen wurde. So bezeichnen die Ausdrücke refrigerare, refrigerium in frühchristlichen Texten im allgemeinen keine körperliche Erquickung des Toten durch ein Getränk, wie sie sich der ägyptisch-orphische u. der griechisch-römische Jenseitsglaube vorgestellt hatte (zur verfehlten Beurteilung der genannten christl. Termini bei A. Dieterich, E. Rohde u. a. vgl. Schneider 1f). ‚Refrigerium' ist vielmehr der durchaus spirituell gemeinte Ausdruck für ‚himmlische Ruhe', ‚Freude', ‚Seligkeit' (ebd. 15f). – Christliche Äußerungen über den D. der Toten sind spärlich u. zeichnen sich durch poetische Diktion u. theologische Unverbindlichkeit aus. Eine kaiserzeitliche Inschrift aus Nubien wünscht dem Toten recht vage, er möge sein ἐν τόπῳ χλοερῷ, ἐν τόπῳ ἀναψυξέως (vgl. Parrot: 114, 194f). Der Tote bittet selbst zu Gott: ‚Laß Tau vom Himmel herabfließen, daß der selige Tropfen meine Seele sättige' (CLE 1562; vom herabtropfenden Tau ähnlich in der mozarab. Liturgie: Férotin 125. 393. 404. 409; vgl. Schneider 26). Zum jenseitigen Aufenthaltsort der Toten gehören auch Bäche (zB. ILCV 316) u. damit Fehlen der D.-Qual; vgl. *Paradies; *Wasser. Den wasserreichen Paradiesgarten des Toten schilderten besonders auch die syr. Hymnen (Ephr. Syr. hymn. 2, Strophe 8; hymn. 9, Strophe 8; hymn. 10, Strophe 5 [3, 562f Roma 1793]; vgl. Karge 563_1). Bloß literarisch ist es ferner, wenn Claudian. dem Rufinus in der Unterwelt durch Rhadamanthus Durstqualen ankündigen läßt, wie sie Tantalus ertrug (c. 5, 510 ‚in Rufinum'; Tantalus wird v. 514 ausdrücklich genannt). Bei näherer Beschreibung des zwischenzeitlichen Warteortes der Toten bleibt es nicht aus, ihn zu schildern entweder als einen Ort großer Hitze, wo die des Endgerichts harrenden sündigen Toten, präsumptiv gestraft, D. erleiden, oder als einen kühlen Ort, wo der Gerechte den Vorgeschmack der Seligkeit empfindet. Die Märtyrerin Perpetua berichtet von der Traumvision, worin sie ihren jung verstorbenen Bruder Dinocrates erblickte ‚aestuantem et sitientem valde'. Denn er versuchte vergeblich, aus einem Wasserbecken mit einem zu hohen Rande zu trinken. Nach vielen Gebeten für den Toten sah Perpetua ihn später wohlversehen u. heiter; nun schöpfte er mit einer goldenen Schale aus einem Brunnen mit niedrigem Rande: ‚da erkannte ich, daß er aus der Pein (Strafe? poena) entlassen war' (Text bei Dölger 16/8; Stuiber 61_{62}. 63_{69}). Die dieser Vision zugrundeliegenden religiösen Vorstellungen wurden von Dölger u. Stuiber aufgehellt. Sie stehen im Einklang mit der Exegese, welche Tert. dem Lazarusgleichnis gibt, das im Zwischenzustand vor der Auferstehung Gerechte u. Ungerechte räumlich oder situativ voneinander trennt u. sie bereits vor dem Endgericht Strafe oder Seligkeit empfinden läßt (vgl. Stuiber 32/73; bes. 53/5). Da die frühchristliche Auffassung vom Schicksal der Verstorbenen zwischen dem Aufenthalte der Seele am Warteorte u. dem des Körpers im Grabe deutlich unterscheidet, war eine Libation zur Linderung der Durstqualen des Toten wenig sinnvoll. Besonders sinnwidrig war sie an Märtyrergräbern, da deren Seelen im Zwischenzustand ja bereits an einem himmlischen Ort weilen sollten (Apc. 6, 9/11; vgl. Stuiber 41_{32}). Die trotzdem vorkommenden christlichen Totenlibationen beruhen auf dem eingewurzelten Bedürfnis nach Pietät, die nicht nach Logik fragt. In Nordafrika libierten vor allem die Donatisten; bei ihnen die Sitte bis in das 5. Jh. besonders in ihrer Hochburg Timgad nachgewiesen. Der ihrem Bischof Optatus zugeschriebene Sarkophag besitzt eine Libationsröhre (Marrou); *Libation. Zu Libationsröhren in christl. Gräbern vgl. ferner G. P. Oeconomus, De profusionum receptaculis sepulchralibus = BiblSocArchAth 21 (1921).

d. Metaphorisch. Aus der atl. Metaphorik übernommen ist das Bild vom D. des Menschen nach Wasser aus dem Quell der ‚Lehre' (Lact. inst. 1, 1, 22). Den ebenfalls atl. ‚D. nach Weisheit' erwähnt Aug. in den Selbstgesprächen über die Unsterblichkeit (solil. qu. 2, 14, 26 [PL 32, 897]). Vom D. nach den ewigen Gütern u. nach Gerechtigkeit spricht Hilar. (in Ps. 61, 4 [CSEL 22, 211, 14/21]). D. nach dem ‚Lebenswasser' spürt der Täufling vor der Taufe (Paul. Nol. c. 32, 21). In einem fälschlich Aug. zugeschriebenen Dialog bezieht der Donatist die Aussage Jesu, nach dem Genusse natürlichen Wassers werde den Trinkenden wiederum dürsten (Joh. 4, 13), auf die Taufe u. ihre Wiederholbarkeit, während der Katholik dies ablehnt (C. Lambert, L'écrit attribué à S. Augustin adv. Fulg.

Donatist.: RevBénéd 58 [1948] 177/222, bes. 190f). – Vom ,inneren D.' (interior sitis), d. h. dem Bedürfnis nach Gnade, spricht Aug. qu. in hept. 4, 35 (CSEL 28, 2, 349). Die Juden, welche die Gnade des geistlichen Tranks nicht annahmen, gingen in siti amentiae in die Irre; Ambr. fid. 5, 15, 186 (PL 16, 714C). Unter den Armen haben einige D. nach der Kirche u. ihren Erquickungen (refrigeria; Salv. eccl. 4, 7, 35 [CSEL 8, 311, 18/23]), während andere D. nur nach den Besitztümern der Kirche zeigen (ebd. 3 [299, 26]). Der D.-Stillung im Attiskult stellt Firm. Mat. unter Herbeiziehung biblischer Stellen wie Prov. 9, 5; Joh. 6, 37; 6, 54; 7, 38, welche die Dürstenden auffordern, bei ihm selbst zu trinken, den Genuß aus dem ,poculum Christi' entgegen unter deutlicher Bezugnahme auf die Eucharistie (err. 18, 1/7). Der Trank, den die Dürstenden trinken, ist Christus selbst (Paul. Nol. c. 31, 431/46). – Von Leuten, die auf nichts verzichten können, sagt Lact., daß sie vor Geiz u. unersättlichem D. nach Besitztümern brennen (inst. 7, 1. 13 [CSEL 19, 583]). Es gibt arme Leute, die D. nach Sachen haben (Salv. gub. D. 4, 74 [CSEL 8, 71, 17]). Philosophen befriedigen den D. nach dem eigenen ingenium (Tert. apol. 47, 2). – Eine gängige Metapher blieb der ,Blutdurst' (Tert. apol. 9, 10) in Verbindung mit dem Aberglauben, Epilepsie werde durch Gladiatorenblut geheilt (vgl. F. J. Dölger: ACh 3 [1932] 219; Gladiatorenblut u. Märtyrerblut: VortrBiblWarb 1923/4, 196/214). Vom Blutdurst der Christenverfolger spricht Prud. (c. Symm. 2, 669. 672; zusammen mit Wein- u. Goldd.: ham. 396), von dem Blutd. des Herodes bei der Hinrichtung Joh. des Täufers PsPetr. Chrys. (s. 127 [PL 52, 550 A]). Rufin. wendet sich an Kaiser Arcadius in Angst vor Stilichos Blutdurst (Claudian c. 5, 150f ,in Rufin.'; ebd. c. 3, 220 ist von ,verbrecherischer Gier', scelerata sitis, des Rufinus selbst die Rede). Vgl. ferner Mart. Cap. 1, 82. Von einem Besessenen wird befürchtet, er dürste nach Leichengift (c. 26, 316). – Außer Menschen haben Felder, Pflanzen, ja selbst Metalle D. Poetisch nennt Priscian. die in Äthiopien mit Feuchtigkeit wechselnde Dürre einen D. (perieg. 173 [PLM 5, 280]). Auch Gewächse dürsten (Avien. c. 2, 39. 493 [1, 4f. 24 Holder]). Daß der Magnet Eisen anzieht, bezeichnet Claudian. als dessen D. danach (c. min. 29, 20f ,de magnete'). – Einige Anwendungen der D.-Metaphorik in der Hl. Schrift wirkten in der Väterzeit besonders nach. Das Dürsten der Seele zu Gott, das demjenigen des Hirsches vergleichbar ist, übernimmt Aug. von Ps. 41 [42] 3, ohne die Stelle eigens zu kommentieren (ep. 185, 21; 1991 [CSEL 57, 20, 11; 22, 44]). Die Kunst verbindet das atl. Motiv mit der heidn. Vorstellung vom *Hirsch, der Schlangen verzehrt; so das Baptisterien-Mosaik von Henschir-Massaouda. Wie Puech gezeigt hat, wurde das Bild des dürstenden Hirsches aus der Ps.-Stelle hier auf die Katechumenen-Taufe bezogen, in deren Liturgie diese biblische Allegorie aufgenommen war (Puech 38/47 mit reichen patristischen Belegen). Der dürstende Hirsch nach Ps. 41 spielt auch in der Liturgie des Ostersamstags eine Rolle (Lectio 5; vgl. H. Lietzmann, Das Sacram. Greg. nach dem Aachener Exemplar [1921] n. 84, 5f; die Weihe des Osterbrunnens erfolgt in Erinnerung an Moses ,sitienti populo', ebd. 85, 7). Oft beschäftigte die Kirchenväter die Szene Jesu am Brunnen mit der Samariterin (Joh. 4, 7/15). Aug. deutet den D. Jesu als den nach dem Glauben dieser Frau. Das Zisternenwasser bedeute die Lüste der Welt, nach deren Genuß es die Menschen immer wieder dürstet (in Joh. 15, 14/17; 31 [155f. 162f Willems]). Nach PsMar. Victorin. dürstete Jesus am Brunnen, um seine Körperlichkeit darzutun, sowie um die Samariterin über den ewigen D. belehren zu können (phys. 25 [PL 8, 1308 C/D]; vgl. Sedul. c. pasch. 4, 223/33). Die Szene ist seit dem 3. Jh. von der christlichen Kunst öfters wiedergegeben worden (Überblick bei G. W. Morath, Die Maximians-Kathedra [1940] 52f). – Im weiteren Sinne metaphorisch wird vom D. in Vergleichen u. Gleichnissen gesprochen. Tert. vergleicht Gott mit einem Homöopathen, der ardores durch D. eindämmt (scorp. 5, 8). Von Rufinus sagt Claudian., er würde nach Austrinken des Flusses Hermus nur noch größeren D. haben (c. 3, 103f). Paul. Nol. ersehnt die Rückkehr des hl. Niceta, so wie das Feld bei aufgehender Saat nach dem Regen dürstet (c. 17, 61f). Seine Sehnsucht nach diesem hl. Mann kleidet er ein andermal in die Allegorie, daß er als ein dürstendes Schaf die Quelle zu finden hoffe (c. 27, 264/70). Poetisch schildert der in einer schon weitgehend christl. Umwelt Heide gebliebene Rutil. Namat. bei Beschreibung einer griechischen Landschaft, wie dort ,eine klarere Welle den rechtschaffenen D. (des Wanderers) lindert' (1, 106 [PLM 5, 8]). In

der Vorrede zu seinem zweiten Buch begründet Rutil. die Kürze des ersten Buches damit, daß ,maßvoll geschöpfte Wassermengen fur den D. angenehmer' sind (2, 6 [5, 28]).

P. R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen u. Römern (1929). – J. Behm-G. Bertram, Art. διψάω, δίψα: ThWb 2, 230/2. – E. D. van Buren, The flowing Vase and the God with Streams (Berlin 1933). – F. Cumont, Lux perpetua (Bruxelles 1949). – W. Deonna, Croyances funéraires. La soif des Morts: RevHistRel 119 (1939) 53/77. – F. J. Dölger, Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der Passio Perpetuae: ACh 2 (1930) 1/40. – H. Gressmann, Vom reichen Manne u. armen Lazarus = AbhB 1918 Nr. 7. – P. Karge, Rephaim 1 (1917) 557/68. – H. Kees, Totenglauben u. Jenseitsvorstellungen bei den alten Ägyptern (1926). – Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidnischen u. christlichen Antike (1927). – J. Leclant, ,Per Africae Sitientia': BullInstFrArchOr 49 (1950) 193/253. – H. I. Marrou, Survivances païennes dans les rites funéraires des Donatistes: Hommages à J. Bidez-F. Cumont (1949) 193/203. – A. Parrot, Le refrigerium dans l'au-delà: RevHistRel 113 (1936) 149/87; 114 (1936) 69/92. 158/96; 115 (1937) 53/89. – H. Ch. Puech, Le cerf et le serpent. Note sur le symbolisme de la Mosaïque découverte au baptistère de l'Henchir-Messaouda: CahArch 4 (1949) 17/60. – H. Rahner, Flumina de ventre Christi: Biblica 22 (1941) 269/302; 367/403. – A. M. Schneider, Refrigerium I = Diss. Freiburg i. B. (1928). – J. Schümmer, Altchristliche Fastenpraxis (1933). – E. Stemplinger, Art. D.: Bächtold-St. 2, 514. – A. Stuiber, Refrigerium interim (1957). – Art. sitio, sitis: ThLL (unveröffentlicht). – J. Vandier, La famine dans l'Égypte ancienne (Paris 1936).

A. Hermann.

Dusares s. Baal (Bd. 1, 1087)

Dynamis.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Begriffsinhalt. Zusammengehörig mit δύναμαι u. Derivata, bezeichnet dieses Substantiv die Fähigkeit oder das Vermögen, die Anlage oder Potenz in umfassendem Sinne. Die Anwendung dieses Begriffes, in welchem die Bedeutung ,Kraft' u. ,Macht' mitenthalten ist, erstreckt sich auf alle erdenklichen Bereiche des Lebens, handle es sich nun um körperliche u. geistige Fähigkeit des Menschen (so schon Od. 3, 205; in dieser Richtung liegen Redewendungen wie κατὰ, παρὰ, ὑπὲρ δύναμιν; vgl. Demokritfragment bei Diels 68 B 3: ,wer wohlgemut leben will, soll nicht vielerlei treiben .. u. was immer er treibt, nicht über seine Kraft [ὑπὲρ δύναμιν] u. Natur erstreben'; nach unserem Verständnis ist Seelenstärke, Vermögen [= Geldbesitz], Leibeskraft u. Einfluß oder Macht des Geschlechts [als eines adligen] gemeint). Die Zwietracht oder Entzweiung stiftende ἀδικία hat darin ihre δύναμις (Plato rep. 351c. 352). Die Zauberkraft des Ringes, der seinen Besitzer bei bestimmter Drehung am Finger unsichtbar macht, heißt δύναμις (ebd. 360), wie sich denn die Gaukler u. Wahrsager durch Opfer mit Zaubersprüchen eine δύναμις ἐκ θεῶν verschaffen (ebd. 364b), um welche Telemach in der oben zitierten Homerstelle vergeblich die Götter anflehte. Gefährlich ist die dialektische Begabung (δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι; Plato rep. 537d), welche junge Menschen, die sie als Spielzeug mißbrauchen, zur Skepsis verführt u. damit die Philosophie in Verruf bringt (ebd. 539b. c). Zeigen diese Beispiele aus einer einzigen Schrift Platons schon den Reichtum der Verwendung, so werden wir verstehen, daß es nach Platon δυνάμεις als eine Gattung des Seienden (γένος τι τῶν ὄντων) gibt, durch die wir vermögen, wozu wir imstande sind. Zu ihnen gehören die Sinnesorgane Gesicht u. Gehör (ebd. 477c). Die stärkste δύναμις unter diesen Kräften, die man nicht wie sinnlich wahrnehmbare Gegenstände nach Farbe oder Gestalt unterscheidet, sondern indem man darauf sieht, wofür es ist u. was es bewirkt, ist das Wissen (ἐπιστήμη πασῶν δυνάμεων ἐρρωμενεστάτη, ebd. 477e). Dazu der Satz des Aristoteles: ,Jeder wahrnehmbare Körper hat eine gestaltende oder empfindende Kraft oder beides', πᾶν σῶμα αἰσθητὸν ἔχει δύναμιν ποιητικὴν ἢ παθητικὴν ἢ ἄμφω (cael. 1, 7 [p. 275b, 5]). Aristot. bezeichnet auch die Kälte als Kraft (δύναμις γάρ τίς ἐστιν ἡ ψυχρότης; probl. 7, 5 [885b 21 f]). Wie der Körper, so hat auch jedes einzelne Glied oder Organ seine ihm eigene Kraft (Röhr 9). Das gleiche gilt von Tieren u. Pflanzen, sagt doch Xenophon (Cyrop. 8, 8. 14): ,Früher haben die Knaben die Kräfte (δυνάμεις) der Bodengewächse kennengelernt ..' Pflanzen haben

wieder ihre Heilkräfte, die ebenfalls δυνάμεις heißen. Galen (Περὶ κράσεως καὶ δυνάμεως τῶν ἁπτῶν φαρμάκων 3, 2) unterscheidet etwa 60 Arten. Auch Steine enthalten solche Kräfte, zB. schlägt der λίθος σιδηρίτης durch seine φυσικὴ δύναμις καὶ πνοή Kriechtiere in die Flucht; der λίθος φρύγιος hat die δύναμις ξηραντική, welche Galen übrigens allen Steinen zuschreibt. Bewegen wir uns hier noch im Gebiet physikalischer Kräfte, welche die Medizin nutzbar machen will, so geraten wir ins Gebiet des Zaubers u. der Magie, wenn man vom Achat hört: Αἱ ἀχάται μεγίστην δύναμιν ἔχουσιν, sie sollen ihren Träger umgänglich u. gesprächig machen. Oder wenn es von der Koralle heißt, sie rette vor Gefahren in der Schlacht u. habe in sich eine ἀποτρεπτικὴ δύναμις, eine abwehrende Kraft, gegen Dürre u. Hagel. So ist der ganze Kosmos von Kräften durchsetzt, die nun ihrerseits wieder in ihrem Vermögen des Beharrens u. mit der Bewegung selbst eine δύναμις darstellen (vgl. Aristot. mot. an. 3, 699 a 34: ‚denn es gibt eine gewisse Menge von Stärke u. Kraft, derzufolge das Beharrende verharrt u. das Bewegende sich bewegt‘).

b. Weltprinzip. Wenn Grundmann (288) den Pythagoreer Philolaos als ersten literarischen Zeugen dafür anführt, daß δύναμις zum Weltprinzip erhoben worden sei (Diels 44 B 11), so scheint mir das einer Einschränkung zu bedürfen, die Gr. selbst andeutet. ‚Weltprinzip‘ ist die Zehnerzahl als δύναμις ἰσχύουσα, die nicht nur in dämonischen u. göttlichen Dingen wirksam sei (daher kann man sie ‚sehen‘), sondern in allen menschlichen Werken, seien sie ‚technischer‘ oder gar ‚musischer‘ Art. Neben den Satz Platons: ‚ἐπιστήμη ist δύναμις‘ tritt der des Pythagoreers: ‚die δεκάς ist δύναμις‘ (wenn man von der in ihrer Echtheit umstrittenen Stelle Plato soph. 247d/e absieht: ‚denn ich definiere das Seiende, daß es nichts anderes ist außer Kraft‘; sie ist zu stellen neben Ps Aristot. mund. 5, 396 b 28: ‚die alles durchdringende Kraft, die den ganzen Kosmos geschaffen hat‘). Besser sagte man vielleicht: die δεκάς ist allgemeiner, sinnlich wahrnehmbarer Ausdruck von δύναμις schlechthin, die eben nur als δύναμις ἰσχύουσα, d. h. sich in Kraftwirkungen äußernde Macht ‚gesehen‘ werden kann. Ebenso alt ist aber Melissos, dessen Fragment bei Diels, 30 A 12, zu beachten ist: ‚das All sei eines, aber nichts Festes (Beständiges) eigne der Natur, sondern alles sei vergänglich an Kraft (ἐν δυνάμει)‘. Liegt hier in der ‚Macht‘ des Werdens u. Vergehens, welche der φύσις keine Festigkeit verleiht, jene δύναμις? Der älteste Ionier Thales (Diels 11 A 23) soll gelehrt haben: νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλῆρες· διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικὴν αὐτοῦ. Ist Wasser der Urstoff, so bedarf dieser einer, bewegenden Kraft‘, welche nur göttlich genannt werden kann. Ob dieses Thaleswort echt überliefert oder (besonders in seinem ersten Satz) überarbeitet worden ist, sei dahingestellt. Es offenbart jedenfalls das Nebeneinander von Philosophie u. Religion, Urstoff u. Gott; zwischen beiden besteht aber keine Vermittlung durch den personalistischen Schöpfungsgedanken. Dennoch ist ‚Naturphilosophie‘ nicht ohne Religion möglich (die Welt ist ja ‚voll Götter‘), u. es ist für die Frühzeit schwer festzustellen, ob ein Wort wie δύναμις bloß ein ‚Prinzip‘ oder ein göttliches Wesen als ‚Macht‘ meint, die die ganze Welt durchdringt. Klar liegt die Sache bei den Stoikern, wenn die mit der Weltkraft identifizierte Gottheit den Weltstoff gestaltet, während sie die unsichtbare, die Welt bewegende, aber aus sich selbst entstandene u. sich selbst bewegende Kraft ist. ‚Denn wenn Gott so mit der Materie vermischt ist, wie unter den Lebewesen die Seele mit dem Körper, u. die Kraft der Materie der Gott ist (sagt man doch, daß die Materie schaffe oder wirke durch die in ihr befindliche Kraft), dann dürften sie den Gott als Urbild (Begriff, Idee?) der Materie bezeichnen, wie die Seele als Urbild des Leibes u. die Dynamis als Urbild des machtvoll Seienden‘ (Alex. Aphr. 2, 308, 35/40 Arnim). Dazu: ‚Es gibt also eine gemäß ihrer selbst durch sich selbst bewegte Kraft, welche göttlich sein dürfte u. ewig‘, u. ‚ewig also ist die die Materie bewegende Kraft ..; daher dürfte sie wohl ein Gott sein‘ (Sext. Emp. adv. math. 9, 76). Schon Ekphantos (Diels 51, 1), der betont, daß es nicht möglich sei, ‚eine wirkliche Erkenntnis des Seienden zu empfangen‘, weist den sinnlich wahrnehmbaren Dingen drei sie kennzeichnende Merkmale zu: μέγεθος, σχῆμα, δύναμις. Nach der Wiedergabe Hippolyts (ref. 1, 15) nimmt er als Ursprung der Bewegung eine θεία δύναμις an, ‚die er als Vernunft u. Seele bezeichnet‘, da diese weder auf der Schwerkraft, noch auf einem Anstoß beruht. Ekphantos scheint also wie

die Stoiker zu denken u. diese Dynamis mit dem Nus oder der Weltseele gleichzusetzen, darin aber den anderen ‚Naturphilosophen' verwandt, daß er das Göttliche für die Weltentstehung zu Hilfe nimmt (vgl. dazu W. Jaeger, Die Theologie der frühen griech. Denker [1953] 233/8). Zu Höhepunkt u. Abschluß kommt diese Entwicklung bei Poseidonios, der für den Makrokosmos wie für den Mikrokosmos ein System von Kräften entwickelt, dessen Urgrund die ζωτικὴ δύναμις ist als Allkraft, so daß die Welt letztlich nicht aus dem Begriff (Aristoteles) oder aus der Vernunft (Stoa), sondern aus der Dynamis als Lebensgrundlage erklärt wird. Neben die κινητικὴ δύναμις, welche physikalisch orientiert ist, tritt die ζωτικὴ δύναμις als die das All belebende Urkraft mit biologischem Aspekt (K. Reinhardt, Poseidonios [1921] 243/5).

c. Religion. Lag der Schwerpunkt bisher auf der Philosophie, so hat doch auch die Religion ihren Beitrag zum D.-Gedanken geliefert. Dabei ist in der Welt des Polytheismus u. damit des echt griech. Götterglaubens, der niemals einen entschiedenen Monotheismus zuließ (vgl. W. F. Otto, Götter Griechenlands [1934] 304ff; Nilsson 2, 546), von vornherein eine solche Hervorkehrung von D. nicht möglich, da sie als Attribut verschiedenster Götter gebraucht wird, deren jede in Hymnen von ihren Verehrern als ‚die' Gottheit gepriesen werden kann, in Hymnen, welche die Verehrung der Götter neben alten Mythen wohl am reinsten widerspiegeln. Wenn in Hom. hymn. 3, 117 der Rinderdiebstahl des kaum geborenen Hermes die Begründung erfährt: δύναμις δέ οἱ ἔπλετο πολλή, so soll offenbar werden, daß dieser Gott von Anfang an auf einem Gebiet ‚Kraft' entfaltet, das ihm hernach als sein Ressort zugewiesen wird, da ja für alle Lebensgebiete Götter oder Dämonen als helfende oder hemmende Mächte mitwirken. Nach Hesiod theog. 420 kann Hekate, für den Dichter offensichtlich die Gottheit schlechthin, τιμή u. ὄλβος verleihen ἐπεὶ δύναμίς γε πάρεστιν. Euripides bekennt: θεῶν γὰρ δύναμις μεγίστη (Alc. 219). In den Apollo-Helioshymnen (PGM I 344) heißt es: ὁρκίζω τὴν σὴν δύναμιν, τὴν πᾶσιν μεγίστην. Es ist möglich, daß ein Gott mehrere δυνάμεις vereinigt, so Apollon die τοξική, μαντική, ἰατρική κ. μουσική. (Menand. Rhet. 440 Sp.). Dafür, daß die am höchsten verehrte Gottheit auch alle Macht in sich vereinigt, liefert Ael. Aristides in seiner Zeusrede den Beweis (15 [2, 342f K.]): ‚Er ist Schöpfer u. Gründer des Alls, der alle Wesenheiten u. Kräfte (in sich) hat.' Ist Zeus damit Allgott, so können die anderen Götter als seine untergeordneten Helfer wohl daneben existieren, wie denn bei ebendemselben Ael. Aristid. Athene als σχεδὸν δύναμις τοῦ Διός gepriesen wird (Ath. 28 [2, 312]) u. sie neben Sarapis u. Asklepios Urheberin derselben εὐεργετήματα sein soll (der σωτηρία τοῦ βίου, der τέχναι u. νόμοι), auf welche Zeus Anspruch erhebt (Sar. 17; Ascl. 5; Ath. 13 [2, 357. 335. 307]; vgl. K. Keyssner, Gottesvorstellung u. Lebensauffassung im griech. Hymnus [1932] 48f; J. Amann, Die Zeusrede des Aelius Aristid. [1931] 19. 40). Für das Verhältnis von δύναμις zu τιμή, ἀρετή, χάρις sei bloß verwiesen auf Keyssner 49/71. Diese wenigen ausgewählten Beispiele, welche von Hesiod bis ins 2. Jh. nC. reichen u. sich erheblich vermehren ließen (sie sind übrigens auf D. beschränkt; es gibt ja noch andere Wörter, wie ἀρετή, μένος, ἰσχύς, κράτος, um die Macht der Götter auszudrücken), zeigen uns den Unterschied der Akzentuierung: bei den Denkern ist δύναμις als ‚Prinzip' θεῖος oder θεός, bei den göttergläubigen Frommen verfügt die angebetete Person über solche δύναμις oder δυνάμεις. – Neben der Frömmigkeit der Volksgötter läuft die mystische Linie der Orphik, wo Helios als κόσμου δύναμις angerufen werden kann u. die Attribute εὐδύνατος, παντοδυνάστης, μεγαλοδύναμος u. a. erhält (vgl. Keyssner aO. 49). In diesem Zusammenhang sei noch erwähnt, daß auch der spätere solare Monotheismus in Gestalt des Helioskultes sich des D.-Gedankens bedient, wenn es in einem Gebet heißt: Ἥλιε παντοκράτορ, κόσμου πνεῦμα, κόσμου δύναμις, κόσμου φῶς (Macrob. 1, 23, 21; zur Verwendung der Kraftlehre für die Unterordnung der Götter unter Helios vgl. Nilsson 2, 550), u. daß in der Einleitung der Mithrasliturgie δύναμις die in der Mysterienweihe vermittelte Kraft zur Himmelsreise bezeichnet (PGM IV 478ff): ‚Ihr Mysten dieser unserer Kraft, die der große Gott Helios Mithras nur zu übergeben befahl, damit ich als alleiniger Forderer den Himmel belebe u. alles mir zu übergeben befahl, damit ich als alleiniger Forderer den Himmel betrete u. alles erforsche.' – Ohne die schwierige Frage der Quellen u. der literarischen Schichten in den sog. hermetischen Schriften hier näher zu er-

örtern (vgl. Nilsson 2, 556ff), mit denen wir schon ins 3. Jh. nC. kommen, darf doch so viel gesagt werden, daß in nicht jüdisch oder christlich interpolierten Stellen ein offenbar echtes heidn. Prophetentum sich äußert, das wohl alle möglichen Elemente der philosophischen Spekulation nutzt, aber als solches kein abstraktes Gedankengemisch sein will, sondern Ausdruck echter Erlösungssehnsucht, die auch um die rechten Mittel dazu bemüht ist. Der durch den πατήρ-Begriff zusammengehaltene, sonst schwankende Gottesgedanke findet sich in Herm. 11, 3/5 in der Stufenordnung ὁ θεός – ὁ αἰών – ὁ κόσμος mit der Interpretation πηγὴ πάντων ὁ θεός, δύναμις τοῦ θεοῦ ὁ αἰών, ἔργον τοῦ αἰῶνος ὁ κόσμος. Aion ist damit Mittler zwischen Gott u. Kosmos. Ist er D., Gott aber πηγή-Quell, so ist damit schon eine Auffassung angedeutet, die in 1, 26a dahin ihre Ergänzung erfährt, daß nun die aus der Planetensphäre in die Ogdoas aufsteigende Seele τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων (negativ vorweg gesagt: γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων) das tun kann, was ihre D. fordert: ὑμνεῖ σὺν τοῖς ἐκεῖ οὖσι τὸν πατέρα . . . ἀκούει καὶ τῶν δυνάμεων . . . φωνῇ τινι ἰδίᾳ ὑμνουσῶν τὸν θεόν. Festugière übersetzt: ‚s'abandonnent eux-mêmes aux Puissances.' Wenn die in Ordnung zum Vater aufsteigenden Seelen sich an die δυνάμεις hingeben καὶ δυνάμεις γενόμενοι ἐν θεῷ γίνονται, so ist das das gute Ziel für die, welche die Gnosis besitzen: θεωθῆναι, vergöttlicht zu werden durch Aufgehen in die göttliche D. So ist ‚der hermetische Gott die reine Kraft, der Kraftbegriff: auch der Gläubige wird zur Kraft (1, 26). So wird es ausgesprochen, u. so tritt Gott in der religiösen Erfahrung hervor' (Nilsson 2, 577). Es handelt sich hier um rein heidn. Gnosis, die christliche wird später zu betrachten sein.

d. Zauber u. Magie. Die letzte Stufe (in der Rangordnung, nicht in der zeitlichen Reihenfolge) bilden Zauber u. Magie, die wegen ihrer Breitenwirkung u. ihres hohen Alters besondere Beachtung verdienen. Hier ist der D.-Begriff gleichsam in seinem Element, hier hält er durch allen Wandel der philosophischen Systeme u. der Göttervorstellungen durch, ohne daß wir jetzt die Frage der Abgrenzung von Religion u. Magie erörtern wollen (etwa gegen Pfister, Art. Kultus: PW 11, 2107ff mit Nilsson 1, 37), weil doch Glaube an die Macht u. Glaube an machterfüllte Wesen, soweit wir sehen, in den Religionen nebeneinander hergehen u. weil die Kraft mit allem Möglichen assoziiert werden kann: toten Gegenständen (vom Stein bis zum Gestirn), Lebewesen (Pflanzen, Tieren, Menschen) u. den Phantasiegestalten der Götter. Es bleibt für die griech. Denkweise wichtig, daß es in der Frühzeit keine zentralisierte ‚Kraft' als Gottheit gibt, sondern daß sie auf die verschiedensten Kraftträger verteilt ist u. noch in späterer Zeit den Dämonen zugeschrieben werden kann als ‚Kraft, in einzelne Manifestationen zerlegt' (Nilsson 1, 205). Erst seit Poseidonios, der nicht nur ‚als selbständiger Philosoph neben Aristoteles u. Chrysipp' (Reinhardt) die Welt aus der Kraft erklärt hat, sondern auch ‚zur Auflösung des einheitlichen Kosmos in magische Kraftfelder' beitrug, um damit dem Okkultismus eine Tür in die griech. Welt zu öffnen (G. Quispel, Mensch u. Energie im antiken Christentum: Eranos-Jb 21 [1952] 116), ist okkultes Denken gleichsam wissenschaftsfähig geworden als ‚Philosophie'. Und so liest man nicht nur im großen Pariser Zauberpapyrus (PGM IV 1331) vom Bärengestirn: ἀρκτικὴ δύναμις πάντα ποιοῦσα, so wird die Wirklichkeit dadurch zur effektiven Magie, daß sie in unerklärliche, aber wirksame Sympathien u. Antipathien zerlegt wird, die von kraftgeladenen Gegenständen positiv oder negativ ausgehen (vgl. Röhr). Und zwar wirken die δυνάμεις in Pflanzen u. Steinen nicht bloß als Heilmittel, sondern auch beim Wetterzauber (W. Fiedler, Antiker Wetterzauber [1931] 72ff). Ein Beispiel aus Plutarch (symp. 4, 2, 1): ‚Eine Zwiebel flieht trotz ihrer Kleinheit den Blitz nicht, sondern hat eine entgegenwirkende Kraft, wie die Feige u. das Fell des Seehundes .. u. der Hyäne, mit denen die Seeleute die Spitzen der Segel überziehen' (vgl Fiedler 75). Was Fiedler (5ff) über Herren der Urzeit, Könige, Priester, Weise als Wettermacher ausführt, mag nur angedeutet werden. Diese Männer besitzen eine außergewöhnliche Begabung (ὑπερβάλλουσα δύναμις), mit deren Hilfe sie klimatische Mächte bezwingen (ebd. 10). Eine Erinnerung an diese ‚Macht der Göttersöhne' soll in Mc. 4, 37 vorliegen (ebd. 92_4). So wird der sonst um Erhaltung des väterlichen Götterglaubens bemühte Plutarch als Kind seiner Zeit doch ein Wegbereiter des neuen, auf Astronomie gebauten Weltbildes u. spricht öfter von δύναμις u. δυνάμεις. Die δυνάμεις sind Diener des einen höchsten Gottes, die bei den verschiedenen Völkern

verschiedene Namen haben (Isid. 377 ff); aber die Gestirne fur Götter zu halten, sträubt er sich doch, wenn er sie für Abbilder der Götter erklärt (E ap. Delph. 393 D; def. orac. 413 C. 433 D). Plutarch wird somit Wegbereiter des Neuplatonismus, den Nilsson (2, 414) als dynamischen Pantheismus charakterisiert, in dem die bisherigen Götter als untergeordnete Kräfte einer höchsten Wesenheit unterstellt werden, die alles geschaffen hat u. in stufenweiser Vermittlung in allem gegenwärtig ist. Wenn schon der im 1. Jh. nC. lebende Autor der Schrift Περὶ κόσμου Gott als Erzeuger u. Erhalter nicht mit der Welt direkt in Beziehung gesetzt sehen will (er thront im Himmel u. wirkt auf die Welt durch seine unerschöpfliche Kraft, δύναμις), so hat Porphyrios diese Kraft auf die verschiedenen Götter aufgeteilt. Sie sind Kräfte der Natur, welche ihre Bilder u. Attribute symbolisch andeuten, zB. wenn Okeanos als ὑδροποιὸς δύναμις bezeichnet wird. Er ist darin kein Neuerer, falls etwa Apollodor v. Athen (2. Jh. vC.) die Ansicht schon vertreten haben sollte, daß die Götter nicht mehr persönlich Wunder wirken, sondern durch ihre Kraft, so daß ihre ἀρεταί als ἐνέργειαι oder δυνάμεις anzusprechen sind. So heißt Aphrodite φιλομειδής διὰ τὴν ἐγκειμένην αὐτῇ δύναμιν ἀπὸ τῆς συνουσίας. Die zunehmende Transzendenz der Götter gestattet die Einschaltung ihrer D. u. damit die Einwirkung magischer Vorstellungen; konnte sich doch ihre D. in wundertätigen Götterbildern offenbaren, so daß zwischen dem erhaben fernen Gott u. dem Alltag der Erde mit Hilfe der δύναμις oder ἐνέργεια-Vorstellung ein Kontakt hergestellt werden konnte. Es würde zu weit führen, Beispiele anzugeben (vgl. Nilsson 2, 502 ff) u. den Einfluß ägyptischer Vorstellungen nachzuweisen, welche uralt sind (vgl. Fr. Preisigke, Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung [1920]). Im christl. Teil kommen wir darauf zurück. Jamblich, Philosoph u. Theurg in einer Person, hat dann ein höchst kompliziertes Göttersystem mit Zuhilfenahme der Astrologie aufgebaut, dem er ein System von mit geringerer Kraft u. weniger ausgedehntem Herrschaftsbereich ausgestatteten Dämonen zur Seite stellte, böser Dämonen, die göttliche Parusie vortäuschen können u. daher den Menschen im Verkehr mit Göttern u. guten Dämonen gefährlich sind. Denken (ἔννοια) verknüpft nicht mit den Göttern; daher sind bloße Philosophen (θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντες) nicht imstande, die Verbindung herzustellen. Das kann nur der Theurg, der mit allen über die Vernunft erhabenen Praktiken vertraut ist u. uber die Kraft nur den Göttern verständlicher Symbole verfügt. Er bezwingt die Götter nicht durch magische Formeln; er wird durch sie zu ihnen emporgezogen u. mächtig, die mächtigeren Kräfte des Alls herbeizuzwingen u. ihnen zu befehlen, weil er die ‚theurgische Einung mit den Göttern' hat. ‚Das Vollbringen der unaussprechlichen u. über jedes Begreifen göttlich gewirkten Werke und die Kraft der nur den Göttern bekannten, unaussprechlichen Zeichen bringt die theurgische Einigung zustande.' (myst. 2, 11). In dieser ἕνωσις, die er erlangt mit Hilfe der in den Zaubersymbolen vorhandenen δύναμις, kann er bei aller Bindung an die Welt sich des σχῆμα τῶν θεῶν bedienen u. mächtigeren Kräften gebieten (ὡς κρείττονας καλεῖ ἀπὸ τοῦ παντὸς δυνάμεις ... καὶ ἐπιτάττει αὐταῖς αὖθις; ebd. 4, 2). Als Kenner dieser verwickelten Verhältnisse, die zwischen den Göttern u. guten Dämonen u. den bösen Dämonen herrschen, bietet sich der Theurg den Menschen als Vermittler an. Er kann ihnen nützen u. schaden. Trotz aller philosophischen Umkleidung leuchtet hier die Magie hervor. Wie sehr Jamblich von ihr beeinflußt war, zeigte ja seine Schrift über die Götterbilder, denen er eine unaussprechliche Kraft zusprach. Auch Wunder, Geistererscheinungen sind nach ihm möglich, weil den Göttern nichts unmöglich ist. Sie können ihre Kräfte vom Himmel herabströmen lassen, wohin sie wollen; sind sie doch auch fähig, mit Hilfe dieser Kräfte bestimmte Schicksale abzuwenden (Nilsson 2, 428).

e. Inschriftliche Zeugnisse. Wenn dieses Denken so literarisch bezeugt ist, werden wir auch eine Bestätigung durch Inschriften erwarten. Sie ist in der Tat möglich. Etwa durch einen Stein in Thyateira, auf welchem ein Blitz eingegraben ist mit der Unterschrift Διὸς Κεραυνίου δύναμις (Nilsson 2, 513_1) oder eine Inschrift aus Lydien: εἷς θεὸς ἐν οὐρανοῖς Μὴν Οὐράνιος μεγάλη δύναμις τοῦ ἀθανάτου θεοῦ (A. D. Nock, A Vision of Mandalis [ein Sonnengott]: HThR [1934] 63). – Auch in die Rechtssphäre ist dieser Prozeß eines fortschreitenden Dynamismus zu verfolgen, u. zw. in Kleinasien, wo der Kraftglaube besonders stark hervortritt. Heißt in der inschriftlich erhaltenen Korrespondenz helle-

nistischer Könige des 3. Jh. vC. δύναμις meistens die Streitmacht (vgl. C. B. Welles, Royal Correspondence in the Hellenistic Period [New Haven 1934] 41. 47; 209 dagegen κατὰ τὴν ἐμὴν δύναμιν, ‚soweit es in meiner Macht steht'), so finden wir in Brief 70 (280f, Ende des 2. Jh. vC.?) die Mitteilung eines Königs Antiochos, daß das früher dem Gott Zeus (Baal) gehörende Dorf Baitokaike (vgl. oben Bd. 1, 1081 nr. 28), welches unter Bruch des Tempelstatuts einem Demetrius geschenkt worden war, dem Gott zur Ermöglichung von Opfern u. Unterhalt der Priester wiedergegeben werden solle: ‚Als mir von der Wunderkraft (ἐνέργεια) des Gottes Zeus von Baitokaike berichtet wurde, wurde beschlossen, ihm für alle Zeit den Ort abzutreten, von dem die Macht (δυν.) des Gottes ihren Anfang nahm.' Ist δύναμις ‚the miraculous power of god', so ἐνέργεια ‚superhuman activity' (Welles), d. h. hier wäre der alte Unterschied des Aristoteles zwischen virtueller u. aktueller Kraft noch deutlich zu erkennen, wenn nicht doch beide griech. Begriffe hier im gleichen Sinn gebraucht worden sind. Die Verwendung unseres Begriffs im sakralen Recht erweist J. Zingerle (Hl. Recht: JhÖstInst 23 [1926] Beibl. 5/72). Er interpretiert einige Sühneinschriften aus Maionien (2./3. Jh. nC.), welche von Anverwandten Gerichteter aufgestellt wurden. Die ordentlichen Gerichte konnten keinen Schuldspruch fällen, ein vor der alles durchschauenden Gottheit stattfindendes Verfahren führte dann zum Tode. Das göttliche Paar Anaitis-Men u. αἱ δυνάμεις αὐτῶν üben das Gericht. Der vor sie gebrachte leugnende Dieb Hermogenes stirbt plötzlich (Zingerle spricht angesichts der Häufigkeit solcher prompt eintretender Todesfälle den Verdacht aus, daß die das Richteramt in Vertretung der Gottheit ausübenden Priester durch auch sonst bezeugten Giftmord nachgeholfen hätten) u. die erschütterten Angehörigen errichten ein Sühnemal mit Inschrift, in der die Macht der Gottheit gepriesen wird (ἡ θεὸς ἔδειξεν τὰς ἰδίας δυνάμεις καὶ ἱλάσαντο αὐτὴν τελευτήσαντος τοῦ Ἑρμογένου ἡ γυνὴ αὐτοῦ καὶ τὸ τέκνον καὶ Ἀπολλόνιος ὁ ἀδελφὸς τοῦ Ἑρμογένου. Καὶ νῦν αὐτῇ μαρτυροῦμεν καὶ εὐλογοῦμεν μετὰ τῶν τέκνων: ‚die Göttin erwies ihre besonderen Kräfte [δυν.] u. es versöhnten sie nach dem Tode des Hermogenes sein Eheweib, sein Sohn u. Apollonios, des Hermogenes Bruder u. jetzt bezeugen wir es ihr u. preisen sie mit den Kindern'). Weitere Beispiele bei Zingerle.

f. Rückblick. Blicken wir auf diese skizzenhaften Darlegungen zurück, so läßt sich feststellen, daß die uralten prädeistischen Kraftvorstellungen in der griech. Welt im Ausgang der hellenist. Zeit mit Macht wieder hervortreten, u. man wird M. P. Nilsson zustimmen, wenn er meint (2, 675f), daß das spätantike Weltbild durch die Lehre von der Kraft ähnlich zusammengehalten werde wie das moderne durch das Gesetz von der Gravitation. Selbst das Hervortreten der Magie im okkulten Kraftbegriff möchte Quispel (aO. 119) für die damalige Zeit als ‚schöpferische Dekadenz' werten. Welche Wirkungen auf das aufkommende Christentum damit ausgeübt wurden, muß sich zeigen.

II. Römisch. Dem griech. δύναμις entspricht lat. virtus (oder vis). Es bezeichnet die Tüchtigkeit des Leibes u. der Seele, wobei die virtus animi der virtus corporis voranzustellen ist. Da virtus von vis abgeleitet wird, gibt es für den Mann zwei Erweise seiner virtus: mortis dolorisque contemptio (Cic. off. 1, 3). Bei Plautus besteht die virtus deorum in ops sive auxilium (mil. 3, 1. 8, 1). Ovid benutzt für die Heilkraft der Kräuter virtus (vgl. Röhr 26ff). Virtus steht auch für Streitmacht (Caes. bell. Gall.). All den genannten Bedeutungen entsprechend finden wir Parallelen im Vulgatatext. 2 Cor. 12, 9: virtus in infirmitate perficitur; Ps. 148, 2: laudate eum omnes angeli eius: laudate eum omnes virtutes eius; Ps. 23, 10: dominus virtutum (sonst auch deus Sabaot) est rex gloriae. Für die δυνάμεις (Wundertaten) des NT steht virtutes, so Mt. 7, 22. Das Evangelium ist virtus Dei (Rom. 1, 16), Christus Dei virtus et Dei sapientia (1 Cor. 1, 24) usw. So heißen die Wunderwirkungen in den lateinisch geschriebenen Heiligenlegenden durchweg virtutes (siehe unten Sp. 451). – Ist es schon altrömische Gepflogenheit, Begriffe als göttliche Mächte zu personifizieren (ältestes Beispiel: Fides = Treue, dann Concordia, Libertas), so fehlt auch Virtus nicht, vor allem in Verbindung mit Honos. Cicero berichtet: Virtutis templum cum aede Honoris coniunctum fuit .. quo significare voluerunt veram unicamque parandi honoris viam esse virtutem (nat. deor. 53; Wissowa, Rel. 149/51). Über Münzen mit Virtus als Rückseitenbild vgl. Wissowa, Rel. 150; Bernhart, Hdb. 102 u. Taf. 73. Plinius (n. h. 55, 40, 12) erwähnt

einen severissimus pictor Aristolaus, der unter anderem auch die Virtus gemalt habe. Weiteres unter *Personifikation.

III. Israelitisch-jüdisch. a. Altes Testament. Wenn in der griech. Übersetzung des AT das Wort D. für etwa 25 verschiedene hebr. Wörter verwendet wird, so darf man einen einheitlichen Sprachgebrauch um so weniger erwarten, als manche von diesen 25 Wörtern, die wir der Sache nach in eine begriffliche Linie stellen möchten, neben D. auch andere Übersetzungen haben (zB. ἰσχύς, κράτος, δυναστεία). Es ist also nicht der Fall, daß dasselbe Wort durch das ganze AT hindurch mit demselben griech. Äquivalent übersetzt wird, so daß man umgekehrt aus dem griech. Bibeltext nicht ohne weiteres das hebr. Urwort auch nur einigermaßen sicher ohne Konkordanz erschließen kann. – Trotzdem lassen sich gewisse Linien ziehen, bei denen Wort u. Sache einigermaßen sich entsprechen. Denken wir an die oben aus hellenistischer Korrespondenz erarbeitete Verwendung von D. im Sinne von Streitmacht, Heer (Sp. 425), so finden wir dafür im AT das Wort šaba. An 120 Stellen entsprechen sich beide, vornehmlich finden sie sich in den älteren erzählenden Schriften, wo von Israels Streitmacht die Rede ist (Ex. 12, 17 von Gott gesagt: ἐξάξω τὴν δύναμιν ὑμῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου; Num. 1, 3; 2, 3 von der Musterung der Wehrfähigen). Auch des Pharao untergehende Streitmacht heißt D. (Ex. 14, 28), obwohl dort das hebr. Wort chajil steht. Chajil bedeutet Kraft, Stärke u. wird Ps. 32, 16f mit D. übersetzt. Die Danitischen Kundschafter, wehrtüchtige Männer (benē chajil) sind υἱοὶ δυνάμεως (Judc. 18, 2), während in 2 Sam. 24, 2 Joab der Heerführer (sar hachajil) in LXX als ἄρχων τῆς ἰσχύος tituliert wird, aber in Jer. 40, 7. 13 Männer ähnlicher Rangstellung als ἡγεμόνες τῆς δυνάμεως bezeichnet werden. Die Bedeutung eines streitbaren, tüchtigen Mannes macht Sauls Angebot an David klar (1 Sam. 18, 17: werde mir als Schwiegersohn ein υἱὸς δυνάμεως). Die tüchtige Ruth (Ruth 3, 11: ēschet chajil = γυνὴ δυνάμεως) gehört ebenso hierher wie der ehrenhafte Prinz (1 Reg. 1, 52; ein Sohn Salomos). D. empfängt also seinen Begriffsinhalt von der Spannweite eines hebr. Wortes. Würden wir in 1 Reg. 22, 19, der bekannten Vision des Micha, dem hebr. Urtext entsprechend (qol šeba haschamajim) D. erwarten, so steht da πᾶσα ἡ στρατεία τοῦ οὐρανοῦ. Wenn aber der Engel des Herrn sich dem Josua als sar-šeba-jahwe vorstellt (Jos. 5, 14), so geben die LXX das mit ἀρχιστρατηγὸς δυνάμεως Κυρίου wieder. Auch Jahwe hat seine streitbaren Scharen. Er ist ein Gott kriegerischer Kraft, der Israels Feinde zerschmettert (Ps. 68, 29: D. für ʿōz = Kraft). Er heißt sehr häufig in formelhaften Wendungen prophetischer Rede (Hos. 12, 6; Am. 3, 13; 5, 14/6; 6, 14; Jer. 5, 14), aber auch in 1 Reg. 19, 10. 14, einem alten Eliawort, u. endlich im Anruf des betenden Psalmsängers (Ps. 80 [79], 5. 15. 20, in LXX auch vs. 8) ‚Jahwe elohim zebaoth‘ oder ‚Jahwe elohe hazebaoth‘, u. es ist auffallend, daß die LXX nur im Am. 6, 14 u. Ps. 80 κύριος τῶν δυνάμεων übersetzen, sonst aber κύριος (ὁ θεός) ὁ παντοκράτωρ bieten. Was dieser Würdename bedeutet, ist viel erörtert worden. Sind damit himmlische Heerscharen gemeint, denen Jahwe gebietet? Oder ist mit 1 Sam. 17, 45 an die Streitscharen Israels zu denken; auch wenn das Auftreten Davids ‚im Namen‘ des Jahwe zebaot elohē maʿarkot jisrael ebenso stutzig macht (spätere Formulierung), wie das Verhalten des Übersetzers (LXX; ἐν ὀνόματι Κυρίου θεοῦ σαβαὼθ παρατάξεως Ἰσραήλ), der hier einfach mit griechischen Buchstaben ein Lehnwort bildet, statt zu übersetzen wie sonst? Dasselbe geschieht 1 Sam. 1, 3. 11; Jes. 8, 18; 31, 4f u. in der charakteristischen Stelle 37, 16, die den Zusammenhang mit dem Kriegsgott der Lade ebenso deutlich macht wie den Anspruch dieses Gottes als Herrscher über alle Weltreiche, der nach Ps. 46, 2 (LXX) Israels καταφυγὴ καὶ δύναμις ist, er, der Κύριος τῶν δυνάμεων (v. 8. 12)! Auch hier steht jahwe zebaoth im Urtext, aber es ist übersetzt wie in 2 Sam. 6, 18 (diese Erzählung steht auch in Verbindung mit der Lade: v. 15/7) mit Κύριος τῶν δυνάμεων. Es ist anzunehmen, daß die Übersetzer mit dieser mehr wörtlichen Wiedergabe wie mit παντοκράτωρ dasselbe gemeint haben: die Herrschaft Jahwes über alle irdischen u. himmlischen Kräfte. Die LXX schwächen dann ältere, manistische Vorstellungen ab. Heißt es zB. Ps. 132 (131), 8: ‚Brich auf Jahwe zu deiner Ruhestatt, Du u. die Lade deiner Kraft (aronʿuzzeka)‘, so heißt es im Griechischen: ἡ κιβωτὸς τοῦ ἁγιάσματός σου. Das paßt besser in ein Gebet, das man im Kultus verwendet. In 2 Chron. 6, 41, dem gleichen Text wie Ps. 132 (131), 8, wird aber übersetzt:

ἡ κιβωτὸς τῆς ἰσχύος σου. Hier paßt es gut in das Tempelweihgebet Salomos, der mit diesem Tempel der machtvollen Lade Jahwes endlich eine bleibende Ruhestatt gibt (was sie an Wundern wirkte, liest man Num. 10, 33ff; Jos. 3, 4f. 6; 1 Sam. 5; 2 Sam. 6, 10). Befinden wir uns hier in der Nachbarschaft ägyptischer Fluidumsvorstellungen, so begegnen wir den Gefahren des Abfalls zum Gestirnkult in 2 Reg. 17, 16 u. Jer. 8, 2. Hier ist die Rede von Baalsdienst, Anbetung von Sonne, Mond u. Sternen ‚samt dem Himmelsheer' (πᾶσα ἡ στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ; πᾶσα ἡ δύναμις τοῦ οὐρανοῦ). Dabei weiß das Volk (Dtn. 4, 19 formuliert es), daß die Anbetung dieser Himmelskräfte (LXX: πᾶς ὁ κόσμος τοῦ οὐρανοῦ für ‚kol seba haschamajim') nur den anderen Völkern der Erde von Jahwe gestattet ist. Israel bekennt aber im Lobpreis von Ps. 148 (147), 2: Αἰνεῖτε αὐτὸν πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ· αἰνεῖτε αὐτὸν πάντες αἱ δυνάμεις αὐτοῦ (vgl. sachlich dazu Jes. 45, 12 u. Ps. 33 [32], 6: die Himmel sind durch des Herren Wort gefestigt u. durch den Hauch seines Mundes all ihr Heer [LXX: πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν]). Alle Kräfte des Himmels u. der Erde sind Jahwe untertan, handele es sich nun um Engel auf der Seite Gottes (auch als personifiziert gedachte Naturkräfte wie Hen. 61, 10; 82, 8; 4 Esdr. 6, 6 u. Hen. 40, 9, wo ein Engel genannt wird, der allen Kräften vorsteht, oder bab. Pes. 118a, wo es heißt, daß Gabriel über das Feuer, Jurqemi über den Hagel gesetzt ist) oder um widergöttliche Dämonen (zB. Jub. 10, 6. 8), die in der pseudepigraphischen Literatur so stark hervortreten, daß sie manches Mal Gott zurückzudrängen scheinen. Das Loblied auf die Macht Gottes fehlt auch in dieser Literaturgattung nicht, wenn man (Vit. Ad. 28) liest: ‚Du bist die unbeschreibliche große Kraft. Dir bringen Lob u. Preis die Geisterkräfte.' Der Vergleich mit Corp. Herm. 1, 26 (s. oben) liegt da sehr nahe (zur weiteren Entwicklung der Engel- u. Dämonenvorstellungen in der spätjüd. Literatur, die für die D.-Vorstellung direkt nichts ergeben, aber doch für die Gottes- u. Weltbeziehung wichtig sind, s. Grundmann 297ff). Anders als in solchem Dynamismus kann Israels Gottesglaube gar nicht begründet sein. Am Leitfaden der D. uns orientierend sehen wir, daß von der machtgeladenen Lade bis zum παντοκράτωρ, dem Allherrscher über alle δυνάμεις auf Erden u. im Himmel, eine gerade Linie läuft. Liest man dazu 1 Chron. 29, 11f LXX, dann fühlt man sich nicht nur an die Preislieder der Apc. Joh. erinnert (7, 12; 4, 11; 12, 10); man versteht auch, warum diese letzte Schrift des NT (mit Ausnahme der Paulusstelle 2 Cor. 6, 18) ausschließlich im NT den Begriff παντοκράτωρ verwendet; denn damit in Kürze geschehe, was geschehen muß, werden ja durch Engel als Mittelwesen Natur- u. Himmelskräfte in Bewegung gesetzt, deren zerstörende Wirkungen letztlich vom θεὸς παντοκράτωρ gewollt sind. Wenn andrerseits Jahwes Kraft u. Macht in geschichtlichen Taten sich offenbart (Ex. 15, 6; 32, 11; Dtn. 9, 26. 29; 2 Reg. 17, 36), so ist dabei seine starke Rechte als Symbol mitgenannt. Die Befreiung aus Ägypten ist für Israel das entscheidende Ereignis (Ps. 77 [76], 15ff; dort für ʿōz D.). Gott hat seine D. unter den Völkern kundgetan. Das bezeugen noch 3 Macc. 2, 6, die Gebetsworte Nehemias (Neh. 1, 10) u. Eleazars (3 Macc. 6, 12). Gerade in Notzeiten erinnert man sich des Befreiergottes aus Ägypten. Jahwes Macht über die Natur u. in der Geschichte können dabei verbunden werden wie in Ps. 89 (vgl. bes. 9/14), u. spätere theologische Reflexion legt diese Erkenntnis (Dtn. 3, 24) dem betenden Mose in den Mund, die bis in die Makkabäerzeit Kraftquelle für die Gläubigen war. Die D. Jahwes ist für den Israeliten kein durch Nachdenken erarbeitetes Prinzip, sondern auf Grund geschichtlicher Erfahrung eine im Gebet u. Bekenntnis bezeugte Wirklichkeit, die noch in späteren Schriften nachklingt (Judith 13, 11). Dem δυνάστης πάσης δυνάμεως in 3 Macc. 5, 51 ist der τὸ πάντων κράτος ἔχων bei Joseph. ant. 10, 2, 63 zu vergleichen. Israel weiß aber nicht nur, daß Gott einst seine Macht erwies, sondern sie auch in der Zukunft erst recht erweisen wird. Der Gott, der ‚aufsteht', die Erde zu zerschmettern, treibt die angstvollen Menschen in Felshöhlen u. Erdlöcher. Sie vermögen die δόξα τῆς ἰσχύος αὐτοῦ nicht zu ertragen (Jes. 2, 19; vgl. Jes. 40, 10 u. Ez. 20, 33; zum Verhältnis von D. zu ἰσχύς Grundmann 292_{33}). Dabei bedeutet Jahwes künftige Machtentfaltung nicht zürnendes Strafgericht mit Vernichtung allein, sondern Schöpfung einer neuen Welt (zB. Jes. 51, 5f; 65, 17ff). Der Richter, Herrscher u. König will ja retten (Jes. 33, 13. 22). Gottes Macht steht im Dienst der Gerechtigkeit, sie ist nicht undurchsichtige, tyrannische Willkür. Darum bekennt Hiob

(12, 13): παρ' αὐτῷ σοφία καὶ δύναμις, αὐτῷ βουλὴ καὶ σύνεσις, u. ähnlich (v. 16): παρ' αὐτῷ κράτος καὶ ἰσχύς, αὐτῷ ἐπιστήμη καὶ σύνεσις. Man sieht, wie wenig δύναμις, κράτος u. ἰσχύς sachlich streng zu unterscheiden sind. Ihm sekundiert Daniel (2, 20 23) mit dem Lobpreis auf Gottes σοφία u. σύνεσις, σοφία u. δύναμις. Weisheit u. Macht gehören zusammen u. ergeben das Idealbild des himmlischen Herrschers. Dieses Eindringen hellenistischer Philanthropie im Verein mit Gedanken, die an die Grenze des stoischen Pantheismus führen, finden wir dann in der Weisheit Salomos. 'Ελεεῖς δὲ πάντας, ὅτι πάντα δύνασαι heißt es in 11, 23; ἀγαπᾷς γὰρ τὰ ὄντα πάντα .. geht es in v. 24 weiter, endet in v. 26 mit: φείδῃ δὲ πάντων, ὅτι σά ἐστιν .., um dafür in 12, 1 die Begründung zu geben: τὸ γὰρ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν. Nun ist klar, warum Gott sein Geschaffenes nicht ‚hassen' kann (24c). Es ist alles von seinem Geist erfüllt, dem Geist des δεσπότης φιλόψυχος. Wenn er schont, schont er nur das Seine, wenn er haßt, haßte er im Grunde sich selbst. Dieser Gott ist andrerseits wieder der Gott der Gerechtigkeit (Sap. 12, 11ff). Seiner D. liegt es fern, den Nichtschuldigen zu strafen (ebd. 12, 15). So kann der Dichter bekennen: ἡ γὰρ ἰσχύς σου δικαιοσύνης ἀρχὴ καὶ τὸ πάντων σε δεσπόζειν πάντων φείδεσθαι ποιεῖ (ebd. 12, 16). Man fragt sich: Ist dieser Gott noch der Gott des Mose u. Josua, des Elia u. Jesaia? Es ist der Gott, wie ihn der von griechischer Weltweisheit getränkte Fromme sich vorstellt. Wenn Jeremias (5, 14; 23, 29) weiß, daß Jahwes Wort ein Feuer ist u. ein felsenzerschmetternder Hammer, so spricht der Verfasser der Sap. 16, 12b aus: ὁ σός, Κύριε, λόγος ὁ πάντα ἰώμενος. Aber auch diese heilende Kraft des Wortes ist Ausdruck der Macht Gottes über alles. Von daher versteht man die Polemik gegen die Heiden ebd. 13, 1ff, welche die gestalteten Kräfte der Welt als πρυτάνεις κόσμου für Götter halten. Sie leiden an ἀγνωσία θεοῦ; denn wenn sie durch deren δυνάμεις καὶ ἐνέργειαι in Staunen versetzt werden, sollten sie einsehen, πόσῳ ὁ κατασκευάσας αὐτὰ δυνατώτερός ἐστιν (v. 4). Von daher wird verständlich, daß anstelle des zu vermeidenden Gottesnamens der Begriff ‚die Kraft' als Umschreibung verwendet wurde. So von Jesus vor dem Hohen Rat (Mt. 26, 64; Mc. 14, 62; während Lc. 22, 69 ein verdeutlichendes τοῦ θεοῦ hinzufügt). Targ. Onk. zu Dtn. 33, 26 u. Targ. Jer. 16, 19d. Wie dieses heilende Wort als Kraft in das Volk hineinwirkt, das lehren rabbinische Exegesen zu Ex. 15, 26; 15, 13 u. 18, 1 u. a., in denen mit Hilfe von Ps. 29, 11 (Jahwe gibt Stärke seinem Volke) die Tora gesehen wird. Sie ist Gottes Stärke für das Volk. Sie, die ihm bei der Weltschöpfung schon als Modellbuch auf den Knien lag, also ebenso präexistent war wie der Logos, ist als Offenbarung seiner Macht u. seines Willens die erhaltende u. rettende Ordnungsmacht für die Welt. Diese Bindung verhindert, daß trotz zunehmender Transzendenz Gottes im späteren Judentum etwa die Kraft als Hypostase eingeschaltet wird, wie das bei der Weisheit möglich war.

b. Philon. Diesen Weg geht Philon v. Alexandrien, der für die jüd. Welt eine ähnliche Übergangserscheinung darstellt wie Poseidonios für die griechische eine war. Grundpfeiler philonischer theologischer Spekulation ist die Zweiteilung elohim-θεός Jahwe-κύριος. Jener repräsentiert die ἀγαθότης des Schöpfers, dieser die ἐξουσία des Richters u. Herrn. Es ist Philos Verdienst (M. Pohlenz, Philon v. Alexandrien: NGGött [1942] 5, 409/87, bes. 442), die in der Tradition des AT unverbunden nebeneinanderstehenden Eigenschaften Gottes unter dem Begriff der D. zusammengefaßt zu haben. Wie die Weisheit Gottes als vermittelnde Hypostase zwischen Gott u. die Welt treten kann (Sap. 7, 25ff: ἀτμίς ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως ... μία δὲ οὖσα πάντα δύναται ...), so kann Philo sagen: θεὸς δ' ἡ ἀνωτάτω καὶ μεγίστη δύναμις ὢν οὐδενός ἐστι χρεῖος (v. Mos. 1, 111). Andrerseits werden die Kräfte wieder von Gott geschieden u. dem Logos unterstellt, ist er doch ἡνίοχος τῶν δυνάμεων (fuga et inv. 101). Diese Lösung erlaubt es Philo, Gottes Wirksamkeit in der Welt mitsamt seiner Allgegenwart festzuhalten u. doch zugleich seine Abgrenzung von der Welt (d. h. außerhalb der Schöpfung) zu vollziehen, wie denn ‚der stoische Logos erst zur bloßen D. Gottes u. zum Mittler zwischen diesem u. dem sinnlichen Kosmos werden mußte, wenn er in Philos Weltbild Platz finden sollte' (Pohlenz aO. 479). Wie laut Sap. die Weisheit Gottes D. verkörpert, so ist Philos Logos als ἡνίοχος τῶν δυνάμεων der Mittler für Gott (als ἀνωτάτω καὶ μεγίστη δύναμις). Wie bei Platon (Tim. 41a/c) der Schöpfer des Alls seinen Helfern

zuruft, sie sollten die sterblichen Wesen schaffen μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν, so sagt Philon: διαλέγεται . . . ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσι, αἷς τὸ θνητὸν ἡμῶν τῆς ψυχῆς μέρος ἔδωκε διαπλάττειν (fug. 69). Weil diese δυνάμεις so bequem zu verwenden sind, hat Philon ihnen folgende Ausdeutung gegeben: a) sie entsprechen den Ideen, b) den Engeln, die Gottes Willen vollstrecken, c) den strafenden Kräften Gottes, die er gelegentlich mit dem echt griechischen Ausdruck ἡ πάρεδρος τῷ θεῷ δίκη benennt. Unter diesen Kräften ragen zwei besonders hervor: die δύναμις ποιητική u. βασιλική. Nach der ersten heißt Gott ὁ θεός, nach der zweiten ὁ κύριος. Philo hat somit die Kräftelehre des Poseidonios, die Weisheits- u. Logosspekulation u. die aus der LXX ablesbare Unterscheidung der beiden Gottesbezeichnungen benutzt, um in das AT ein dynamistisches System einzubauen. Wenn der δύναμις ποιητική eine δύναμις νομοθετική untergeordnet wird, die sich als δύναμις κολαστήριος oder σωτήριος, εὐεργέτις auswirken kann, so steht doch über ihrer strafenden Wirkung die Absicht eines gütigen Gottes, der auch durch die δύναμις κολαστήριος den Heilskräften zum Siege verhelfen will (vgl. Grundmann, Begr. 36ff). Wie in der Sap. Sal. ist Gott in dieser Gedankenlinie der Gott der Güte (Philo kennt auch eine andere, wonach Gott das unwandelbare, über Raum u. Zeit erhabene, zum Leiden unfähige Sein ist: Deus immut. 31, 32; conf. 136; post. Cain. 5ff). Somit bekommt Philos Gottesanschauung von daher einen ethischen Zug, obwohl er sonst solche, die Spekulation über das ὄν abschwächende Aussagen des AT auf pädagogische Rücksichten gegenüber dem Fassungsvermögen der Leser zurückführen kann. Ebenso schwankend ist Philon in eigener Beurteilung seiner Erkenntnisse, wenn er sie einmal als Frucht einer selbsterarbeiteten Ansicht darstellt (Pohlenz aO. 442), in Cher. 27 dagegen die Einsicht in das logische Verhältnis der göttlichen δυνάμεις (deren weitere Unterteilung samt ihrem Verhältnis zum Logos-Kosmos hier nicht vorgeführt werden soll) als Erkenntnis seiner gottergriffenen Seele bezeichnet. Wo ist die Grenze zwischen jenem κατὰ Μωυσῆν φιλοσοφεῖν u. dieser ἔκστασις? Gehörte deshalb (Pohlenz aO. 480) in der Welt des Hellenismus die Zukunft Jesus von Nazareth, weil Philon die Tragik des Kompromißlers erfuhr, der zwischen zwei verschiedenen Weltanschauungen äußerlich zu vermitteln sucht? Das ‚System' Philons war doch wohl zu kompliziert, um die Anhänger der Volksgötter zu gewinnen. Siegt aber die Sache Jesu auf die Länge der Zeit, ohne dieser Welt des Hellenismus ihren Tribut zu zahlen? Das wird der nächste Abschnitt lehren.

B. Christlich. I. Begriffsinhalt. Daß die Kraft Gottes sich im Kommen seiner Herrschaft offenbaren werde in Gestalt eines Kraftträgers, der als Überwinder satanischer, widergöttlicher Kräfte wirken wird, ist nach urchristlicher Tradition bereits Ansicht des Täufers Johannes, wenn er auf den ἰσχυρότερος ὀπίσω μου (Mc. 1, 7; Mt. 3, 11; Lc. 3, 16) verweist. Nach Lc. 1, 17 erfüllt sich in des Täufers Wirken Mal. 3, 1. 23 (bzw. 4, 4). Er ist der mit πνεῦμα u. δύναμις des Elias ausgestattete Vorläufer des Messias. Da auch die Vorstellungen vom Messias nicht ohne Worte des AT gebildet sein dürften, wird man an Mich. 3, 8; Ps. 17, 33. 40; 109, 2f nach LXX erinnern dürfen. Hier begegnet uns die D., die Gott dem wahren Propheten verleiht, so daß es heißen kann: μετά σου ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου (Ps. 109, 3). Man lese dazu in Ps. 17, 23ff die Bitte um einen Davidsohn als König mit dem bezeichnenden Wunsch: ὑπόρωσον αὐτὸν ἰσχὺν τοῦ θραῦσαι ἄρχοντας ἀδίκους (vgl. dazu noch, was Joseph. ant. 8, 408 von Micha ben Jimla schreibt: ἀληθὴς καὶ τοῦ θείου πνεύματος ἔχει τὴν δύναμιν). Die ‚Seher von Gesichten' u. Wahrsager werden ja scheitern, weil ihnen die ἰσχὺς ἐν πνεύματι Κυρίου καὶ κρίματος καὶ δυναστείας fehlt, um Israel seine Verfehlungen aufzudecken (Mich. 3, 7f). Gehört zur Ankündigung der kommenden Gottesherrschaft die vorbereitende Bußpredigt, so bedarf es dazu der Eliaskraft u. des Eliasgeistes, um dem Messias den Weg zu bereiten (nach Mal. 4, 4). Mt. 11, 14 wie 17, 10 erweisen den Zusammenhang zwischen Jesus u. Johannes (gleich Elias) ebenso wie das von den Umstehenden mißdeutete Gebetswort am Kreuz (Mt. 27, 46/9) eine im Volk verbreitete Eliaserwartung bezeugen soll. Andrerseits sind der Täufer u. Jesus offenbar so verwandt in ihrem Auftreten, daß ihr synkretistischen Vorstellungen zuneigender Landesherr durch seine Umgebung auf den Gedanken gebracht werden kann, daß Jesus der auferstandene Johannes sei καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ

(Mc. 6, 14). Daß daneben an Elias erinnert wird (6, 15), ist natürlich kein Zufall. Auch Mose ist für Lukas δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις αὐτοῦ (= τοῦ θεοῦ; Act. 7, 22). Von Jesus sagen die Emausjünger dasselbe (Lc. 24, 19). Man kann also eine ‚prophetische' Linie im Zusammenhang mit einer substantiell vorgestellten Geist- u. Kraftauffassung gerade bei Lukas beobachten; denn Geist u. Kraft gehören zusammen, Gott hat Jesus mit beiden ‚gesalbt' (Act. 10, 38). Lc. 4, 14 u. 36 zeigen Jesus als den Kraftträger, ohne daß man Lc. 1, 35 damit verbinden muß; denn diese Perikope hat zwar im Gesamtgefüge des lukanischen Doppelwerkes ihren festen Platz u. zeigt Jesus gegenüber Johannes dem Täufer (vgl. Lc. 1, 17 mit 1, 35) als den ἰσχυρότερος schon vom Augenblick seiner Menschwerdung an, aber daneben findet sich doch die Tradition von Act. 4, 27; 3, 26; 10, 38, die den Moment der Menschwerdung nicht mit der ‚Geistsalbung' verquickt (vgl. bei Paulus Rom. 1, 4 u. 8, 11; hier gehören Kraft u. Geist in den Zusammenhang mit der ἀνάστασις). Man wird hier eher an Ausrüstung des Propheten im Sinne der oben zitierten Stellen aus dem AT denken. Geist u. Kraft sind denn auch die Voraussetzung für das Wirken der Apostel (Act. 1, 8), die ohne solche ‚Kraft aus der Höhe' zu ihrem Amt nicht qualifiziert sind (vgl. Lc. 5, 17; 6, 19; 8, 46 mit Act. 8, 13/7; 19, 11). Gerade die letzte Stelle führt die Kraftvorstellung (wie Lc. 6, 19 u. 8, 46 gegen 5, 17) an den Rand der Magie, sicher eine Folge dieses substanziellen Denkens. Nicht nur der Wundertäter ist mit Kraft erfüllt, sie geht auch in seine Kleidung über u. kann durch Berührung übertragen werden. Indessen lehrt die Geschichte von Simon Magus (Act. 8, 9ff, bes. v. 10. 13. 19), wie etwa das Beispiel des Pachrates aus Heliopolis (PGM IV, 2445ff: ἐνδεικνύμενος τὴν δύναμιν τῆς θείας αὐτοῦ μαγείας vor Hadrian), daß die Verleihung dieser Kraft nicht im Ermessen des Magiers liegt, sondern von Gott abhängt u. Glauben fordert, wie Lc. 8, 48 abschließend gesagt wird. Das Wunder funktioniert aber nicht ohne den Glauben an den Wundertäter u. kann auch von ihm nicht nach Belieben oder gar für Geld verrichtet werden (vgl. Mc. 6, 2). Jesu D. ist selbst Gabe Gottes, des Gottes, den er (Mt. 26, 64; Mc. 14, 62; Lc. 22, 69) selbst umschreibend D. nennt u. dessen entscheidender Machterweis (Mt. 22, 29) die Auferweckung der Toten ist. Indem aber die Apostel in jeder Missionspredigt die Auferweckung Jesu bezeugen (Act. 2, 22ff; 3, 15; 13, 33ff u. a.), erweisen sie damit den Glauben Jesu als richtig u. Paulus (1 Cor. 15, 34) muß jeden Zweifel daran als ἀγνωσία θεοῦ bezeichnen.

II. Jesus bei Synoptikern u. Paulus. Was Jesus über jeden Propheten der Vorzeit heraushebt, ist die durch seine Auferweckung u. Erhöhung als Machttat Gottes erwiesene Sohneswürde, wie Paulus in Rom. 1, 4 kurz u. treffend formuliert; er hebt damit den entscheidenden Punkt jeder Missionspredigt hervor, ohne auf Lc. 1, 35 irgendwie einzugehen. Wie stark aber dieser Erweis der δύναμις den Gläubigen mit seinem Herrn zu gleichem Schicksal fest verbindet, dafür sind Stellen wie 1 Cor. 6, 14; 2 Cor. 13, 4; Phil. 3, 10 ein schlagender Beweis. Am Herrn Christus wie an seinem Gläubigen wirkt die gleiche todüberwindende D. Gottes. Etwas wortreicher sagt das ein Paulusschüler in Eph. 1, 19ff, zugleich mit kosmischem Aspekt! Der Taufprediger von 1 Petr. 1, 5 weist auf das uns aufbehaltene Heil hin ἐν δυνάμει θεοῦ. Es ist daher ganz ‚natürlich', daß dieser lebenschaffende Gott auch bei Sara (Hebr. 11, 11) am Werke ist, der uns in Christus einen ewigen Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks schickt: οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου (Hebr. 7, 16). Wenn also spätjüdische Theologie (siehe oben) in der Tora Kraft Gottes sieht, so muß apostolische Verkündigung Christus an deren Stelle setzen. Er ist Gottes σοφία καὶ δύναμις (1 Cor. 1, 24f), die Juden wie Heiden am Ärgernis des Kreuzes klargemacht werden muß, so daß auch das Wort vom Kreuze sich für alle, die es annehmen (u. damit zu den Geretteten zu zählen sind), als δύναμις θεοῦ erweist (1 Cor. 1, 18). u. zw. im Akt des κηρύσσειν Χριστὸν ἐσταυρωμένον. So ist der Auferstandene Ziel u. Ende des Gesetzes (Rom. 10, 4), bedeutet Glaube an ihn ‚Rettung', d. h. Befreiung aus dieser todverfallenen Welt (Rom. 10, 9; 1 Thess. 1, 10; 5, 9f). Diese Verkündigung, im Glauben ergriffen u. in anderen Glauben wirkend (cf. 1 Cor. 15, 11), ist in ihrer Wirkung auf die Welt selbst δύναμις θεοῦ (Rom. 1, 16; vgl. Eph. 3, 7. 20; 1 Cor. 15, 10; 2 Cor. 12, 9f; es sind Stellen, in denen der von G. P. Wetter, Charis [1913] 46ff behandelte Zusammenhang zwischen δύναμις

u. χάρις deutlich wird). Neben die jüd. Formel Tora = Kraft ist also die christliche zu setzen: Evangelium = Kraft, u. eine reine Antithese wird dadurch vermieden werden, daß man in der Tora Hinweise auf das Evangelium, dessen Offenbarer u. Kraftträger Jesus Christus ist, findet, so daß das Gesetz deshalb sein ‚Ende' findet, weil es in Christus sein ‚Ziel' erreicht hat. Diese Verkündigung der Apostel ist genau so wie die ihres Herrn von Wundern (δυνάμεις) begleitet, wie wir oben sahen. Aber es ist dennoch Unglaube möglich (Mt. 11, 20) u. es ist möglich, daß solche δυνάμεις von Leuten ‚im Namen Jesu' verrichtet werden, die der Herr in der entscheidenden Stunde, wo er die endgültige Aufnahme in das Reich Gottes vollzieht, abweisen muß (Mt. 7, 22). Zwar ist sich Paulus der Echtheit seiner Krafttaten bewußt (2 Cor. 12, 9/12), er gibt auch zu, daß schlichte Gemeindeglieder ihrer fähig sein können (1 Cor. 12, 10. 28), weil sie unter die Geistesgaben zu rechnen sind. Ja, Paulus kann betonen, daß sein Evangelium nicht *ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πληροφορίᾳ πολλῇ* in Erscheinung trat (1 Thess. 1, 5). Er wird in Korinth den λόγος der Aufgeblasenen prüfen auf die darin oder dahinter steckende D. (1 Cor. 4, 19). Bloße Wortemacherei ist kein Zeichen von Geist, Kraft u. sicherer Überzeugung, auf welche es bei der Verkündigung als mitwirkenden Faktoren unbedingt ankommt, weil sich sonst das Evangelium nicht als D. ausweist u. auswirkt. Es ist kein Zufall, daß in der ‚Empfehlungsliste' für einen Apostel unter den von ihm zu erwartenden Qualitäten die ‚große Geduld' am Anfang u. ‚die Kraft Gottes' als Gipfel am Schluß steht (2 Cor. 6, 4/6); denn es ist ja eine wiederholt ausgesprochene Erkenntnis des Paulus, daß seine Stärke allein Gottes Gabe ist, weil sie in seltsamer Weise zu seines Leibes Schwäche kontrastiert (2 Cor. 4, 7; 12, 7b/10). Es ist Gottes Wille u. damit ein Gesetz seines Lebens, daß Kraft in Schwachheit zur Vollendung kommt u. damit jeglicher Dünkel ausgeschaltet wird. Diese Kraft Gottes (2 Cor. 6, 6; 12, 9) ist ebenso Kraft Christi (2 Cor. 12, 9c); wie beim Pneuma kann auch bei der D. der Genetivus auctoris wechseln. Paulus hat die Gewißheit, daß der ihn quälende Satansengel nach Gottes Willen tätig an ihm ist. In sich selbst, an seiner Person erfährt er den Machtkampf zwischen Gott u. seinen Widersachern, überzeugt, daß durch diesen Widerstreit Gottes D. um so klarer zum Durchbruch kommt. ‚Wenn ich schwach bin, bin ich stark.' Paulus rechtfertigt sich so gegenüber unfreundlichen Gegnern, die an seinem gehemmten Auftreten Anstoß genommen haben. Es besteht ein tiefer Zusammenhang zwischen Kraft u. Gnade Gottes, wie man aus 1 Cor. 15, 9/11, einem ähnlichen persönlichen Bekenntnis des Apostels, sehen kann. Er verwahrt sich aber ebenso dagegen, als ein ‚Weisheitslehrer', dessen Kraft in der Gabe der Überredung besteht, mißverstanden zu werden (2 Cor. 2, 1/5), weil der Glaube der Hörer nicht sein Werk, sondern Erweis der D. Gottes ist. So ist Paulus bemüht, diesen Schatz ständig als tönernes Gefäß zu bewahren; denn er ist ja überschwengliche D. Gottes u. nicht Produkt eigener Weisheit. Aber das alles bedeutet keine Sicherheit für die Beurteilung. Auch der Widersacher Gottes u. Christi ist solcher Taten fähig, mit denen Gott bestimmte Absichten verfolgt. Jahwe weiß da, wo er seinen Jüngern darüber Verfügungsgewalt u. Vollmacht gibt (Lc. 10, 19), von der D. *τοῦ ἐχθροῦ*. Er weiß, daß er mit Gottes Geist Dämonen austreibt, u. damit ist die Herrschaft Gottes bereits da (Mt. 12, 28), aber er weiß auch, daß solche Krafttat nach einiger Zeit ins Gegenteil umschlagen kann (Mt. 12, 43/5; Lc. 11, 24/6). Die δυνάμεις Jesu wie seiner Apostel bedeuten noch keinen endgültigen Sieg. Er ist erst errungen mit Erschütterung aller *δυνάμεις τῶν οὐρανῶν*, welche seiner Erscheinung auf den Wolken des Himmels *μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς* voraufgehen muß (Mt. 24, 29f). Gottes Herrschermacht ist erst Allmacht in vollem Sinne, wenn Christus jede *ἀρχή, ἐξουσία* u. *δύναμις* außer Kraft gesetzt hat (1 Cor. 15, 24). Dann kann erst unser *σῶμα τῆς ταπεινώσεως* in das *σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ* verwandelt u. damit unser Heil vollendet werden (Phil. 3, 21), muß ihm doch die Besiegung des ‚letzten Feindes', d. h. des Todes unmittelbar vorausgehen (1 Cor. 15, 26), nachdem alle anderen gottwidrigen Mächte vorher niedergekämpft worden sind. Der Begriff der D. behält aber seinen schon im AT erwiesenen, geschichtlichen u. endzeitlichen Charakter zugleich, hier nur konzentriert auf das Wirken des Messias-Menschensohnes Jesus von Nazareth. Dabei ist anzumerken, daß nicht nur D. u. Pneuma, sondern D. u. Doxa zusammengehören (vgl.

Rom. 6, 4 mit 8, 11 u. 1 Cor. 6, 14; 2 Cor. 13, 4). Wie aber die Einwohnung des Christus in den Herzen der Gläubigen zu denken ist durch die Verbindung von δόξα, δύναμις u. πνεῦμα, ersieht man aus Eph. 3, 16. Die entscheidende Offenbarung der D. ist gegenüber aller geschichtlichen Entwicklung transzendierend endzeitlich, ganz gleich, wann dieses Ende der Zeit erwartet wird. Das erhellt aus der verschiedentlich verwendeten Formel ἐν δυνάμει (Mc. 9, 1; 1 Cor. 15, 43; vgl. Rom. 1, 4; 2 Thess. 1, 11). Geht der Machtkampf zwischen Gott (Christus) u. dem Satan ständig in dieser Zeit vor sich, so muß er am Ende der Zeit zur letzten Entladung kommen (2 Thess. 2, 9/12; vgl. 1 Cor. 15, 24), um mit dem Sieg Christi zu enden. Christi verkündete Herrschaft Gottes ist aber in diesem Aion, der vergeht, immer im Anbruch. Sind Jesu δυνάμεις Zeichen dafür, daß ‚diese seine D. nichts anderes ist als die D. des Reiches selber u. das Reich selber als D.' (R. Otto, Reich Gottes u. Menschensohn² [1940] 57f. 75f), so ist es doch, endzeitlich gesehen, ‚vorwirkende D.' Wenn man Jesus u. Paulus wegen ihrer δυνάμεις religionsgeschichtlich unter die θεῖοι ἄνθρωποι rechnen müßte, weil sie ‚als Dynamisträger den θεῖοι ἄνθρωποι des Synkretismus verwandte Erscheinungen sind' (H. Windisch, Paulus u. Christus [1934] 191ff; dazu Quispel 119ff), so werden sie sich gerade durch ihre eschatologisch orientierte Dynamisauffassung von solchen Gestalten des Synkretismus unterscheiden.

III. Joh.-Ev. u. Apokal. Es scheint so, als ob der vierte Evangelist außerhalb dieser Reihe stünde, hat er doch das Wort D. überhaupt nicht verwendet, wohl aber Doxa. Er gebraucht statt dessen das Verbum δύναμαι, um durch ein zugefügtes Tätigkeitswort jene ‚Zeichen' zu charakterisieren, welche die Synoptiker δυνάμεις nennen (Joh. 3, 2). Das geschieht in Selbstaussagen Jesu einmal negativ (5, 19. 30), um die absolute Bindung an den Vater zu zeigen, positiv aber so, daß an die Stelle von δύναμις der Begriff ἐξουσία tritt (5, 27; 10, 18; 17, 2; 19, 11). Er kennzeichnet den Vater als letzten Urheber alles Heilsgeschehens, das der Sohn in vollem Gehorsam u. in voller Einmütigkeit mit dem Vater vollzieht (10, 27/30; 10, 34ff; 12, 49f). Ein entsprechendes Abhängigkeitsverhältnis besteht zwischen Jesus u. seinen Jüngern (15, 5). Wir haben also eine auf letzter Willenseinheit beruhende Vollmacht, die nach 10, 17f sich sogar auf die Auferstehung erstreckt. Gegen diese Vollmacht treten Geist u. Kraft als Kennzeichen göttlichen Waltens zurück (entsprechend erfolgt Umdeutung der Taufe Jesu in ein Zeichen für den Täufer: 1, 32/4). Jesus handelt aus Willenseinheit mit dem Vater, nicht als jeweilig vom Geist Getriebener (wie Lc. 4, 14), sondern als Wissender (13, 1). – Dafür tritt das vermißte eschatologische Element in der Apc. desto kräftiger in Erscheinung. Was Paulus 1 Cor. 15, 24 andeutet, wird hier schrittweise entfaltet als ein dramatisches Niederringen des Satans u. seiner mit ihm verbündeten Mächte. Was die himmlischen Wesen in 4, 11 Gott lobpreisend wünschen u. in 5, 11 dem Lamm zusprechen, was die Überwinder ihrem Gott zuerkennen (7, 12) als ihm gebührend, das wird Wirklichkeit mit dem Sieg über den Drachen (12, 10): ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, man beachte: δύναμις für Gott, ἐξουσία für Christus; vgl. 11, 7 u. 19, 1: die D. kommt Gott zu. Auch die gottwidrige Seite verfügt in Einheitlichkeit über große Macht (13, 2 u. 17, 13), auch hier steht die δύναμις vor der ἐξουσία, weil sie wohl ihre Voraussetzung ist (über das Verhältnis von δύναμις zu ἐξουσία im NT siehe L. Bielers Arbeit unter gleichem Titel = WSt 55 [1937] 182ff in seiner Auseinandersetzung mit R. Hanslicks Ausführungen über Christus u. die hellenistischen Gottesmänner: Theologie d. Zeit 4 [1936] 203ff; wo Hanslick 212 δύναμις u. ἐξουσία, die bei hellenistischen Gottesmännern keine nennenswerte Rolle spielen, als ‚so recht die zur Christusgestalt gehörigen Termini' bezeichnet, während Bieler D. als prämagischen u. präreligiösen Kraftbegriff verstehen will, der ebenso gut in antiker θεῖος-Literatur wie in Zauberpayri oder in den Evangelien stehen kann, während ἐξουσία aus der Rechtssphäre stamme u. ‚Macht über die Dämonen' bezeichne). Faßt man die Apoc. als Ergänzung zum 4. Evangelium, so bleibt auch hier die echte Spannung der eschatologischen Erwartung. Gott wird die Macht ergreifen, die ihm allein gebührt, weil er sie ergriffen hat u. ständig weiter ergreift (vgl. Mt. 24, 29; 1 Cor. 15, 24 mit Rom. 8, 38; Eph. 1, 20f u. 1 Petr. 3, 22). Was im Himmel schon ‚ist', das wird auf der Erde schrittweise Wirklichkeit.

IV. Zusammenfassung. Gottes D. ist also auch im NT kein aus reflektierender Weltbetrachtung erschlossenes Prinzip, sondern ein aus Geschichte u. Heilsgeschichte im Glauben erfaßbares u. erfahrbares Wirken. Der hier verwendete Begriff der D. mit all seinen Querverbindungen zeigt uns, daß die urchristliche Verkündigung nicht spekulativontisch, auch nicht kontemplativ-mystisch, sondern apokalyptisch-dynamisch orientiert ist; denn der Gott, dessen Herrschaft das AT wie das NT bezeugen, ist kein absolutes Sein u. kein absoluter Geist, sondern ein hl. Wille, der sich durchsetzt gegenüber der Welt, weil er dazu die Macht hat. Diese D. ist im AT theozentrisch, im NT mehr christozentrisch orientiert. AT u. NT gehören (samt der apokalyptischen Literatur) hier im Grundansatz gegen Philon u. die hellenistische Gnosis zusammen. Gott erweist in Christus seine Weisheit u. Kraft. Christus gehört mit δύναμις, πνεῦμα u. δόξα zusammen. Diese Auffassung scheint mir richtig zu sein, selbst wenn im NT ‚gnostische Motive‘ vorhanden sind u. die Gnosis ‚eine Parallel- u. Kongruenzerscheinung zur christlichen Religion‘ sehr früh gewesen ist (Bultmann 108). Daß mit dem Erlöschen der eschatologischen Erwartung fremde Elemente in die christl. Weltauffassung eindringen, so daß dem Philonischen κατὰ Μωυσῆν φιλοσοφεῖν ein christliches κατὰ Πλάτωνα zur Seite tritt, ist zu bekannt u. ein Origenes u. Clemens Alexandrinus sind des Zeugen. Was hat das für den D.-Begriff zu bedeuten? Eine Antwort darauf soll zum Schluß eine kirchengeschichtliche Skizze bieten, die allerdings schon bei den Schriften des NT beginnen muß anhand bisher noch nicht besprochener Stellen.

V. Weitere Entwicklung. a. Übriges NT. Wenn auch der Verfasser von 2 Petr. den Zweifel an der Enderwartung zu bekämpfen sucht (3) u. für die nach christlicher Ethik Lebenden den Zugang in das Reich Christi in Aussicht stellt (1, 11), d. h. also, der Versuch gemacht wird, urchristliche Gedanken u. Hoffnungen gegen eine Irrlehre (Anfänge der Gnosis, die dann Ignatius, Iustin, Irenaeus, vor allem Hippolyt u. Clemens Alexandrinus zu umfangreichen Darlegungen veranlassen) zu sichern u. zu erhalten, so zeigen schon die Verse 1, 3ff mit ihren Begriffen der θεία δύναμις u. θεία φύσις so viel Anlehnung an hellenistische Frömmigkeit (vgl. die Parallelen aus Platon, Philon u. Mysterientexten bei H. Windisch zSt.), daß man da von einer Erwartung, wie sie etwa 1 Thess. 1, 10 oder 1 Cor. 1, 7f als lebendigen Glauben ausspricht, nicht mehr reden kann. Die θεία δύναμις machte die Gläubigen durch die ἐπίγνωσις Christi zu κοινωνοὶ θείας φύσεως. Schon der Gebrauch von θεῖος ist im ganzen NT nicht üblich, da Paulus u. Jacobus den Begriff φύσις ohne jeden Zusatz als Bezeichnung natürlichen Daseins gebrauchen. Macht Christus uns zu Teilhabern an göttlicher Physis, so ist das deshalb möglich, weil seine Verklärung auf dem Berge in Verbindung mit Gottes deutendem Zuspruch den Augenzeugen, zu denen Petrus gehörte, Christi δύναμις καὶ παρουσία enthüllte. Nicht seine ἀνάστασις, der einst sein Kommen ἐν δυνάμει folgen wird, offenbarte seine δύναμις, sondern jene Verklärung, welche von der μεγαλοπρεπὴς δόξα Gottes ausging u. ihm δόξα u. τιμή verlieh. Damit wurde den Augenzeugen seine θεία δύναμις offenbar, die somit kein ‚Mythos‘ ist (1, 16). Weder die Geburtslegende (Lc. 1, 35), noch das Zeugnis seiner Auferstehung sind wichtig, es geht um einen sonst wenig beachteten Vorgang, der die Christen zu Eingeweihten in das Geheimnis der θεία φύσις Christi macht, damit aber zugleich zu Teilhabern als ἐπόπται! Das ist die Sprache der Mysterienkulte. Damit ist aber die Frage der Herkunft aus Gottes D., wie Lc. 1, 35 sie löst, nicht beiseite geschoben, um sich etwa nun mit einer zeitlosen Spekulation über Jesu θεία φύσις zufrieden zu geben, wozu 2 Petr. 1, 16 anregen könnte. Die weitere Entwicklung lief anders, teils in Anknüpfung an Lc. 1, 35, teils in Parallele zu Joh. 1. Die Auseinandersetzung mit Juden u. Griechen, die seit Paulus unentwegt weiterging, forderte vermehrte Begründung von 1 Cor. 1, 24, obwohl daneben die Überzeugungskraft der Bekehrten fast wichtiger war als die Argumente der Apologeten.

b. Ignatius u. Diognetbrief. Auch im 2. u. 3. Jh. weiß die Gemeinde noch von Gottes D. im Gemeindeleben zu reden, ist sie doch keine private Sache, sondern verbindend u. die Gemeinde erhaltend. Davon zeugen zahlreiche Bemerkungen des Ignatius (Eph. 11, 2; 14, 2; Rom. 3, 2; Smyrn. 13, 1). Das Aufkommen des Episkopats wird mit dem D.-Gedanken zwecks Festigung der Gemeinde verbunden (Magn. 3, 1), wenn die Ehrfurcht vor dem jungen Bischof letztlich in der D. Gottes ge-

gründet ist, der der Bischof aller ist, oder wenn die Milde eines Bischofs seine D. ist, so daß ihn auch die Gottlosen achten (Trall. 3, 1f). – Der Verfasser des Briefes an Diognet weiß aus dem Verhalten der Märtyrer, daß es nicht Menschenleistung ist: ταῦτα δυνάμίς ἐστι θεοῦ · ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα (7, 9). Umgekehrt aber legt Clemens seinen Lesern dar, daß Lots Weib als ‚Salzsäule bis auf den heutigen Tag' als ein warnendes Zeichen aufgerichtet wurde für alle διστάζοντες περὶ τῆς θεοῦ δυνάμεως (1 Clem. 11, 2). Diognet weiß von dem Einwand, warum denn der Erlöser so spät in die Welt gekommen sei, u. beantwortet ihn dahin; Gottes Langmut mußte die Menschen überführen, daß sie auf Grund eigener Werke des Lebens unwürdig seien, damit sie durch Gottes Macht fähig würden, in sein Reich einzugehen (9, 1). Als der auch hier (wie Gal. 4, 4) von Gott gesetzte rechte Zeitpunkt kam, da offenbarte er seine χρηστότης u. δύναμις (sie ist ὑπερβάλλουσα φιλανθρωπία καὶ ἀγάπη) dadurch, daß er den eigenen Sohn als Lösegeld gab, zeigte, daß unser σωτήρ Macht habe, das Ohnmächtige zu retten, um uns zum Glauben an seine Güte zu bringen u. dazu ihn für unseren Ernährer, Vater, Lehrer, Ratgeber, Arzt, Geist, Licht, Ehre, Ruhm, Kraft (ἰσχύς) u. Leben anzusehen. So wird diese Antwort ein Lobpreis der D. Gottes, die Gott durch so viele Fähigkeiten u. Eigenschaften in unserem Leben offenbart (vgl. Tit. 3, 4 zum Gott der φιλανθρωπία).

c. Justinus, Tatian, Athenagoras. Im übrigen ist die Erinnerung an die erste Mission der Apostel in der Mitte des 2. Jh. lebendig, wenn Justin (dial. 9, 1) sich auf die Apostel als Männer beruft, die voll des göttlichen Geistes waren (πνεύματος θείου nicht θεοῦ!) u. von δύναμις u. χάρις strotzten, wie denn der von Jeremia geweissagte Neue Bund von mitfolgender D. begleitet war (11, 4). Damals wie heute erbeben die Dämonen vor dem Namen Jesu u. unterwerfen sich ihm, ein Beweis, welch große D. ihm der Vater gab (30, 3). Wie groß wird sie erst sein bei seiner Wiederkunft (31, 1)! Justin hält also hier die eschatologische Linie durchaus fest. Gelegentlich kann er die 12 Glöckchen am Gewand des Hohenpriesters als Hinweis auf die 12 Apostel deuten, die von der D. des ewigen Hohenpriesters (Christus) abhängig sind (dial. 42, 1). Wir werden, wenn hier von Ewigkeit die Rede ist, entsprechende Vorstellungen von der Präexistenz Christi erwarten, die wir hier so weit heranziehen, als sie mit der D. zusammenhängen. Christi Rede ist kurz u. treffend, ein Unterschied zur Redeweise der Sophisten, weil sein Wort Kraft Gottes war (ap. 14, 5). Christus der Logos ist Gottes πρωτότοκος u. δύναμις (23, 2), ἡ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων (32, 10), διὰ δυνάμεως θεοῦ ἀπεκυήθη (32, 14; vgl. 33, 4. 6; 46, 5). Losgelöst von dieser noch erkennbaren Basis aus Lc. 1, 35 kann Christus der Logos mit Sokrates in Beziehung gesetzt werden, der ihn schon teilweise erkannt hat (λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὤν). Wenn trotzdem die Philosophen sich ihm (Christus) versagten, während schlichte Handwerker u. Laien tapfer für Christi Sache starben, so liegt der Grund für diese Tatsache darin: ἐπειδὴ δύναμίς ἐστι τοῦ ἀρρήτου πατρὸς καὶ οὐχὶ ἀνθρωπείου λόγου κατασκευή (ap. 10, 8). Mit anderen Worten: wie den israelitischen Schriftgelehrten (s. Tryphon) der Zugang zu den prophetischen Weissagungen u. den typologisch erweisbaren Vorstufen des Wirkens des Logos durch ihre Art der Schriftdeutung versperrt war, so fanden die heidn. Philosophen durch ihre ‚menschliche' Logosspekulation den Zugang zur δύναμις τοῦ ἀρρήτου πατρός nicht. Wie Iustin sie hat, wenn er Ps. 109, 1/3 (LXX) auf Christus bezieht (ap. 45, 1/6), aber ebenso Platon mit seiner Spekulation vom X in Tim. 36b/c mit Num. 21, 8f verbindet u. bei Platon Entlehnung aus Moses vermutet (ap. 60) oder, philonischer Logosauffassung folgend, entdeckt, daß Mose am Dornbusch gewaltige Kraft (δύναμιν ἰσχυράν) empfing παρὰ τοῦ λαλήσαντος ἐν ἰδέᾳ πυρὸς Χριστοῦ (ap. 62, 4). Wie der Jesus der Urgemeinde in vorwirkender D. als Kraftträger der kommenden Gottesherrschaft wirkt, so ist Christus der Logos vor seiner Menschwerdung bei Mose sowohl wie bei Sokrates als D. wirksam, ist er doch ὁ ἐν παντὶ ὤν. Wer so weiterforscht, der findet in der ‚Herrschaft auf seinen Schultern' (Jes. 9, 6) ein μηνυτικὸν τῆς δυνάμεως τοῦ σταυροῦ (ap. 35, 2), wie er das Jesuswort Mc. 10, 27 u. Parallelen gegen die Lehre der Stoiker verwenden kann mit der Bemerkung: ‚denn wie von einer Gottes würdigen Macht (δύναμις) jene reden können, die sagen, alles kehre dahin zurück, woher es gekommen ist u. darüber hinaus vermöge nicht einmal die Gottheit etwas weiteres, wissen wir nicht zu sagen'

(ap. 19, 5). Auch gegen Tryphons jüd. Messiasauffassung, wonach der Messias ohne Kenntnis von der Bedeutung seiner Würde u. ohne D. lebe, bis Elias kommt, ihn salbt u. der Welt vorstellt (dial. 8, 4), setzt Justin die seinige, wenn er mit seinem natürlich-richtigen Verständnis des AT betont, er folge nicht eitlen Mythen, sondern glaube Männern, die des göttlichen Geistes voll waren u. von Kraft u. Gnade strotzten (dial. 9, 1). So ist das Kreuz Christi kein Skandalon, wenn man den Satz Ex. 17, 16 auf den gekreuzigten Christus bezieht; denn jene κρυφία δύναμις, mit der Gott Amalek bekämpfte, wurde zuteil dem gekreuzigten Christus, vor dem die Dämonen u. alle ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι τῆς γῆς schaudern (dial. 49, 8). Stellt aber Tryphon die Forderung, Justin möge beweisen, daß es neben dem Weltschöpfer noch einen Gott gebe u. dieser aus der Jungfrau geboren sei (50, 1), so führt Justin diesen Beweis wieder nicht ohne exegetische Umwege, die hier darzulegen zu weit führen würde (um zu erhärten, daß Christus nicht von Menschenblut abstammt, sondern ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως wie das Blut des Weinstocks: 54, 1f). Der ganze Reichtum exegetischen Tiefsinns wird offenbar, wenn man erkennt: ὅτι ἀρχὴν πρὸ πάντων κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ αὐτοῦ λογικήν, welche vom Hl. Geist bald δόξα κυρίου, bald υἱός, σοφία, ἄγγελος, θεός, κύριος, λόγος, ja sogar (Ios. 5, 14) ἀρχιστρατηγός heißt. Wo immer u. in welcher für Menschen ertragbaren Gestalt sich Gott zeigt, es steckt dahinter dieselbe δύναμις λογική, d. h. wohl logoshafte, dem Logos eignende (nicht ‚vernünftige', wie übersetzt wird) Kraft. Er ging vor allen Geschöpfen hervor ἀπὸ τοῦ πατρὸς δυνάμει αὐτοῦ καὶ βουλῇ (100 4; dort weitere Namen, die er bei den Propheten hat), er, der Eingeborene, ‚weil er dem Vater des Alls ein solcher war, in besonderer Weise aus ihm als Logos u. Kraft (δύναμις) erzeugt u. später durch eine Jungfrau Mensch geworden' (105, 1). Diese Jungfrau mit ihrem demütigen Gehorsam steht im Gegensatz zu Eva, die der Schlange erlag (100, 5; vgl. 84 zum Wunder der Jungfrauengeburt, das in Beziehung gesetzt wird zur Erschaffung Evas aus einer Rippe Adams). Gilt aber von ihm γεννηθεὶς δύναμιν τὴν αὐτοῦ ἔσχε (88, 2), so ist klar, daß der Geist in Gestalt der Taube bei der Taufe Jesu bloß um der Menschen willen erschien (88, 8). Man muß die Etymologie des Namens Satanas (von Sata = Abtrünniger u. nas = Schlange 103, 6), wie des Namens Israel (isra = siegender Mann, el = Kraft, also Mann, der die Kraft besiegt, u. zw. einmal den Jacob, dann den Satan in der Versuchungsgeschichte) nicht bloß als etymologische Wunderlichkeit verstehen, sondern bedenken, daß Justin unter D. auch den Begriff ‚Sinn', ‚Bedeutung' begreift, daß er den Juden vorwirft, sie drängen nicht zur δύναμις τῶν εἰρημένων vor (112, 1), d. h. zum Kern oder der Bedeutung des im AT Gesagten, es bleibe beim ψιλῶς ἀκούειν, d. h. einem bloßen einfachen, aber unfruchtbaren Hören. Darum entdecken sie soviel ἀσθένεια τοῦ θεοῦ, weil ihnen die D. seiner Worte verborgen bleibt. Sie verstehen zB. nicht, daß im Schöpfungswort ‚Laßt uns Menschen machen!' unter ‚uns' nicht die mitwirkenden Engel, sondern der Logos angeredet ist. So muß Tryphon den Beweis der Jungfrauengeburt aus Jes. 7, 14 (67ff) als gekünstelt ablehnen (ebd. 69, 1). Zur letzten Einsicht scheint mir nun Justin als christlicher Philosoph da zu gelangen, wo er das Verhältnis von Logos u. D. in der Person des fleischgewordenen Logos zu klären sucht, ohne Schriftbeweis, d. h. ohne Suchen nach der rechten Bedeutung der Offenbarung im AT. Justin kommt in die Bahn der seit Platon u. den Stoikern vertretenen Gedanken von der Erhabenheit des obersten Gottes, welcher seinen Platz nicht verläßt u. daher mit der Welt nur durch Mittelwesen (bei Philo der Logos) in Verbindung tritt. Darum sind alle Reden von Gottes Gehen u. Stehen, Sehen u. Hören uneigentlich zu fassen (dial. 127, 1/3). Niemand sah Gott, sondern wo immer von Gotteserscheinungen die Rede ist, handelt es sich um den Logos, den Sohn Gottes; denn der ἄρρητος καὶ κύριος πατὴρ τῶν πάντων geht nicht u. wandelt nicht, sieht nicht mit Augen u. hört nicht mit Ohren, sondern δυνάμει ἀλέκτῳ (127, 2). Die δύναμις παρὰ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων φανεῖσα hat im AT vielerlei Namen. Man heißt sie Logos, da sie den Menschen die Reden des Vaters bringt. Aber es gehe nicht an, zu lehren, diese Kraft sei vom Vater nicht zu trennen, wie das Licht von der Sonne nicht zu trennen sei (128, 3). Gegen den bloßen Emanationsgedanken aus einer unpersönlichen Kraft behauptet Justin, daß diese D., welche das prophetische Wort Gott nenne, nicht bloß wie das Sonnenlicht dem Namen nach für sich

existiert, sondern vom Vater durch dessen Macht u. Willen gezeugt sei, ohne vom Wesen des Vaters (τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας) abgetrennt zu sein. Soweit also Justin in der Verwendung heidnischer Gedanken auch gehen mag, so vergißt er auch die Bedeutungen von Lc. 1, 35 u. Joh. 1, 1 ff nicht. Gott bleibt auch als ἄρρητος πατήρ u. δύναμις Person, wird nicht ‚Allkraft'. – Auch bei Tatian spielt die D. eine wichtige Rolle (5, 2; 7, 1 f; 12, 3; 13, 2; 16, 1; 18, 1). Verwiesen sei nur auf 5, 1, wo er in bedenklicher Weise (Arethas in seinem Scholion sagt: οὐ πάνυ ἀπηλλάχθαι, τῆς 'Αρειανικῆς ἐρεσχελίας) den Satz: θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ so deutet: τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν u. Gott den δεσπότης τῶν ὅλων, der vor der Schöpfung der Welt allein war (die Materie war nicht anfangslos wie Gott, sondern ist von ihm geschaffen worden [5, 3]), als Hypostase ὑπόστασις τοῦ παντός bezeichnet. Trotz des klaren Bekenntnisses zum Schöpfungsgedanken am Schluß dieses Kapitels (die ὕλη ist weder ἄναρχος wie Gott, noch ἰσοδύναμος τῷ θεῷ, sondern γενητὴ μόνου ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ) muß die Verwendung der philosophischen Begriffe Unklarheit wirken u. Tatian in die Nähe gnostischer Vorstellungen bringen. – Mit Athenagoras (suppl. 16, 2) steht es ebenso, wenn er unter Hinweis auf Platons Politeia 269d die körperliche Welt als veränderliche ebenso wie den Himmel u. die Gestirne als Götter anzubeten ablehnt, weil er hinter dem Kunstwerk den Künstler sucht, hinter den Teile der Welt regierenden Kräften ihren Schöpfer u. Beherrscher, der dieser Welt nicht bedurfte. ‚Denn Gott ist alles selber: unnahbares Licht, vollendete Schönheit, Geist, Kraft (δύναμις), Wort.' Diese Liste bietet für alle zeitgenössischen philosophischen Anschauungen u. gnostischen Spekulationen Anknüpfungsmöglichkeiten, entspricht es doch der Eigenart des Athenagoras, von den ‚letzten Gegebenheiten' anderer Weltanschauungen u. heidnischer Religionen ausgehend, bis zum Urheber u. Schöpfer vorzustoßen, dem er nun jene heidn. Termini als Attribute beilegt. Das Verhältnis von Vater u. Sohn wird (in 10, 2) so bestimmt: ‚Da der Sohn im Vater u. der Vater im Sohne ist durch die Einheit u. Kraft des Geistes (ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος), so ist der Sohn Gottes der Gedanke (νοῦς) u. das Wort (λόγος) des Vaters.' Vater, Sohn u. Geist aber zeigen ‚Kraft in der Einigung und Trennung in der Ordnung', wobei der Geist in den Propheten als ein Ausfluß Gottes (ἀπόρροια τοῦ θεοῦ) anzusehen ist, der wie der Strahl aus der Sonne ausfließt u. zurückeilt. Wir begnügen uns mit diesen Beispielen aus der frühen Patristik, die die wachsende Verwendung des D.-Begriffes zeigen, u. schließen mit einem Satz aus den apokryphen Acta Pauli (58, 25 Schmidt [1936]): ‚Ihr habt das Wort übernommen, daß Gott in den letzten Zeiten nur unseretwillen Geist der Kraft ins Fleisch herabsandte, d. h. in die Galiläerin Maria gemäß dem prophetischen Wort ..' Hier sind die beiden Subjekte des Doppelsatzes in Lc. 1, 35 in eins zusammengefaßt. Der Kraftbegriff ist geeignet, ein theologisches System mit einer ‚korrekten' Trinitätslehre zu durchziehen.

d. Gnosis. Auf die Darstellung der vielfältigen Verwendung des D.-Begriffs bei Clem. Al. muß hier verzichtet werden. D. reicht hier von den beiden Kräften der Seele γνῶσις καὶ ὁρμή u. den λογικαὶ δυνάμεις als τοῦ βούλεσθαι διάκονοι, über die σοφία u. πίστις als δύναμις θεοῦ ἡ διδάξασα τὴν ἀλήθειαν zu Christus als Kraft Gottes, sieht die στοιχεῖα καὶ ἄστρα als δυνάμεις αἱ διοικητικαί, denen nur verwaltende Kraft eigen ist ἐπείπερ ἡ θεία δύναμις ἐπικεκρυμμένως πάντα ἐνεργεῖν πέφυκεν (strom. 6, 16, 148, 2). Interessant ist auch die Ansicht über den Ursprung der Philosophie: ‚Sie verdankt ihr Dasein nicht dem Willen des Herrn, sondern einem himmlischen Diebstahl' (strom. 1, 17, 81, 4). Ist die christliche Offenbarung u. Lehre Inbegriff der Weisheit u. Wahrheit, so kann die Philosophie nicht gleichen, gottgewollten Ursprungs sein. Das wird erst anders in der mit dem Christentum ringenden, häretischen Gnosis, deren Beginn nach Meinung der Kirchenväter mit Simon Magus anzusetzen ist, also in das NT schon hinabreicht. Wieweit im NT schon ‚gnostische' Motive wirksam sind, die ‚wahrscheinlich durch das Medium eines selbst vom Synkretismus erfaßten hellenistischen Judentums in die christlichen Gemeinden eingedrungen sind', ist eine komplizierte, hier nicht zu erörternde Frage (vgl. Bultmann 162 ff). Sie hängt mit der Beantwortung nach dem Alter der Gnosis, dem Befund der spärlichen Quellen für die Frühzeit usw. zusammen. Wenn der Magier Simon in Act. 8 nur als episodenhafte Randfigur erscheint, der mit seinem Wunsch, das Geheimnis der Kraft-

übertragung durch Handauflegung kennenzulernen, um es nach Belieben zu verwerten, kräftig abgewiesen wird, so geht doch aus Act. 8, 9f; Justin (ap. 1, 26; dial. 120) u. vor allem aus Iren. 1, 27, 1/4 u. Hippol. el. 6, 9, 4/18, 7 klar hervor, daß dieser Simon ein selbständiger Denker mit dem Selbstbewußtsein eines ‚Propheten' oder Religionsstifters gewesen ist, dessen Wirkung noch in der Mitte des 2. Jh. in Samaria beträchtlich war. Nach Hippolyts Auszug aus einer dem Simon zugewiesenen Schrift haben wir in einer seltsamen Mischung von Gnosis u. Heraklit die Lehre vom Feuer als der Urkraft des Alls vor uns (ἡ μεγάλη δύναμις ἡ ἀπέραντος), die den sterblichen Menschen zu ihrer Behausung wählt u. zugleich ἡ ῥίζα τῶν ὅλων (Wurzel des Alls) ist. Diese unbegrenzte Kraft (Feuer) ist nichts Einfaches, sondern teils etwas Sichtbares, teils etwas Verborgenes. Wir verweisen für die weitere Unterteilung in 6 Wurzeln, die zu Paaren zu ordnen sind, u. für die Lehre von der Verbrennung der Welt durch dieses Feuer als Gottes Kraft, welche zugleich ihre Auflösung in die Gottheit bedeutet, für die 7. Kraft, die aus der Umdeutung von Gen. 1 erläutert wird (der Geist Gottes über den Wassern meint τὸ πνεῦμα τὸ ἔχον πάντα ἐν ἑαυτῷ, εἰκὼν τῆς ἀπεράντου δυνάμεως (Hipp. 6, 14), auf die Darstellung bei H. Leisegang (Die Gnosis [1924] 60ff). Ist aber das Feuer als Urkraft zugleich Ursprung der Begierde nach Zeugung, so unterliegt es zwei Wandlungen: dem männlichen (dessen Blut sich in Samen) u. dem weiblichen (dessen Blut sich in Milch wandelt). Gibt es das auf Erden in den beiden Geschlechtern, so muß für den Kosmos entsprechend gefolgert werden: ‚Zwei Sprossen der gesamten Aionen gibt es, ohne Anfang, ohne Ende, aus einer Wurzel, welche Kraft ist, unsichtbares, unerfaßbares Schweigen; von diesen erscheint eine von oben, das ist die große Kraft, Nus des Alls, alles ordnend, männlich, die andere von unten, die große Epinoia, alles erzeugend' (Hipp. 6, 18). Sind Simon u. Helena Verkörperung der großen D. u. der ἐπίνοια, so spiegelt der Mensch in sich die große D. als die Schöpfungsursache des Makrokosmos. ‚In der Behausung des menschlichen Körpers ist die Wurzel des Alls gegründet' (Leisegang aO. 92), ohne daß die gespaltene mann-weibliche Kraft dualistisch bleibt. Wie das Feuer seine Doppelnatur hat, obwohl es eine Kraft darstellt, so ist es auch mit dem Gegensatz von Körper u. Geist, Geist u. Materie, männlich u. weiblich, oben u. unten. Irgendwie fließt alles in das Eine wieder zusammen, das mit den Begriffen πῦρ, δύναμις, σιγή, ῥίζα τῶν ὅλων vielfältig u. vieldeutig umschrieben wird, nicht ohne den Beweis aus Mose, Platon u. Heraklit gleicherweise zu führen. Man darf mit Leisegang sagen, daß drei schwere Vorwürfe bestehen, deretwegen Simon als Erzketzer gilt: die Selbstvergottung, der Kult mit Helena u. die Weltschöpfungslehre. Die Bedeutung des Simon ist noch aus der Darstellung bei Euseb (h. e. 2, 13, 1; 14, 1; 15, 1) zu erkennen. Ist es (13, 1) ‚der Feind der Rettung der Menschen', der in Rom Simon als Gegner ansetzte, um die Hauptstadt an sich zu reißen, wirkt er (14, 1) als Gegenspieler der gotterleuchteten Apostel, welchen ‚die das Gute hassende u. der Rettung der Menschen nachstellende böse Kraft' herausstellte, so führte unter Klaudius die πανάγαθος καὶ φιλανθρωποτάτη πρόνοια τῶν ὅλων den Petrus nach Rom, der den kostbaren Schatz des geistlichen Lichtes aus dem Osten nach dem Westen brachte. Das göttl. Wort breitete sich aus, die D. Simons erlosch. Hinter den beiden Antipoden wird die göttliche u. widergöttliche Macht als Inspirator sichtbar, sie beide sind ‚herausgestellt' als Streiter. Diese Darstellung ist ganz dynamisch. Die weitere Entwicklung kann man zB. in der Pistis Sophia studieren, um die fortschreitende Entfernung von der urchristlich-eschatologischen D.-Auffassung zu erkennen (vgl. zB. Ausgabe von C. Schmidt [1905] 242, 17ff; 245, 35ff; 335, 19 u. ö.). Emanationen von Lichtkräften, Abstufungen in Himmelssphären mit zunehmender u. abnehmender Lichtkraft bilden ein Hauptthema u. werden von Jesus als ‚Mysterien' enthüllt. In der Darlegung der 12 βάθη (336, 21ff) würde Paulus wohl nicht die rechte Interpretation von 1 Cor. 2, 10 erblicken. Wir sind hier in nächster Nachbarschaft der Hermetica. Daß solche Lehren auch ihren entsprechenden Kultus hatten, mag man aus den ‚Gnostischen Mysterien' ersehen (vgl. Fendt). Der abstoßende Mißbrauch des christl. Abendmahls in Verbindung mit regelrechten Obszönitäten eines Spermakultes ist trotzdem ernst zu nehmen, weil er den Glauben an die geheimnisvolle Macht der Zeugungskräfte aufzeigt. Er macht uns die Vorwürfe der Heiden gegen christliche Greuel bei ihren Sakramentsfeiern ebenso verständ-

lich, wie uns die Mischung von christlicher Abendmahlsfeier mit der asiatisch-ägyptischen Muttergöttin bei den Phibioniten nur aus vorchristlicher Gewohnheit dieser kleinen Gruppen erklärlich wird (Fendt 10ff), deren Feiern man fälschlich für allgemeinchristlich hielt. Teilhabe an den göttlichen Kräften des Alls mittels des Genusses der in den Zeugungssäften waltenden ἄνω δύναμις der Barbelo war wohl das Ziel dieser seltsamen Feier (Fendt aO. 8). Ein ägyptisches Evangeliumsfragment (POxy 655) weist in dieselbe Richtung. Wie im AT beim Kult der Himmelskönigin, so bricht hier beim Abendmahl der Phibioniten der Naturkult als Macht noch einmal durch.

e. Magisches. Aber auch sonst dringt in Ägypten-Kleinasien verbreitete Auffassung vom göttlichen Fluidum auf der Ebene magischer Vorstellungen in die christl. Kirche ein. Steht in Act. 8, 46 u. 19, 11 magische Auffassung am Rande im Kampf gegen Krankheitsdämonen, so verfügen auch heidnische Götter (Asklepios) wie θεῖοι ἄνθρωποι (Apollonios v. Tyana) über solche δύναμις, die sich in δυνάμεις äußert. Solche Kraft wohnt auch Götterbildern inne, so daß die christl. Kirche zu Gegenmaßnahmen schreiten muß. Um der Heilkraft der Isis Menutho entgegenzuwirken, ließ Cyrill v. Alexandrien, da man sich an die Zerstörung dieses vielbesuchten Heiligtums nicht heranwagte, die Gebeine der hl. Märtyrer Cyrus u. Johannes herbeischaffen. Diese Gebeine haben jedes ihre eigene D., verstärken sich aber u. überwinden das starke Fluidum der Isis (Preisigke, Gotteskr. 10ff; R. Herzog, Der Kampf um den Kult von Menuthis: Pisciculi F. J. Dölger [1939] 117/24). Die christlichen Bischöfe bekämpfen also nicht den Glauben an die Macht der Isis als Irrglauben, sondern bemühen sich, die Macht dieser Göttin durch eine stärkere Wunderkraft zu überwinden. Die Kraft eines Heiligengrabes geht in ein Tüchlein über u. ist sogar gewichtsmäßig festzustellen. A tumulo (scil. s. Petri) palliolum elevatum ita imbuitur divina virtute, ut multo amplius quam prius pensaverat, ponderet (Greg. Tur. glor. mart. 1, 28 [PL 71, 728ff]). Bei Einhardus (mirac. Marcellini et Petri, 1, 4): nihil, inquit, apud aulicos tam celebre est quam signa et virtutes, quae fiunt domo Einhardi per quosdam sanctos, quorum reliquiae in oratorio domus suae habere dicitur. Wie man unter Anrufung des Christusnamens in der versammelten Gemeinde die D. des Herrn Jesus herbeiholen kann, damit sie bei der Übergabe des Blutschänders an den Satan Übergriffe dieses Satans verhütet u. ihn zur Ausführung des Willens der Versammelten nötigt (1 Cor. 5, 4), so kann Bischof Serapion von Thmuis beten, Gott möchte die Wasser mit seinem Hl. Geist erfüllen, u. für das Öl, verwendet beim Exorzismus, gilt dasselbe, wenn in einer Epiklese der Thomasakten die Vereinigung der Christuskraft mit dem Öl erbeten wird: Ἰησοῦ ἐλθέτω ἡ νικητικὴ αὐτοῦ δύναμις καὶ ἐνιδρύσθω τῷ ἐλαίῳ τούτῳ, ὥσπερ ἱδρύνθη ἐν τῷ συγγενεῖ αὐτοῦ ξύλῳ ἡ τότε αὐτοῦ δύναμις ἧς τὸν λόγον οὐκ ἤνεγκαν οἱ σταυρώσαντές σε: (AAA 2, 2, 267, 3/8). Man kann die D. Christi herbeizitieren durch Anruf seines Namens. Die Kraft des Christus ist ferner für Krankenheilungen zu verwenden u. allen natürlichen Praktiken der Ärzte wie allen magischen Beschwörungen überlegen. Als Beispiel dafür eine Stelle aus dem Cod. London. (c. 950), dem bisher ältesten Exemplar des griechischen Textes der Legende von Kosmas u. Damian. Es heißt da gleich zu Anfang (2 Ruppr.): ‚daß diese beiden Heiligen Brennen u. Schneiden der Geschwüre als nutzlos verwerfen, Besprechungen als Menschentrug entlarvten u. allein unter Berufung auf die jede Krankheit besiegende Kraft Christi vernünftige Menschen wie vernunftlose Tiere heilten, damit ein Psalmwort (35, 7) erfüllend: ἀνθρώπους καὶ κτήνη σώσεις, κύριε (Ps 35 [36] 7). Wenn laut 1 Cor. 15, 29 die Taufe auf den Christusnamen sogar stellvertretend für Gestorbene erfolgen kann, weil sie für diese wirksam gedacht wird, so mögen für diese Vorgänge nicht bloß Einflüsse aus magischer Denkweise maßgebend sein, wie eine religionsgeschichtliche Betrachtungsweise gern annimmt, weil die christl. D.-Vorstellung einen totalen Anspruch auf alles Geschaffene erhebt, das sich dieser Einwirkung einfach nicht entziehen kann. So sagt Clem. Al. (strom. 6, 6, 47), daß die Entschlafenen, welche vernunftmäßig gelebt haben u. im Hades die Stimme des Herrn hörten, sich bekehrten: ‚Christus als Gotteskraft ist überall u. wirkt immer.‘ Über diesen Sonderfall hinaus gilt (7, 2, 9, 1): ‚Eigenschaft der höchsten Macht ist, glaube ich, eine durch alle Teile bis zum Kleinsten hindurchgehende Aufsicht (ἐξέτασις), wobei alle auf den höchsten Ordner des Alls, der aus dem höchsten Willen des Vaters das Heil aller lenkt, hinblicken ..‘;

Christus ἡ δύναμις ἡ μεγίστη lenkt alles nach dem Willen des Vaters.

f. Origenes. Umstritten ist in seiner Rechtgläubigkeit Origenes. In seinem System ‚De principiis' hat er in der Tat gerade zum Begriff der D. Gedanken entwickelt, die man als häretisch ansehen mußte (zum folgenden vgl. Jonas 2, 1, 175ff). Origenes stellt an die Spitze der Stufenleiter des Seins die Gottheit als absolute Einheit (ἕν, ἁπλοῦν, μονάς, ἑνάς), jenseits von Geist u. Wesen (ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας), unbewegt (οὐδὲ κινήσεως μετέχει), für Menschengeist unbegreifbar u. nicht einmal dem Erlöser sichtbar. Gott Vater allein ist ungeschaffen, der Vater schafft den Sohn, der Sohn den Hl. Geist, so sind sie beide κτίσματα, deren Wirkungsradius abgestuft ist. Der Vater, sich in alle Dinge erstreckend, teilt jedem das ihm eigentümliche Sein mit, der Sohn nur den vernünftigen Wesen (λογικά), der Geist lediglich den Heiligen, so daß der Vater den Sohn an D. überragt, der Sohn den Geist u. dieser das übrige Heilige. Wie anders denkt da Clem. Al. über Christus als Gottes D. (s. Sp. 484). Man versteht, daß Justinian in seinem Brief an Mennas dies ‚als erste der vielen u. maßlosen Lästerungen' ansieht (Mansi 9, 490). Noch eigenartiger ist die Lehre von der Begrenztheit Gottes u. seiner D., weil sie sich selbst sonst nicht denken könnte, ist doch das Grenzenlose seiner Natur nach unfaßbar. Gott habe also nur so viele Wesen geschaffen, wie er un spannen, regieren u. unter seiner Vorsehung zusammenhalten konnte, wie er denn auch genau soviel Materie schuf, als ihm zu ordnen möglich war (vgl. Jonas 2, 1, 182_1). Wie Orig. dann den gnostischen Grundgedanken, daß die Welt ein Produkt des Falles ist, mit dem biblischen Schöpferglauben verknüpft, mag man bei Jonas 2, 1, 184ff nachlesen. Die Lehre von der Begrenztheit der D. Gottes ist jedenfalls im Ganzen des (aus Überbleibseln rekonstruierten) Systems des Origenes schwer unterzubringen. Es scheint kein eben hingeworfener Gedanke zu sein, sondern spekulatives Interesse vorgelegen zu haben. Jedenfalls gehört dieses System des Orig. ebenso in die Geschichte der Gnosis wie in die Geschichte der christl. Theologie.

g. Bildliche Darstellung. Von der in der griechischen wie römischen Religion bekannten Personifizierung von Tugenden u. Kräften her versteht man denn auch die bildliche Darstellung der D. Wenn auf altägyptischen Bildern der Sonnengott seine Strahlenarme auf die Schultern des vor ihm stehenden Königs legt, so bedeutet das Kraftübertragung, wie sie spater auch der Myste empfängt; heißt es doch von ihm: ich bin dein Götterbild, meine Leibeshülle ist dein Götterbild. Auf dem Stein von Rosette heißt der König deshalb εἰκὼν ζῶσα τοῦ Διός (Dittenb., Or. nr. 90, 3). Als Beispiel, wie dieser Typus auch in der christl. Kunst weiterwirkt, sei auf ein Bild des Pariser Psalters 139 (oben Bd. 2, 749. 761 nr. 30) aus dem 10. Jh. verwiesen. In diesem Kodex wird eine altchristl. Vorlage nachgebildet, die an pompejanische Wandgemälde erinnert, jedenfalls ziemlich frei von byzantinischen Zügen ist. Hinter David (linke Seite des Bildes), der dem Lanzenwurf Goliaths ausweicht (rechte Seite ihm gegenüber), steht eine Engelsgestalt, die David mit der Hand an der rechten Schulter berührt. Neben ihr zu Häupten die Inschrift Δύναμις. Hinter Goliath, der sich mit großem Schild deckt, entweicht, ihm den gebeugten Rücken zuwendend, eine weibliche Gestalt, über ihr steht Ἀλαζονεία. Über pompejanische u. alexandrinische Malerei hinweg (4. bis 6. Jh.) ist hier ein uraltes ägyptisches Motiv spürbar (vgl. Wulff, Kunst 1, 284). – Zur Personifikation auf literarischem Gebiet sei auf Hermas sim. 9, 15, 2 verwiesen, wo als Führerinnen ins Reich Gottes die vier Jungfrauen Πίστις, Ἐγκράτεια, Δύναμις, Μακροθυμία auftreten. Bei PsDionys. div. nom. (7/9) steht die Trias Σοφία, Δύναμις, Εἰρήνη, deren jede wieder drei untergeordnete Größen hat. Daß dieses Dreierschema von weiteren Begriffen als selbständig gelöst werden kann, ergibt eine Parallele bei Greg. Nyss. (PG 46, 260C/261B), der diese drei unter den Namen Christi an vorderster Stelle hat. Es ist eine Kombination von 1 Cor. 1, 24 u. Eph. 2, 14. Auch in der Baukunst Konstantins spielt diese Trias eine Rolle, wollte der Kaiser doch, von dem Neuplatoniker Sopatros beeinflußt, iJ. 326, d. h. ein Jahr nach dem Konzil von Nicäa (vgl. K. Hönn, Konstantin der Gr. [1945] 190), neben der Hagia Sophia auch eine Kirche der Hagia Dynamis u. der Hagia Eirene bauen (Weiteres zur Trias bei E. v. Ivánka, Der Aufbau der Schrift, De div. nom. des PsDion.: Scholastik 15 [1940] 386/99). Diese Hervorhebung der D. dürfte nicht nur auf den Einfluß eines heidn. Philosophen zurückgehen; ist dieser Begriff zu damaliger Zeit doch auch in der heidnisch-religiösen wie in

der christl. Literatur sehr beliebt. Auch in der Geschichte der Religionen haben bestimmte Wörter als Ausdruck bestimmter Gläubigkeit ihre Höhepunkte.

h. Christuskraft der Apostel u. Märtyrer. Objektives Kennzeichen dafür scheint mir die Verwendung von D. in der Kirchengeschichte des Euseb u. in seiner Darstellung der Martyrien Palästinas zu sein. Zum Abschluß mögen einige markante Beispiele erwähnt werden. Wenn Euseb bekennt, kein König, Hoherpriester oder Prophet habe solche Bedeutung erlangt wie Christus, begründet er das: keiner von ihnen besaß τοσαύτην ἀρετῆς ἐνθέου δύναμιν (1, 3, 9). Er allein empfing göttliche Salbung durch den Hl. Geist (πνεύματι θείῳ als μετοχῇ τῆς ἀγεννήτου καὶ πατρικῆς θεότητος: 1, 3, 13). Er besitzt die ἔνθεος καὶ βασιλικὴ δύναμις (1, 3, 15). Der von Thomas nach Edessa gesandte Thaddäus wirkte durch Verkündigung u. Wundertaten so, daß er die Menschen zur Verehrung der Kraft Christi führte (ἀγαγὼν ἐπὶ σέβας τῆς τοῦ Χριστοῦ δυνάμεως: 2, 1, 7). Das Evangelium erleuchtete die ganze Welt οὐρανίῳ δυνάμει καὶ συνεργίᾳ. Es geschah, daß ‚in der Kraft Christi durch die Lehre seiner Schüler sowie durch ihre Wunder' Tausende vom abergläubischen Götzendienst befreit wurden (πρὸς τῆς τοῦ Χριστοῦ δυνάμεως διὰ τῆς . . . διδασκαλίας . . . καὶ παραδοξοποιίας, 2, 3, 12). Hier haben wir die himmlische, mitwirkende Kraft, die Christuskraft u. die Lehre u. Wunder der Apostel in Stufenfolge (ähnlich 3, 24, 3, wo es von den sprachlich unbewanderten Aposteln heißt: ‚sie verließen sich auf die ihnen vom Erlöser gegebene göttliche u. wunderbare Kraft; sie konnten und wollten die Lehren ihres Meisters nicht in schmeichelnden kunstvollen Worten vortragen, sondern nur durch Kundgebung des in ihnen wirksamen göttl. Geistes unter Verwertung der in ihnen sich offenbarenden wunderbaren Kraft Christi predigten sie ..'). Nach der ‚Tür Jesu' befragt, antwortet der Herrenbruder Jacobus αὐτὸς κάθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιοῦ τῆς μεγάλης δυνάμεως . . . Hier haben wir die jüd. Umschreibung des Gottesnamens (2, 23, 14). Die Schilderung des Montanismus (5, 16) beginnt mit dem Satz, daß jene Macht, die für die Wahrheit kämpft (ἡ τῆς ἀληθείας ὑπέρμαχος δύναμις), in Apollinarius u. a. eine starke, unbezwingbare Abwehr aufgerichtet habe. Maximilla, die Prophetin des Montanus, habe den Ausspruch getan: ‚ich wurde wie ein Wolf von den Schafen weggetrieben. Ich bin kein Wolf; Wort bin ich u. Geist u. Kraft (ῥῆμα εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις). Sie soll ‚die Kraft des Geistes' in der Aussprache mit Bischöfen beweisen u. sie zur Zustimmung zwingen (5, 16, 17). Man denkt an 1 Cor. 4, 18/20. Am stärksten u. eindrucksvollsten tritt die D. in den Schilderungen der Märtyrer in Erscheinung, wo der Verfasser direkt als Augenzeuge ein Bekenntnis anlegt: ‚Wir selbst waren bei diesen Kämpfen zugegen u. sahen, wie die göttliche Kraft unseres Erlösers Jesus Christus, dem das Zeugnis galt, erschien u. sich deutlich in den Märtyrern offenbarte' (8, 7, 2: . . . αὐτοῦ δὴ Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν θείαν δύναμιν ἐπιπαροῦσαν ἐναργῶς τε αὐτὴν τοῖς μάρτυσιν ἐπιδεικνῦσαν ἱστορήσαμεν). Diese Anwesenheit der Christuskraft zeigt sich einmal in dem Mut der Bekenner, sodann in der Scheu der Bestien, die hl. Kämpfer anzutasten. Eine θειοτέρα δύναμις oder θεία καὶ ἀπόρρητος δύναμις trieb sie trotz Anweisung zurück oder verschloß ihnen den Rachen (8, 7, 3f). So haben die Märtyrer, nachdem sie dann doch heldenhaft gestorben sind, an u. durch sich selbst den sichtbaren Erweis von der Macht unseres Retters erbracht (7, 11). Der ganze Märtyrerweg des Jünglings Apphianus (Eus. mart. Pal. 4) ist der Weg eines πνεύματι ὥσπερ θείῳ κατεσχημένος oder (nach der längeren Fassung) θεοῦ δυνάμει ὁδηγούμενος. Es war nach der kürzeren Darstellung das Auftreten des Jünglings begleitet u. geleitet von Gottes Kraft (προαγούσης ἐνθέου δυνάμεως); die längere schreibt bezeichnenderweise: ‚Es war aber Gott selbst, der durch den Jüngling die Widerlegung der Gottlosen vollzog u. dazu trieb ihn die Kraft unseres Erlösers' (9). Sein Bekenntnis legte er mit lauter Stimme ab, wobei ihm die Kraft unseres Heilandes Jesus zur Seite stand (13). Mag man 1 Cor. 5, 4 noch fragen, ob dort schon von einer Hypostase gesprochen werden kann, hier ist das wohl keine Frage mehr. Woher aber dieser Mut angesichts des sicheren Todes u. seiner vorhergehenden Qualen kommt, das hat Euseb schließlich an einer späteren Stelle dieser erschütternden Märtyrerakte gesagt, die wohl nicht als rhetorischer Aufputz zu werten ist, sondern seine eigene echte Auffassung wiedergibt: ‚Die göttl. Kraft unseres Erlösers hauchte denen, die für sie kämpften, solchen Mut ein, daß

sie die Drohung der so Mächtigen verachteten, ohne daß jemand sie dazu drängte oder veranlaßte' (mart. Pal. 9, 3). Ein Vergleich mit Act. 7, 55 aus unserer ältesten Märtyrergeschichte zeigt den Abstand. Der in Erhabenheit über der Welt thronende σωτήρ wird nicht mehr gesehen. Er sendet in die Erdennot herab seine D., die zwischen ihm u. den Menschen Mittlerin ist, so wie er es ursprünglich zwischen Gott u. den Menschen war.

W. Bauer, Art. δύναμις: Bauer, Wb.[5] 410/13. – A. Berthold, Das Dynamische im Alten Testament = Gemeinverständl. Vorträge 121 (1926). – R. Bultmann, Theologie des NT (1948) § 15. – L. Fendt, Gnostische Mysterien (1922). – A. J. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste 3: Les doctrines de l'âme (Paris 1953) 153/76. – W. Grundmann, Der Begriff der Kraft in der ntl. Gedankenwelt (1932): Art. δύναμαι, δύναμις: ThWb 2, 286/318. – H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist 1/2, 1 (1954). – H. Leisegang, Die Gnosis (1924). – Nilsson, Gesch. 1/2 (1950) passim, bes. 2, 511ff. 555ff. – F. Pfister, Art. Kultus: PW 11, 2112/8. 2125/38. – F. Preisigke, Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung (1920); Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit (1922). – G. Quispel, Mensch u. Energie im antiken Christentum: Eranos-Jb 21 (1952) 109/68. – J. Röhr, Der okkulte Kraftbegriff im Altertum = Philol. Suppl. 17, 1 (1923). – H. Wagenvoort, Roman Dynamism (Oxford 1947).

E. Fascher.

E

Ebenbildlichkeit.

A. Nichtchristlich. I. Platon 459. II. Stoa 459. III. Hellenistisch-orientalisch 461. IV. Neuplatonisch 461. V. Jüdisch. a. Altes Testament 462. b. Philon (1. Mittelbare E. 463. 2. Unmittelbare E. 463). — B. Christlich. I. Paulus 464. II. Väter. a. Genesis 1, 26f (1. εἰκών u. ὁμοίωσις 464. 2. Begrenzung durch κατά 466). b. Umfang u. Inhalt der E. (1. Ur- u. Vollendungszustand 467. 2. Verlust u. Wiederherstellung der E. 471). III. E. mit der Trinität 475.

A. Nichtchristlich. I. Platon. Die Quellen der antik-heidnischen Anschauung von der E. des Menschen mit der Gottheit liegen bei Platon. Drei Stellen sind von besonders klärender Bedeutung: resp. 509A, wo die Sonne als Abbild des Guten bezeichnet ist, u. Tim. 92C, wo die Welt, mit sterblichen u. unsterblichen Wesen ausgestattet, zur εἰκὼν τοῦ νοητοῦ u. zum sinnlich wahrnehmbaren Gott geworden ist. Die Sinnenwelt ist also Abbild der Ideenwelt; der E.-Begriff dient der sinnlichen Vergegenwärtigung eines Unsinnlichen. Die dritte Stelle, Tim. 29A, stellt die Notwendigkeit fest, daß diese Welt E. mit etwas Höherem besitzt. Diese u. ähnliche platonische Texte bewegen sich in der Kosmologie. Die Übertragung auf die Anthropologie im Speziellen hat Platon nicht vollzogen; dies gegen die Meinung Lukians (imag. 28), ‚der hervorragendste der Philosophen' habe behauptet, ‚der Mensch sei ein Abbild Gottes'. Der Schritt von Platons kosmologischer E.-Lehre zur Übertragung speziell auf den Menschen liegt aber sehr nahe. Die Nachwirkungen der Platonstellen sind jedenfalls nicht nur in Anschauungen des Neuplatonismus spürbar.

II. Stoa. Neben u. mit dieser auf der Stufung Unsinnlich-Sinnliches beruhenden platonischen Vorstellung führt in der Folgezeit die von Poseidonios in die Lehre von Kosmos u. Sympathie eingebaute Theorie vom Mikro- u. Makrokosmos dazu, die E. auf den Menschen anzuwenden (vgl. A. Meyer, Wesen u. Geschichte der Theorie von Mikro-Makrokosmos, Diss. Bern [1900]). In diesen stoisierenden Kreis gehört Manilius astr. 4, 893f: . . . quid mirum, noscere mundum / si possunt homines, quibus est et mundus in ipsis, / exemplumque dei quisque est in imagine parva ? Im Zusammenhang der zitierten Verse wird die E. in den spiritus verlegt (890); damit ist der Weg frei, die E. in πνεῦμα, νοῦς, λόγος usw. zu sehen, auch wenn sie spirituell genommen u. auf überweltliche Gottheiten bezogen werden, die den Rahmen des stoischen Kosmos sprengen (Willms 33). In stoisch-poseidonischer Sphäre mag auch Ovid. met. 1, 82 stehen. Nach der zuerst beim Komödiendichter Philemon (frg. 89) feststellbaren volkstümlichen Erweiterung des hesiodischen Mythos, die wohl schon Platon (Prot. 320D) kennt u. berichtigt, bildet Prometheus den Menschen aus Erde nach dem Bilde der Götter, der älteren Brüder der Menschen: finxit in effigiem moderantum cuncta deorum. Das ist eine ganz hübsche Umkehrung der Anschauung Epikurs, daß die Götter ἀνδρόμορφοι sind (Cic. nat. deor. 1, 90. 103), weil die Menschengestalt die schönste sei. – Ist schon bei Manilius (aO.) imago Terminus der Lehre von der Verwandtschaft, die bereits in der alten Stoa grundgelegt (vgl. Arat. phaen. 5 = Act. 17, 28) u. von Poseidonios ausgebaut worden ist, so tritt die Verbindung von Verwandtschafts- u. E.-Gedanke ganz klar zutage bei Cic. leg. 1, 59: Nam qui se ipse novit, primum aliquid se habere sentiet divinum ingeniumque in se suum simulacrum aliquod dicatum putabit tantoque munere deorum semper dignum aliquid faciet et sentiet (vgl. Merki 67_2). Nach Max. Tyr. 21, 6 Hob. ist die menschliche Psyche ἐγγύτατον θεῷ u. Gott wird daher im Menschenbild dargestellt. – Zur E. mit der Gottheit gelangt der Mensch in meist stoisch beeinflußter Sphäre besonders durch die Tugend. So ist bei Diog. L. 6, 51 dem Diogenes v. Sinope der Ausspruch in den Mund gelegt, daß die guten Männer Ebenbilder der Götter seien; nach dem Kleitarchspruch 9 ist der Gerechte Abbild Gottes. Vor allem muß aber der Weise, der ja alle Tugend besitzt, gott-

ähnlich u. gottgleich sein: vgl. zB. Sen. const. sap. 8, 2; ep. 48, 11; 59, 14; tranq. 8, 5; vgl. Sextusspruch 190. Vgl. W. Ganss, Das Bild des Weisen bei Seneca, Diss. Freib. i. Schw. (1931) 28/43. In manchen dieser Stellen ist von einem Werden der E. die Rede, so daß das E.-Motiv sich dem Homoiosis-Motiv nähert (vgl. Platon Theaet. 176A; dazu Merki 7/17. 68f). – Da die Tugend in der Stoa einerseits ausschließlich Sache der Vernunft, ja selbst nichts anderes ist als die richtige Vernunft u. da anderseits die Seele gerade durch ihre Vernünftigkeit in besonderem Verwandtschaftsverhältnis mit dem Göttlichen steht, wird gerne die Vernunft, verbunden mit Tugend, als Trägerin der E. angesprochen. So Muson. 90 H.: Das μίμημα (= εἰκών) ist die Anlage des Menschen, die Tugend zu erwerben; es muß dies die Vernunft sein, die ja Formalursache der Tugend ist (vgl. Heitmann 40), die beim Menschen die E. schafft. Diese wird aber zur Entfaltung gebracht, indem der Mensch darum eifert (ζηλωτός). Ähnlich der Stoiker bei Min. Fel. 17, 2.

III. Hellenistisch-orientalisch. Aus ganz anderen Vorstellungen heraus stammt die orientalisch beeinflußte, hellenistische Anschauung, nach der der König E. mit der Gottheit besitzt: Ptolomaios Epiphanes heißt zB. εἰκὼν ζῶσα τοῦ Διός (Ditt. Or. 90, 3 [1, 142, 6]; zum orient. Einfluß Hehn, bes. 46f). Ähnlich gelangt der Herrscher zur E. mit Gott durch Tugend (Plut. princ. iner. 780E) oder durch Ähnlichkeit der Betätigung (Plut. Them. 27, 4; Stob. 4, 272, 11 W.-H.). Biblisch gefärbt scheint Herm. Trismeg. 8, 2: der Erste von allem, der Ewige ... der Schöpfer ist Gott; als Zweiter kommt der Mensch nach dessen Bild (κατ' εἰκόνα αὐτοῦ) u. von ihm geschaffen. Vgl. Ascl. 6; 7; 10 u. Poim. 15. In die Nähe der E.-Spekulation führen auch andere Texte. Bei Seneca d. Ält. suas. 4, 1 verlangt Arellius Fuscus vom Seher, quandam imaginem dei praeferat, qui iussa exhibeat dei ...' Firm. Mat. mathes. 2, 30, 1 fordert vom Astrologen: ‚ad imaginem te divinitatis similitudinemque forma'. Vgl. W. Theiler, Tacitus u. die antike Schicksalslehre: Phyllobolia V. d. Mühll (Basel 1946) 891. ‚Bild Gottes' ist schließlich Ausdruck für den Zustand des Mysten (Hehn 49f). – Ganz wie etwa das homerische θεοειδής, θεοείκελος u. Sappho 2, 1 ist Oppian pisc. et venat. 5, 4f zu verstehen: der Edle ist gottähnlich.

IV. Neuplatonisch. Der Neuplatonismus kennt E.- u. Abbildszeugnisse aller Art. Neuplatonischem Denken gemäß ist es, wenn das E.-Verhältnis auch zwischen der Menschenseele u. Gott gesehen wird. Der E.-Begriff bezeichnet aber im Neuplatonismus nicht mehr (wie bei Platon) das Sinnliche in Gegenüberstellung zum Unsinnlichen (Idee), sondern der Bildbegriff ist spiritualisiert, verinnerlicht u. fällt schließlich mit dem Unsinnlichen zusammen. Die E. bedeutet eine wesenhafte Ähnlichkeit, die in der ὁμοίωσις durch Tugend u. Schau auf Gott hin, d. h. durch Abwendung vom Körperlichen u. allen πάθη u. durch Hinordnung auf Gott, voll wieder erworben wird (vgl. Merki 17/35. 70), so Hierocl. in car. aur. 133, 7f Mull.; Plotin. enn. 6, 9, 11. Hierokles kann sogar den ursprünglichen E.-Zustand selber ὁμοίωσις πρὸς θεόν nennen, der in der Vereinigung bestand (in car. aur. 21, 13f; vgl. Merki 27). Als wesenhaftes u. dem Vorbild (Gott) verwandtes Ebenbild sehnt sich die Seele nach Gott als ihrer Ursache, so die merkwürdige Stelle bei Plut. an. 7, 28 (7, 33, 28 Bern.), die möglicherweise nicht Plutarch, sondern Olympiodor gehört, also erst neuplatonisch ist (Merki 71); sie stammt nämlich aus dem Phaidonkommentar des Neuplatonikers Olympiodor (159 Norv.). Dieser zitiert zwar in Phaed. 157, 13 Plutarch, was aber wohl nicht bis 159 gilt. Die Seele wird κατ' οὐσίαν εἰκὼν θεοῦ genannt. Bei Proklos (in Plat. Cratyl. 77, 25 Pasqu.) ist der νοῦς als Bild Gottes (ἄγαλμα τοῦ Διονύσου) bezeichnet.

V. Jüdisch. a. Altes Testament. Im jüd. Bereich erscheint die Anschauung von der E. des Menschen mit Gott ungleich vertiefter u. häufiger. Neben die heidnisch-philosophische Tradition tritt damit das AT als weit bedeutendere Anregung, auf der sich dann die christliche E.-Vorstellung entwickeln konnte. – Von ganz entscheidender Bedeutung ist Gen. 1, 26/7 mit der Doppelformel κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, die in der Folge ganz verschiedenen Inhalt bekommt. Die Frage, worin nach dem biblischen Verfasser die Gott-E. liege, sucht neuestens Hess 382f zu lösen; dort sind auch andere Lösungsvorschläge gewürdigt. Zur philologischen Interpretation u. zum Literalsinn von Gen. 1, 26 s. K. Heinisch, Genesis (1930) z. St.; v. Rad: ThWb 2, 387/90; Barth 3, 1, 204f; Hess 271f, wo auch andere Literatur aufgeführt ist. – Die Genesisstelle ist wieder aufgenommen in Sir. 17, 3, wo die

E. des Menschen besonders in der Herrscherstellung, in der sittlichen Wahlfreiheit gesehen wird. Vgl. auch Sap. 2, 23, bedeutsamer Sap. 7, 26, bereits hellenistisch gefärbt u. durch die Einführung der σοφία als Abbild an den philonischen Logos gemahnend.

b. Philon. 1. Mittelbare E. Im allgemeinen besitzt bei Philon der Mensch nur indirekte E. mit Gott, indem er Abbild des Logos ist (also εἰκὼν εἰκόνος; opif. 24f), da für den Menschen nur das κατ' εἰκόνα in Frage kommt, während nur der Logos in unmittelbarem Abbildverhältnis steht. Philon geht immer von Gen. 1, 27 aus, ausgenommen opif. 69, wo καθ' ὁμοίωσιν als besondere Vollendung der E. gedeutet ist (vgl. ebd. 71). Die Abstufung Gott-Logos-Mensch zeigen besonders klar leg.all. 3, 96 u. heres 231. Die E. wird dem Körper abgesprochen u. allein dem Geiste zuerkannt (opif. 69. 146; det. 82), weil der Geist dem Geist verwandt ist u. ein ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα des glückseligen Wesens ist (opif. 146; plant. 18; mut. 223; vgl. dazu Merki 79f, wo auf die stoische Sphäre der Stelle hingewiesen ist). – Daß Gott den Menschen nach Gen. 1, 27 machte (ἐποίησεν) u. nach 2, 7 bildete (ἔπλασεν), veranlaßt Philon, nach spitzfindiger Überlegung, zwei Arten von Menschen zu unterscheiden: einen οὐράνιος (= κατ' εἰκόνα) u. einen γήϊνος (möglicherweise blasses Durchschimmern dualistischer Lehren). Der Mensch ‚nach dem Bild' durfte noch nicht als der empirische, mit dem Körper verbundene Mensch gelten, sondern mußte ideenhaft sein (leg.all. 1, 31; inkonsequent leg.all. 1, 53f). Damit ist zu verbinden opif. 76, wo Ph. von der ersten Schöpfung, der des Idealmenschen, spricht, des Menschen als γένος. Ph. unterscheidet den ideenhaft gedachten Menschen nicht nach Geschlecht, indem er in Gen. 1, 27 darauf hingedeutet finden will, daß in ihm Mann u. Weib potenziell vorhanden waren (vielleicht beeinflußt durch den ἀνδρόγυνον von Platon symp. 189E). Insofern der Logos Abbild Gottes u. der Mensch Abbild des Logos ist, zieht es den Menschen zum Logos hin u. den Logos zu Gott, nach dem Satz, daß jedes Abbild sich nach dem Vorbild sehnt (leg.all. 2, 4; vgl. Plato Tim. 29C; Phaed. 75A).

2. Unmittelbare E. Neben der Eikon-Eikonos-Spekulation gibt es bei Philon auch Belege, wo der Mensch, d. h. der νοῦς oder die ψυχὴ λογική als unmittelbares Abbild Gottes auftritt (virt. 205; det. 86), ja gewissermaßen als ein ‚Gott' (opif. 69; unsicher ist die Stelle det. 83; vgl. migr. 185). Beide Anschauungen laufen nebeneinander. Mutmaßliche Gründe bei W. Völker, Fortschritt u. Vollendung bei Philon v. Alex. (1938) 54. 164 u. bei Willms 68_{18}. Der Mensch hat die Pflicht, diese E. unversehrt zu bewahren, indem er die Tugenden des Schöpfers nachahmt (virt. 205). – Wie der Geist entsprechend der Zwischenschaltung des Logos mit diesem verwandt ist, so steht er beim Überspringen des Mittelwesens in verwandtschaftlichem Verhältnis zu Gott (opif. 77). Nach Mos. 2, 65 besitzen die edelsten Menschen in ihrer Gesamtheit E. ‚mit dem unsichtbaren Wesen'. Diese Anschauung fällt aus dem philonischen Rahmen u. scheint übernommen zu sein (Willms 61).

B. Christlich. I. Paulus. Bei Paulus ist, im Gegensatz zum AT, der Blick mehr auf die innere Vollendung gerichtet, als auf den äußeren Beginn. In erster Linie ist Christus Bild Gottes (2 Cor. 4, 4; Col. 1, 15); die E. bedeutet hier Ebenbürtigkeit mit dem Vorbild; das Bild-Sein ist Sohn-Sein (Kittel: ThWb 2, 394f; M. Meinertz, Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus [1931] 19). Christus ist ἐν μορφῇ θεοῦ, ist im Stande des εἶναι ἴσα θεῷ (Phil. 2, 6). – Vgl. auch 1 Cor. 15, 44f; Rom. 8, 29; 2 Cor. 3, 18; dazu die Deutung bei G. Sickenberger, Die Briefe des hl. Paulus an d. Korinther u. Römer (1932) 107. In 1 Cor. 11, 7 ist der Mann εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ, während die Frau δόξα ἀνδρός ist. Nach Col. 3, 10 ist der ‚neue Mensch' die Erneuerung ἐπὶ ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν (davon vielleicht beeinflußt PsCallisth. 3, 2).

II. Väter. In ihren E.-Spekulationen gehen die christlichen Schriftsteller meist, wie zu erwarten, von biblischen Zeugnissen aus, von der Genesisstelle u. den Paulustexten.

a. Genesis 1, 26f. 1. Εἰκών u. ὁμοίωσις. Im Doppelausdruck κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν sehen mehrere Väter eine Stufung oder eine E. auf verschiedener Ebene. Für Irenaeus ist das κατ' εἰκόνα-Sein natürlich u. von Natur gegeben, bestehend in der Seele mit ihren Kräften, Vernünftigkeit u. freiem Willen (haer. 5, 6, 1; Struker 97). Unter ὁμοίωσις versteht Iren. die übernatürliche E. (z.B. haer. 5, 6, 1; ebenso Cyrill. Alex., zB. PG 75, 1013D), gegeben durch den hl. Geist (epid. 1, 1, 5; Klebba 22f; Struker 111). Εἰκών u. ὁμοίωσις sind nicht ganz klar geschieden haer. 4, 63,

2; vgl. 5, 16, 1f. – Eine Anspielung auf die Unterscheidung der imago als natürliche u. der similitudo als der übernatürlichen Gott-E. darf man vielleicht auch bei Tertullian. de bapt. 5 sehen: . . . imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur. Aber natürliche u. zugleich übernatürliche E. versteht er unter imago in adv. Val. 2 (vgl. spect. 18), nur die natürliche adv. Marc. 2, 5; res. carn. 6. Clemens Alex. sieht in der Formel von Gen. 1, 26 ebenfalls die Stufung der Gott-E.: Die niedrige E., die allen Menschen zukommt (prot. 120, 4; str. 2, 86, 2), erhalten sie zugleich mit ihrer Geburt (str. 2, 131, 6); sie kann aber mehr oder weniger getrübt sein (str. 7, 86, 2). Durch Tugendübung, Abwendung vom Sinnlichen usw. vermag der Mensch mit Gottes Hilfe zur höheren E. (ὁμοίωσις) aufzusteigen (darüber ausführlich Merki 44/60). An einigen Stellen bekommt inkonsequenterweise bei Clemens die Eikon den Bedeutungsinhalt von Homoiosis (str. 3, 42, 1f; 6, 72, 1f. 77, 5. 114, 4; protr. 59, 1; Merki 88/9) u. ebenso inkonsequent unterscheidet er protr. 98, 3f; str. 5, 94, 3f bei der Doppelformel nicht u. gebraucht sie für die natürliche E. (darüber Mayer 24). – Wie diese Väter trennen die beiden, zu Unrecht Gregor. Nyss. zugeschriebenen Homilien Εἰς τὸ ποιήσωμεν die beiden Begriffe: PG 44, 257/97; Merki 165/73. Origenes scheint in imago die geistige Fähigkeit zu sehen, zur Vollkommenheit (similitudo) aufzusteigen (Bernard 26): . . . imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit, similitudinis vero ei perfectio in consummatione servata est: scilicet ut ipse sibi eam propriae industriae studiis ex dei imitatione conscisceret (princ. 3, 6, 1). Ähnlich in Rom. comm. 4, 5 u. in Joh. comm. 20, 22. Vgl. Lieske, Logosm. 102. Andere nehmen die beiden Ausdrücke der Genesis-Stelle als inhaltsgleich. So verwendet Gregor v. Nyssa die beiden Begriffe synonym, gleichgültig ob er sie zusammen aufführt (Stellen bei Merki 169) oder ob er sie trennt. Meist aber geht Gregor. Nyss. in seiner Abbild-Spekulation nicht von Gen. 1, 26 aus. Und immer dann, wenn er von der Homoiosis getrennt von der Eikon spricht, hat er sozusagen immer spürbar für die Homoiosis das philosophisch-platonische Motiv im Auge (Theaet. 176 B); dieses aber erhält bei ihm statischen Charakter, wenn es den ersten oder den wiedererlangten Vollkommenheitszustand bezeichnet u. deckt sich dann mit dem Inhalt der Eikon (ausführlich darüber Merki 93/164; hier auch die Stellen). Gleiche Auffassung von Gen. 1, 26 vertritt Athanasius. Er kennt keine Unterscheidung der beiden Begriffe. Dargestellt u. begründet bei Bernard 27; Schoemann, Eik. 341_{52}. 349; auch nicht differenziert ist die Formel in der Homilie De eo, quid sit: PG 44, 1327/46. – Bei Augustin ist die Interpretation in den früheren u. späteren Schriften nicht gleich. In Gen. c. Manich. 1, 17, 28 bezieht er imago et similitudo in erster Linie auf die Herrscherstellung des Menschen, seinen aufrechten Gang u. den zum Himmel gerichteten Blick. Der gleiche Gedanke klingt auch in späteren Deutungen noch durch, zB. trin. 12, 1, 1; Gen. ad litt. 16, 60; civ. D. 22, 24 (vgl. Philo plant. 17). Ähnlich Gregor v. Nyssa hom. opif. 44, 136 B f (dazu Merki 145). Hier ist stoischer Einfluß wirksam (vgl. W. Theiler, Die Vorbereitung d. Neuplatonismus = Problemata 1 [1930] 105). Bereits in div. quaest. 83 qu. 51, 4 unterscheidet Aug. zwischen imago u. similitudo u. bezieht imago auf die mens, similitudo auf die übrige Seite des Menschen (über die Abfassungszeit Bardenhewer 419). Weil nur der göttliche Sohn imago ist, kann ad imaginem et similitudinem nur heißen, daß das geistige Wesen des Menschen Abbild des Sohnes ist. Vgl. div. quaest. 83 qu. 74. Die Deutung von div. quaest. 83 qu. 51, 4 widerruft Aug. retr. 1, 25 auf Grund von 1 Cor. 11, 7 u. lehrt, daß der Mensch sowohl ‚als Bild' wie ‚nach dem Bild' geschaffen sei. In Gen. ad litt. imp. 16, 57f interpretiert er imago u. similitudo als Synonyma, mit dem Hinweis freilich, daß similitudo einen weiteren Umfang habe. Vgl. 16, 62. Der Ausdruck ad imaginem bedeutet keinen Gegensatz zu imago, sondern nur die ungleiche E. Die Unterscheidung von imago als natürliche, similitudo als übernatürliche E. des Menschen hat Aug. nie angenommen (Schmaus 196).

2. Begrenzung durch κατά (secundum, ad). Im κατά der Gen.-Formel sehen manche christlichen Schriftsteller einen Hinweis darauf, daß vom Menschen nur die E. mit Christus (Logos, Verbum), dem wahren und eigentlichen Abbild des Vaters, ausgesagt werden könne; sie sind dabei wohl angeregt durch die Logos-Spekulation Philons, aber noch mehr durch 2 Cor. 4, 4 u. Col. 1, 15. Der Mensch ist also nach diesen Vätern κατ' εἰκόνα im Sinn von εἰκὼν εἰκόνος. So meist

Irenaeus (Peterson 46/54), oft Clemens Alex.: während Christus (zB. paed. 1, 11. 97, 2. 98, 2. 148, 23) u. der Gnostiker (zB. qu. div. salv. 36; str. 2, 97, 1f) beides ist, κατ' εἰκόνα u. καθ' ὁμοίωσιν, ist der Mensch an sich nur ‚nach dem Bild' (zB. paed. 1, 98, 2; protr. 10, 98, 3). Weitere Stellen bei Merki 86/90. Die gleiche Auffassung vertritt in der Regel auch Origenes (zB. comm. in Joh. 2, 3; in Gen. 1, 13; in Lc. 8; c. Cels. 6, 63; der Logos ist das eigentliche, wesenhafte Bild, u. der Mensch ist sein Abbild, c. Cels. 4, 85; vgl. Lieske, Logosm. 102); sie findet sich immer bei Athanasius: der Mensch ist Bild des Logos, dieser Bild des Vaters (darüber ausführlich Bernard 23/4. 91/126; Stellen auch bei Schoemann, Eik. 340/7); auch der hl. Geist ist Bild des Logos (Bernard 127/30). Sehr selten findet man diese Vorstellung bei Gregor v. Nyssa, zB. in Ps. 44, 541 Df; vgl. Schoemann, Gr. v. N. 192/3. Bei Augustin findet man die Idee nur in der frühen Schrift div. quaest. 83 qu. 51, 4 (Schmaus 197).

b. Umfang u. Inhalt der E. 1. Ur- u. Vollendungszustand. (Was oben schon erwähnt werden mußte, ist hier weggelassen). Die meisten Schriftsteller erkennen nur dem Menschen, selbstverständlich außer dem Logos, im speziellen u. eigentlichen Sinn die Gott-E. zu, während sie der übrigen Schöpfung, dem All, eine gewisse Abbildlichkeit, ein vestigium, zubilligen. Das betont Athan. or. c. Ar. 26, 312B. 313A. 316B/C (vgl. Schoemann 340); ähnliche Gedanken bei Orig., zB. PG 14, 568 B/C; bei Gregor. Nyss., zB. hom. opif. 44, 164A (vgl. U. v. Balthasar, Der versiegelte Quell [1939] 9); bei Augustin (vgl. Gilson 268/78; vgl. zum Ganzen Philo opif. 69). Ganz klar findet die E. im eigentlichen Sinn ausschließlich Anwendung auf den Menschen bei Greg. Nyss. in Ps. 44, 805D; bei Aug. en. in Ps. 42, 6; ferner bei allen jenen Vätern, die die Gott-E. in die Seele, Geist usw. verlegen. – Obschon gegen die haeretischen Valentinianer polemisierend, welche die niedrigere E. (εἰκών) in dem hylischen Teile des Menschen, die höhere (ὁμοίωσις) im Psychischen sehen, bezieht auch Irenaeus die Leiblichkeit, neben der Seele mit ihren Kräften (haer. 4, 37, 4; similis hier wohl Adjektiv zu imago; 4, 4, 3) in die natürliche E. ein (haer. 5, 6f; epid. 1, 1, 11; Klebba 24; vgl. Bernard 25). Ähnlich Alexander Alex. s. de an. et corp. 2 (PG 18, 590). Die E. des Menschen ist aber bei Iren. meist mit dem leiblichen Erscheinen des Logos verbunden (Klebba 25), u. so konnte der Leib leicht in die E. einbezogen werden. Der Leib ist auch mitgedacht bei Tert. res. carn. 9, 6 (vgl. adv. Prax. 121; 1 Clem. 33, 4; Greg. Naz. or. 14, 6), inkonsequenterweise auch bei Clem. Alex. paed. 3, 64, 2f; 3, 66, 2 (er sieht aber hier nicht im Logos, sondern im fleischgewordenen Christus das Urbild); leise Anklänge auch bei Aug. Gen. c. Manich. 1, 17, 28; Gen. ad litt. 16, 60; div. quaest. 83 qu. 51; trin. 12, 1, 1. Die Väter aber, die versucht haben, die Gnosis u. den Neuplatonismus zu christianisieren, schließen im allgemeinen den Körper von der Gott-E. aus u. sehen sie nur im Geist. So gehört nach Clemens v. Al. zum Bild (κατ' εἰκόνα) keineswegs die äußere Gestalt (str. 2, 102, 6; 6, 114, 4; 6, 136, 3; protr. 98, 4; die gerade gegenteilige Lehre vertreten die Pseudoklementinen; vgl. Struker 64). Ebenso negiert die E. des Körpers die 1. Homilie Εἰς τὸ ποιήσωμεν . .: PG 44, 264C; ebenso Gregor. Nyss. hom. opif. 44, 149B. Träger der niederen E. ist bei Clem. Alex. vielmehr der natürliche Geist (z. B. paed. 1, 7, 1; protr. 98, 3f; str. 2, 102, 6; 5, 94, 4f [εἰκὼν εἰκόνος]; frg. 38 = 1, 85, 1f St.). Im selben Sinn nimmt auch Origenes den Inhalt der Eikon (vgl. Lieske, Logosm. 110f). Sie kann bei ihm den Leib nicht mitverstehen; denn für ihn ist der Leib nur eine Folge der Sünde (in Gen. 1, 13; princ. 2, 8, 3). Die Homoiosis meint die Vollendung der Eikon in der Gottesschau (Lieske aO. 102_{11}. 117f. 131_{76}). Orig. sieht darin das Motiv von Theaet. 176A, das Platon von Moses habe. – Bisweilen versteht aber Clemens Alex. unter dem Geist, der Seele, die E. besitzt, nicht nur die natürlich-geistige Seite des Menschen; sondern der Geist ist bereits ethisch charakterisiert, indem er ἀπαθής ist (str. 5, 94, 3f), die Apathie u. die Tugend besitzt (str. 6, 72, 1), gerecht (str. 7, 16, 5), voll Tugend u. Gelassenheit gegen die Gelüste u. Leiden ist, wie der Gnostiker (str. 7, 64, 4), wohltätig (str. 2, 102, 2; zu diesem alten Topos vgl. J. Heinemann, Philons griech. u. jüd. Bildung [1932] 189_2; Merki 38/9). So genommen hat die Seele u. der Geist einen volleren Inhalt, so daß sie bereits die höhere Gott-E. (ὁμοίωσις) besitzen können (zB. str. 5, 94, 3f). Eikon steht bei Clemens auch in Bezug auf die geistige Seite des Menschen in sittlicher Vollendung, also ganz in der Bedeutung von Homoiosis, der höheren, übernatürlichen E. (str. 3, 42, 1);

der menschliche Geist trägt dann das göttliche Bild in sich (vgl. paed. 1, 4, 2). – Für Clemens ist das κατ' ὁμοίωσιν von Gen. 1, 26 also die höhere Gott-E., identisch mit der ὁμοίωσις θεῷ von Plato Theaet. 176 A (str. 2, 100, 3f; 2, 131, 4; dazu Merki 46. 53_3; vgl. Orig.). Diese ist dem Menschen als Ziel aufgegeben u. als Aufgabe (str. 5, 94, 4; 2, 100, 3f; 2, 134, 2; 2, 136, 6; vgl. Gregor. Nyss. in Ps. 44, 433C; in Cant. 44, 961A; beatit. 44, 1200C); sie ist anzustreben durch die verschiedensten Tugenden: Tugend im allgemeinen (paed. 1, 99, 1), Apathie (dazu E. de Faye, Clément d'Alex. [Paris 1906] 276_2) verbunden mit anderen Tugenden (str. 4, 103, 1f; 4, 139, 2f; 4, 109, 2 [Verähnlichung in höchster religiöser Schau]; 4, 147, 1; 4, 152, 1f [statt ὁμοιοῦσθαι der stärkere Ausdruck θεοῦσθαι; vgl. paed. 1, 98, 3; dazu Merki 57/8]; 5, 17, 1; 7, 13, 2/4; 7, 64, 4; 7, 84, 2; 7, 86, 5; 2, 97, 1), durch Abwendung vom Sinnlichen (str. 4, 148, 1), durch Gottesverehrung u. Frömmigkeit verbunden mit Gnosis (protr. 86, 2; 122, 4; str. 7, 3, 6), durch Wohltätigkeit usw. (str. 2, 102, 6; 4, 95, 1; 4, 138, 3; 6, 60, 3; 6, 102, 6; 6, 150, 3), durch demütige Gesinnung (str. 2, 132, 1), Bedürfnislosigkeit (paed. 3, 1, 1; vgl. dazu Porphyr. ad Marc. 11. 16. 17), durch Angleichung an den Willen Gottes (paed. 3, 1, 5), durch Angleichung an Christus (paed. 1, 9, 1; 1, 98, 3; str. 7, 101, 4), durch Erfüllung eines Bibelwortes (str. 3, 28, 3f; 6, 97, 1). Clemens braucht ὁμοίωσις auch als Verähnlichung mit Christus, indem er den Menschen Bild des Bildes sein läßt (Belege bei Merki 88f). In Christus ist das ‚Bild' im erhabensten Sinn erfüllt (vgl. paed. 1, 97, 2; 1, 98, 2f), u. darum kann er dem Menschen Vorbild sein. Verähnlichung mit ihm bedeutet Aufnehmen der Eikon in den Menschen (Merki 89). – In diesem vollen und höheren Sinn verbindet auch Athanasius den Nus u. die Seele mit dem E.-Gedanken. Gott bildete den Menschen (in seinem Ursprung) nach seinem eigenen Bild, dem Logos (zB. inc. V. 25, 101B: κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα; ebd. 116A: κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν; c. gent. 25, 5C: κατ' ἰδίαν εἰκόνα; ebd. 68D. κατ' εἰκόνα ... θεοῦ πεποίηται καὶ καθ' ὁμοίωσιν γέγονεν); er wurde dem Logos ähnlich (inc. V. 25, 104 C), wurde λογικός (zB. inc. V. 25, 101 B. 105C. 116C); des Menschen Logos wurde ein Bild des Sohnes Gottes, welcher der Logos ist (or. c. Ar. 26, 312B); der Logos war bei ihm (inc. V. 25, 104B), mit ihm (inc. V. 25, 105A); er hatte den Logos, die Weisheit in sich aufgenommen (or. c. Ar. 26, 312C) usw. Weitere Ausführung u. Stellen bei Bernard 39/47 u. Schoemann 341/3. Der menschliche Logos, der E. hat, ist also hier etwas anderes, Höheres als bloß natürliche Geistigkeit. Die eigentliche Unterscheidung von Natur u. Übernatur kennt freilich Athanasius im Bereiche seiner E.-Spekulation m.W. dem Ausdruck nach nicht (ausführlich zum Problem Bernard 57/70). Abbild-Sein bedeutet bei Athanasius u. noch mehr bei Gregor v. Nyssa immer irgendwie Teilhabe (μετοχή, μετουσία, κοινωνία; dazu allgemein Kleinknecht: ThWb 2, 386; zu Athan. vgl. zB. c. gent. 46, 93B; Bernard 32/8; zu Greg. vgl. zB. or. cat. 45, 24C; in Cant. 44, 968C; beatit. 44, 1225Df; Merki 109. 136. 164). – Weil die Seele Bild des Sohnes ist, schaut der Mensch (im Urzustand) im Spiegel seiner reinen Seele das Bild des Vaters, den Logos (c. gent. 25, 5C/D. 16D; vgl. 60C im wiedererlangten E.-Zustand), u. im Logos den Vater (inc. V. 25, 116D; or. c. Ar. 26, 312C; vgl. c. gent. 28, 68C; ähnlich Greg. Thaumat.: PG 10, 1084B/C u. Theophil. ad Autol.: PG 6, 1028Af; zur historischen Quelle dieser Anschauung E. v. Ivánka, Vom Platonismus zur Theorie d. Mystik: Scholastik 11 [1936] 185/95). Dieselbe Lehre vertritt Gregor v. Nyssa; es handelt sich aber bei ihm nicht um die Schau des Logos, sondern Gottes (Stellen u. Vergleich mit Athan. bei Merki 153/9; hier auch weitere Lit.). Schon aus dieser Anschauung ergibt sich, daß die E. beim Nyssener ebenfalls den höheren Inhalt hat. Der Mensch ‚nach dem Bild' oder in der Homoiosis ist bei Gregor das, was er seiner ‚Natur' nach ist. Das Zusammen all dessen, was wir intellektuelles (νοῦς, λόγος) u. übernatürliches Leben nennen, macht die Physis aus; dieser steht das animalische Leben, das durch den Fall ‚hinzuerschaffen' wurde, gegenüber. U. v. Balthasar bemerkt (Présence et pensée [Paris 1942] 89_2): ‚Il est trop clair que Grégoire comprend le terme φύσις de la nature concrète, donc élevée à l'état surnaturel et qu'il décrit le don de la grâce.' Physis ist im Grunde nichts anderes als Eikon oder Homoiosis als ontischer Vollendungszustand (Merki 141); darum kann Gregor τὸ τέλειον der εἰκών (= ὁμοίωσις) gleichsetzen (hom. opif. 44, 256A; in Eccl. 44, 633A/B). Das Homoiosis-Motiv differenziert

sich nur von der Eikon, wenn es als ethisches Ideal im platonisch-dynamischen Sinn von Theaet. 176A verwendet wird u. dann etwa mit Verähnlichung wiederzugeben ist (Stellen bei Merki 124/35). Auch Gregor. Nyss. kann die E. in den Nus verlegen (zB. hom. opif. 44, 149B. 137B/C. 161C), wie es die nichtchristl. Tradition, aber auch Irenaeus, Clemens Alex., Origenes u. a. taten. Der Unterschied aber liegt darin, daß bei ihm nicht nur die Vernünftigkeit im Sinn des griech. Rationalismus die E. ausmacht, sondern die Vernunft im Verein mit allen anderen natürlichen u. übernatürlichen Gaben (vgl. zB. zur Willensfreiheit beatit. 44, 1225Df; mort. 46, 524; or. cat. 45, 24C. 57C). Eikon (= Homoiosis) bedeutet also die Gesamt-E. (διὰ πάντων: in Cant. 44, 1100D; vgl. hom. opif. 44, 156A. 184A. 149B; or. cat. 45, 24C). Als ‚Bild' Gottes ist der λόγος (νοῦς) gottverwandt u. wird daher notwendig zu Gott hingezogen (an. et res. 46, 97B; darüber Merki 143). Aus dem πλήρωμα τῶν ἀγαθῶν, welche die E., die wahre Würde (zB. hom. opif. 44, 177D) u. die Schönheit (zB. or. cat. 45, 28A/B; an. et resurr. 46, 89C/D; hom. opif. 44, 161C; dazu Merki 120/4. 137) ausmachen, hebt dann Gregor gerne hervor: Tugend (ἀρετή = Heiligkeit; vgl. A. J. Festugière, La Sainteté [Paris 1942] 32f), Freiheit von Affekten, vom Bösen, Apathie (zum Apathiebegriff vgl. Daniélou 101f u. Schoemann, Greg. v. N. 42/5) usw. Näheres bei Merki 94/105. 138/46. – Obgleich die Seele in ihrer E. an den Eigenschaften Gottes Anteil hat, muß sie doch in etwas vom Archetyp verschieden sein, sonst läge Gleichheit u. nicht Ähnlichkeit vor. Der Unterschied liegt im ‚Geschaffen- u. Ungeschaffen-Sein', also im Wesen, im ὑποκείμενον, nicht in den ἐπιθεωρούμενα (hom. opif. 44, 184C/85B). – Bei Gregor. Nyss. begegnet uns die eigenartige, als Hypothese vorgetragene Anschauung (hom. opif. 44, 185A), daß das πλήρωμα der Menschen, die ganze ‚Natur', die sich von Anfang bis zum Ende erstreckt, eine einzige Eikon Gottes sei (hom. opif. 44, 204Df). Die ‚Natur' hatte noch nicht den Geschlechtsunterschied; es handelt sich also um etwas ideenhaft in Gott Existierendes. Zur Deutung vgl. Daniélou 56f; Schoemann, Greg. v. N. 38f; Leys 85/8. 106.

2. Verlust u. Wiederherstellung der E. Die christl. Väter bauen die E.-Spekulation gern ein in die bibl. Lehre vom Sündenfall u. von der Erlösung (Wiederherstellung). Nach Irenaeus verlor (ἀπέβαλλεν) der Mensch die höhere, übernatürliche E. (ὁμοίωσις); als aber Christus kam, d. h. als Bild erschien, stellte er sie wieder her (haer. 5, 16, 2). Ähnlich haer. 3, 18, 1, wo Irenaeus erklärt, Christus sei gekommen, ut quod perdideramus in Adam, i. e. secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo reciperemus. Vgl. haer. 5, 14, 1. 36, 3; Klebba 45f. – Dieser Kreis ist philosophisch u. theologisch bei Späteren weiter ausgebaut. – Der Mensch beschmutzte bei seinem Fall die E. Der Abbild gewordene Mensch verschwand (zB. Athan. inc. V. 25, 105C) u. schien nicht mehr λογικός zu sein, sondern ἄλογος (ebd. 25, 117C); in Wirklichkeit behält er aber das Geist-Sein, die niedere E., geht aber durch die Sünde der eigentlichen E., seines gottähnlichen Lebens verlustig (Belege bei Bernard 27/9. 47/54; Schoemann, Eik. 343f). Er verliert bei Origenes durch den Abfall die Logosschönheit, aber nicht die gesamte Logosabbildlichkeit (zB. c. Cels. 4, 83; Lieske, Logosm. 102). Um die E. wieder herzustellen, wurde der Logos Gottes gegenwärtig, um das Bild des Vaters, den Menschen, das Abbild dieses Bildes, von neuem zu bilden (Athan. inc. V. 25, 120A/D; or. c. Ar. 26, 296A. 248B). Durch die Menschwerdung des Logos wurde die ganze Menschheit auf neue Art Bild des Bildes, besonders aber die Kirche (or. c. Ar. 26, 316B; vgl. dazu Greg. Nyss. in Cant. 44, 949B: im Bilde der Kirche sieht man Gott; zum Ganzen Bernard 52/4 u. Schoemann, Eik. 345/7). Taufe, Tod u. Auferstehung Christi wirken bei Athanasius die objektive Erlösung (J. Berchem, Le rôle du Verbe d'après ... S. Athanase: Angelicum 15 [1938] 543/58). – In besonderem Maße baut Gregor. Nyss. die E.-Lehre in den Kreis: ursprünglicher Zustand (εἰκών – ὁμοίωσις), Abfall (Verdecken der E.), Rückkehr (εἰκών – ὁμοίωσις). Vgl. dazu die neuplatonische Seelenlehre: μόνη, πρόοδος, ἐπιστροφή. Zur Verchristlichung bei Gregor s. Merki 111. Der Mensch fiel von der E. ab (zB. c. Eun. 2, 277, 25f J.; in Cant. 44, 800C). Durch die προσπάθεια u. συμφυία mit dem Stofflichen u. Bösen verlor er die E. (in Cant. 44, 1109A/C). Er fiel durch die Schlechtigkeit von der Höhe der Gott-E. in die Tiefe (in Ps. 44, 473A) u. wurde ein Bild des Bösen (or. dom. 44, 1145D; vgl. in Ps. 44, 605B; hom. opif. 44, 201A; virg. 46, 372Bf). Er ging durch das

Gewährenlassen der πάϑη von der Gott.-E. zum ἄλογον über (an. et res. 46, 61 C; vgl. in Eccl. 44, 744 A; or. dom. 44, 1145 D). Die einzelnen Stufen des Abfalls sind in or. dom. 44, 1181 B/C geschildert. Die E. mit Gott ging aber nicht ganz u. unwiederbringlich verloren, sie wurde nur beschmutzt u. überdeckt (zB. virg. 46, 372 D/3 A; über die Beziehung dieser Stelle zu Plotin enn. 1, 6, 5 s. Merki 117. 147_3; or. dom. 44, 1181 B). Der Mensch muß sich nun mühen (virg. 46, 373 A/B: διὰ τῆς ἐπιμελείας τοῦ βίου); er muß zur E. zurückkehren u. das Bild wiederherstellen (in Ps. 44, 433 C: ὁμοίωσις; hom. opif. 44, 256 C: ἐπὶ τὴν ϑεοειδῆ χάριν). Den Weg findet Gregor von Paulus vorgezeichnet (Eph. 4, 22; Col. 3, 9); dieser Weg ist langsam u. schwer (hom. opif. 44, 256 A/C; in Cant. 44, 1009 A/C; or. dom. 44, 1164 D); er führt über die Stufen: Abwendung u. Befreiung vom Bösen, Mühen um das Göttliche (in Ps. 44, 433 D/6 A; vgl. 516 B. 544 D). Es ist Sache des Christen, den Schmutz u. den Rost von dem ‚Gottesbild' seiner Seele wegzuräumen (in Eccl. 44, 633 A/B; beatit. 44, 1272 A/B). Zur Veranschaulichung des Vorganges braucht der Nyssener das plotinische Bildhauergleichnis (enn. 1, 6, 9), um dann zu schließen: ‚... indem (der Mensch) so durch feine Zucht der Gedanken den Geist feilt u. glättet, gestaltet er in sich durch die Tugend Christus, nach dessen Bild er am Anfang geschaffen war' (in Ps. 44, 541 Df; zur Plotinnähe des Stückes s. Merki 113/4). Weitere Belege, in denen Gregor von der Reinigung, die aber schon Tugend ist u. positiven Charakter trägt (in Cantic. 44, 824 A/C; Merki 159/60), als Weg zur Wiederherstellung der E. spricht, bei Merki 107/20. 147/55. Wenn die Seele rein geworden, strahlt sie wie in ihrem ersten Zustand in ihrer E. das nachgeahmte göttliche Bild wider (in Cant. 44, 805 D; vgl. Basil.: PG 32, 109 A: ὁ δέ ... δείξει σοι ἐν ἑαυτῷ τὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου), ja, sie sieht in sich selbst Gott (s. oben). Wenn Gregor in manchen Texten in der Terminologie der Philosophie (Reinigung, Beschmutzung, Rost) spricht, so zeigen doch jene Zeugnisse, welche die Wiederherstellung der E. mit Christus durch Nachahmung seines Lebens betonen, daß er voll christlich verstanden sein will: um den Menschen vom Verderben zu retten u. ihn wieder zur εἰκὼν ϑεοῦ zu machen bzw. zum Bild des Bildes, ist Christus selber zur Eikon des unsichtbaren Gottes geworden (Col. 1, 15; perf. chr. 46, 269 D; in Ps. 44, 473 B; vgl. Method.: PG 18, 277 C). Über die Bedeutung des Eikon-Motivs, in der Christologie u. Trinitätslehre bei Gregor s. Leys 123/9. Bei der Wiederaufrichtung der E. ist von grundlegender Wichtigkeit einerseits die Nachahmung Christi (perf. chr. 46, 256 C), anderseits die Taufe (beatit. 44, 1197 B/C; c. Eun. 2, 297, 15f J.; zur Bedeutung der Taufe s. Leys 115). Aber auch die wiederhergestellte E. ist kein unangefochtener Besitz (in bapt. Chr. 46, 597 B). Überhaupt wird die E. erst nach dem Tod voll hergestellt, ein Grund, sich vor dem Sterben nicht zu fürchten (mort. 46, 512 A/B). – Augustin ist der Gedankenbogen (Sünde = Entstellung der imago, Rückformung) auch wohl bekannt. Nach Gen. ad litt. 6, 27 verlor Adam durch die Sünde die Gott-E. (vgl. en. in Ps. 72, 26; 75, 3). Hier ist die imago dei offenbar als übernatürliche Gnadenausstattung der Seele gesehen. Augustin widerruft aber diese Anschauung in retr. 2, 24, 2: das Bild Gottes wurde nicht gänzlich vernichtet, sondern nur entstellt u. erneuerungsbedürftig. Dies scheint die allgemeinere Ansicht Augustins gewesen zu sein (dies trotz en. in Ps. 75, 3). Vgl. spir. et litt. 27, 47; 28, 48; trin. 14,16; en. in Ps. 4, 8: durch die Sünde wurde die Münze (imago dei) entstellt; es kam aber der Gottessohn, um seine Münze zu suchen u. wieder in ihrer alten Schönheit herzurichten; trin. 15, 20, 39: das Bild gehört zur Natur des Menschen (vgl. aO. 14, 14, 20 u. a.). Zum Problem des natürlichen oder übernatürlichen Charakters des Bildes s. Schmaus 291/7. Die Rückformung zur Gott-E. im menschlichen Geist sieht Augustin als eine Abwendung vom Äußeren u. Hinfälligen u. als Hinwendung zum intelligiblen Urbild (trin. 14, 16, 22). Der Weg der Rückkehr führt über die Selbsterkenntnis (vgl. auch c. Acad. 3, 17, 3): indem die ins Vergängliche verfangene Seele sich selbst erkennt, erfaßt sie sich als geistiges Wesen, das Gott verwandt ist. Sie wendet sich in dieser Erkenntnis vom Sensiblen ab u. kehrt sich dem Intelligiblen zu, wodurch sie sich ihm soweit als möglich nähert (aO. 12, 14, 23; vgl. Plato Theaet. 176 A). Der Mensch vermag die Rückwendung im Gegensatz zum Verlust nicht aus eigener Kraft zu vollziehen; er bedarf der Hilfe Gottes: ut incipiat illa imago ab illo reformari, a quo formata est (trin. 14, 16, 22). Die reformatio vollzieht sich in langem Prozeß: quod fit

paulatim proficiendo in renovatione huius imaginis (aO. 14, 17, 23; vgl. Greg. Nyss. in Ps. 44, 433 D/6 A; hom. opif. 44, 256 A/C; Kusch 140f).
III. E. mit der Trinität. Die unter den Schriften Gregors v. Nyssa stehende, aber sicher unechte Homilie über Gen. 1, 26 sieht in der Genesis-Formel ausgedrückt, daß der Mensch bzw. die Seele, ein Abbild des einen u. dreifaltigen Gottes sei (zur Echtheitsfrage der Homilie zuletzt Merki 174f). Die Seele muß sich selber nur recht erkennen, dann sieht sie in sich die Eikon des einen Gottes in seiner Trinität (PG 44, 1332 A/B. 1340 C/D. 1341 B). Schon in der Dreiteilung der Seele bei den Alten in ἐπιθυμητικόν, λογιστικόν, θυμητικόν ist die Trinität verebenbildlicht, dies auch in der Bezeichnung der Seelenvermögen als ψυχή, νοῦς, λόγος. Und im gleichzeitigen Dasein der Seele, der (wenigstens potenziellen) Vernunft u. des Wortes ist angedeutet, daß der Vater gleichzeitig nicht früher ist als der Sohn u. dieser nicht früher als der hl. Geist (1340 B). Wie in der Seele wohl drei Vermögen sind, im Grunde aber nur Eine Wirksamkeit ist, ist in der göttlichen Dreifaltigkeit auch nur Ein Gott. – Der Imagospekulation in Beziehung auf die göttliche Trinität hat aber fur alle Zeiten Augustinus mit seinen philosophisch u. theologisch tiefsinnigen Gedanken den Weg gewiesen u. den Stempel aufgedrückt. Zum Begriff imago gehören bei Augustinus zwei Elemente: die Ähnlichkeit mit dem abgebildeten Gegenstand u. die Ursprungsbezogenheit (Schmaus 361/69). Augustinus motiviert seine Trinitäts-Abbildlehre durch die erste Person Pluralis, in der Gott Gen. 1, 26 spricht (s. c. Arian. 16; trin. 12, 6, 7; dazu Benz 375; vgl. Gen. ad litt. 16, 61; 3, 19). Augustinus sieht die E. nur in den Triaden ausgedrückt, in denen die Eine mens erscheinen kann; deshalb kann er die rein äußerliche Dreiheit des natürlichen Verhältnisses von Mann–Kind–Weib nicht als ein Bild der Dreipersönlichkeit Gottes annehmen (trin. 12, 5; gegensätzlich die Homilie De eo, quid sit: PG 44, 1330); denn diese Lehre steht im Widerspruch zur Hl. Schrift, worin jedes einzelne Individuum nach dem Bilde Gottes geschaffen ist (aO. 12, 5, 6f). Nach geistreicher Deutung von 1 Cor. 11, 7 wird erklärt, daß Mann u. Weib imago der göttlichen Trinität sei, da in den zwei Geschlechtern die menschliche Natur zur Vollendung gelange (aO. 12, 7, 10). Die E. erstreckt sich nicht auf den Körper (aO. 12, 7, 2; Gen. ad litt. 3, 20, 30; in Joh. 3, 4 u. a.). Nur durch die mens rationalis (mens, anima, ratio verwendet Aug. für einander; Kusch 131_5), als die geistige Einheit der Person, kann der Mensch im eigentlichen Sinn Bild Gottes sein (trin. 12, 7, 12; dazu die historische Deutung bei Benz 376/7). Durch die mens rationalis steht ja der Mensch auf der höchsten Stufe des Seins u. Gott am nächsten (vgl. en. in Ps. 42, 6; Merklen 80). Nur dann ist ja die unmittelbare Bezogenheit zum Urbild gegeben, die zum Begriff imago unerläßlich ist, wenn zwischen Gott u. seinem Bild keine Substanz steht (div. quaest. 83 qu. 51, 2; trin. 11, 5, 8; en. in Ps. 114, 4; 145, 4). Bestätigung dieser Überlegung findet Aug. in Gen. 1, 26, wonach der Mensch in dem Abbild Gottes sein muß, worin er sich von den Tieren unterscheidet (en. in Ps. 29, 2, 2; Gen. ad litt. 3, 20, 30; s. 43, 2, 3; Schmaus 223). Der Zusammenhang des Menschengeistes mit Gott ist ein bildhafter, kein substantieller, darum handelt es sich nur um eine impar imago (trin. 10, 12, 19: impar imago ... sed tamen imago; civ. D. 11, 26; Gen. ad litt. imp. 12, 20). Dieses Bildverhältnis der mens mit Gott dient Aug. als Ausgangspunkt für Rückschlüsse vom Wesen des menschlichen Geistes auf das Wesen Gottes (Kusch 132). Alle Wunder der Trinität sind so abgebildet, daß die Dreifaltigkeit im Bilde des Menschengeistes einen Rückschluß auf das Wesen der göttlichen Trinität gestattet (trin. 11, 8, 11. 12, 15; Benz 377/8). Das Bild der Trinität zeigt sich für Aug. in den innerseelischen Ternaren. Als solches nennt er civ. D. 11, 26 (auch schon conf. 13, 11): esse, nosse, diligere (= velle). Er betont, daß der Mensch durch diese Dreiheit von allen Wesen die größte Ähnlichkeit mit Gott habe: ut sit etiam similitudine proxima. Diese E. kann durch reformatio noch verbessert werden u. läßt sich bewahren in Hinordnung auf den, von dem sie eingeprägt wurde (vgl. Schmaus 230/5). In Trin., wo Augustinus die Trinitätsbilder analysiert, kommt diese Trias nicht vor, sondern das erste Glied ist genauer ersetzt durch den Geist, so daß der Ternar heißt: mens, notitia, amor; ganz präzis ausgedrückt (9, 12, 18): et est quaedam imago trinitatis ipsa mens et notitia eius, quod est proles eius ac de seipsa verbum eius, et amor tertius (zur Deutung der einzelnen Ter-

mini vgl. Schmaus 243/64). Der Geist, sein Selbstbewußtsein u. seine Selbstliebe bilden eine reale Dreiheit u. stellen doch eine Einheit dar u. sind gleich, wenn sie vollkommen sind (9, 4, 4) u. zeigen so ein Abbild der Trinität. Weiter bezieht Augustinus die Trias memoria, intelligentia u. voluntas, in die sich die Fähigkeiten des einen Geistes differenzieren, in die E.-Spekulation ein (14, 7, 10). Dieser Ternar, der das in den obersten Seelenkräften ruhende Abbild der Trinität darstellt (14, 7, 10), kann eine imago sein, da in den einzelnen Gliedern (in der Erinnerung seiner selbst, im Sichselberwissen u. im Sichselberwollen) der Geist una substantia bleibt u. die Triasglieder sich gegenseitig bedingen (Schmaus 272. 275). In der memoria erkennt Augustinus ein Bild des Vaters (10, 11, 18: qualemcumque similitudinem patris), in der intelligentia ein Abbild des Sohnes (nonnullam similitudinem filii), in der voluntas, der Verbindung von memoria u. intelligentia, ein Bild des Hl. Geistes (valde imparem similitudinem Spiritus sancti, 15, 23, 43). Diese E.-Spekulation findet in der Trinitätsmystik Augustinus ihren krönenden Abschluß: Wie das Bild Caesars auf einer Münze an die Steuerpflicht erinnert, so ist der Mensch wegen des Gottesbildes in seiner Seele gebunden, auf Gott hinzustreben (en. in Ps. 94, 2; 54, 3). Und der Geist wird um so mehr in der E. gestaltet, je mehr er sich der Betrachtung ewiger Dinge hingibt, d. h. allem Intelligiblen, dessen Quelle Gott ist (Schmaus 304): quantumcumque se extenderit in id quod aeternum est, tanto magis inde formatur ad imaginem dei (tr. 12, 7, 10; 12, 4). In dem Bild-Sein besitzt der Geist das Geschenk (donum), mit Gott in Beziehung zu treten, seiner teilhaftig zu werden u. ihn zu erfassen (14, 8. 11); ja, er besitzt die Macht, Gott anzuhangen: ut ei, cuius imago est, valeat inhaerere (14, 14, 20; vgl. 15, 20, 39). Wenn der menschliche Geist dies tut, wird er sapiens . . . Meminerit itaque dei sui, ad cuius imaginem facta est eumque intelligat atque diligat (14, 12, 15). Denn ‚die Trinität des Geistes ist nicht darum ein Bild Gottes, weil der Geist sich seiner erinnert, sich erkennt, sich liebt, sondern weil er auch imstande ist, dessen sich zu erinnern, den zu erkennen, den zu lieben, von dem er gemacht ist‘ (11, 12, 15; vgl. 11, 8, 11; Benz 377/8). Dieses Lieben heißt Gott anhängen u. wer Gott anhängt, wird ein Geist mit ihm (14, 14, 20). In dieser erfüllenden Teilhabe (frui; schon Greg. Nyss. nennt die mystische Vereinigung ἀπόλαυσις θεοῦ, vgl. Diekamp 33; Koch 397f), in diesem Einssein mit Gott besteht das höchste Glück, der Gipfelpunkt der Freude: hoc est enim plenum gaudium nostrum, quo amplius non est, frui trinitate, ad cuius imaginem facti sumus (1, 8, 18). – Zum Ganzen vgl. auch *Eikon.

A. H. Armstrong, Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's doctrine of Man: Dominican Studies 1 (1948) 113/126. – K. Barth, Die kirchliche Dogmatik 3, 1³ (Zollikon-Zürich 1947) 204/40. – E. Benz, Marius Victorinus (1932) 364/96. – R. Bernard, L'image de Dieu d'après St. Athanase (Paris 1952). – C. W. Butterworth, The Deification of Man in Clement of Alexandria: JThSt 17 (1916) 115/48. – F. Cayré, La contemplation augustinienne (Paris 1927) 95/141. – H. F. Cherniss, The Platonism of Gregory of Nyssa (Berkeley 1930). – H. Crouzel, Théologie de l'image de Dieu chez Origène (Paris 1956). – J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique (Paris 1944). – F. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor v. Nyssa (1896) 67/101. – W. Dürig, Imago, Ein Beitrag zur Terminologie u. Theologie der röm. Liturgie = Münch. Theol. Stud. 2, 5 (1952). – J. Gaith, La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse (Paris 1953) 40/66. – E. Gilson, Introduction à l'étude de St. Augustin (Paris 1931) 279/92. – J. Hehn, Zum Terminus Bild Gottes: Festschrift E. Sachau (1915) 36/52. – A. Heitmann, Imitatio Dei = Studia Anselmiana 10 (Rom 1940). – W. Hess, Imago Dei: Benediktin. Monatsschr. 29 (1953) 371/400. – E. Klebba, Die Anthropologie des hl. Irenaeus (1894). – H. Koch, Das mystische Schauen beim hl. Gregor v. Nyssa: ThQS 80 (1898) 357/420. – H. Kusch, Studien über Augustinus: Festschrift F. Dornseiff (1953) 130/43. – G. B. Ladner, The Concept of the image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy: Dumbarton Oaks Papers 7 (1953) 3/34; St. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God: Augustinus Magister (Paris 1954) 867/78. – R. Leys, L'image de Dieu chez St. Grégoire de Nysse (Paris 1951). – A. Lieske, Die Theologie d. Logosmystik bei Origenes (1938); Zur Theologie der Christusmystik Gregors v. Nyssa: Scholastik 14 (1934) 485/514. – A. Mayer, Das Gottesbild im Menschen nach Clemens v. Alex. = Studia Anselmiana 8 (Rom 1942). – H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ = Paradosis 7 (Freiburg/Schw. 1951). – P. F. Merklen, L'image de Dieu: Rev. Augustinienne 1 (1902) 9/20. 73/83. 569/80. – J. P. Muckle, The doctrine of S. Gregory of Nyssa on Man as the image of God = Mediaeval Studies 7 (Toronto

1945). – E. Peterson, L'immagine di Dio in S. Ireneo: Scuola cattolica 69 (1941) 46/54. – C. G. Rutenber, The doctrine of the imitation of God in Plato (Philad. 1946). – M. Schmaus, Die psycholog. Trinitätslehre des hl. Augustinus (1927) 195/416. – K. L. Schmidt, Homo imago Dei im AT. u. NT.: Eranosjahrbuch 15 (Zürich 1947) 149f. – J. B. Schoemann, Eikon in den Schriften des hl. Athanasius: Scholastik 16 (1941) 335/50; Gregors v. Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie: Scholastik 18 (1943) 31/53. 175/200. – F. K. Schumann, Imago Dei: Festschrift G. Krüger (1932) 169/92. – H. Somers, Image de Dieu et illumination divine: Augustinus Magister (Paris 1954) 451/62. – A. Struker, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christl. Literatur der ersten zwei Jahrhunderte (1913). – A. Weiswurm, The Nature of Human Knowledge according to St. Gregory of Nyssa, Diss. Washington (1952). – H. Willms, Εἰκών I. Philo v. Alex. (1935). *H. Merki.*

Ebenholz.

A. Nichtchristlich. E., ein schweres, schwarzes Hartholz (ἔβενος; ebenus), war im Altertum seit früher Zeit bekannt; es stammt von einem immergrünen Baum (Plin. n. h. 16, 212). Die antiken Autoren nennen davon zwei Arten (Plin. n. h. 12, 17; Theophr. hist. pl. 1, 6, 1 [1, 12 Wimmer]; 5, 3, 1f [1, 143]). Die eine repräsentiert der äthiopische E.-Baum (= Diospyros mespiliformis; Herodt. 3, 97. 114; Diod. 1, 33, 1; Plin. n. h. 6, 197; vgl. G. Schweinfurth: Peterm. Mitt. 1868, 92; bei ,ebenus Mareotica': Lucan. 10, 117 ist nicht an Nordafrika, sondern an Meroe gedacht; vgl. ebd. 10, 304 u. Commenta zu 10, 117 [319 Usener]). Die andere Art, die in zwei Unterarten zerfällt, stellt der indische E.-Baum dar (= Diospyros ebenum L.; Verg. georg. 2, 116f; Theophr. hist. plant. 4, 4, 6 [1, 104 W.]; Peripl. m. Erythr. 38; Plin. n. h. 12, 20; vgl. Schoff 153f; Schrader). Nach Dioscurides, der beide Sorten beschreibt, ist das äthiopische E. bei weitem das bessere, weil es nicht wie das indische weiße Streifen u. Flecken hat, sondern einheitlich schwarz ist (mat. med. 1, 129 [1, 121f Kuhn]). Eine dritte Stelle, wo es E. gab, ist Indochina u. der asiatische Archipel; hierher u. nicht aus Indien bezogen die Chinesen im 4. Jh. nC. diesen Rohstoff (vgl. Laufer). Über die Festigkeit u. Schwere des E. äußerten sich Theophrast (hist. plant. 1, 5, 5; 1, 6, 1; 4, 4, 6; 5, 3, 1; 5, 4, 2), Plinius (n. h. 16, 204) u. Aristoteles (meteor. 4, 7 [384b 15/7]). Der letztere begründet die Tatsache, daß E. nicht schwimmt, mit der geringen Porosität dieser Materie (ebd.; ferner plant. 2, 9 [828b 25]). Das Gewicht des E. ist wohl auch die Ursache dafür, daß mit ihm eine Steinsorte (Batrachites) verglichen wird (Plin. n. h. 37, 149; ein weißer Stein heißt ,ex(h)ebenus'; ebd. 37, 159; Damig. lap. 8). Wie unsicher im übrigen die Kenntnisse vom E. im Altertum waren, zeigt eine von Pausanias wiedergegebene Fabel, die er von einem Zyprioten hörte; danach habe der E.-Baum keine Blätter u. Früchte u. bestehe überhaupt nur aus unterirdisch wachsenden Wurzeln (1, 42, 5; vgl. Blümner). – Der antike Name des E. geht zurück auf ägyptisch hbnj, das im Hebräischen in pluralischer Form als hobnîm (,E.-Stangen') wiedergegeben wird (Ez. 27, 15; vgl. Lambdin); doch haben die Ägypter das Wort wahrscheinlich ihrerseits aus Nubien übernommen (W. Spiegelberg: Zs. vergleich. Sprachwissensch. 41 [1907] 13), von wo sie das sudanische Material erhielten, um den Überschuß ihrerseits in die Mittelmeerländer weiterzuverkaufen (Lucas 384). Für das indische E. war kein eigener Name in Gebrauch; ein Sanskritwort dafür fehlt. Das deutsche Wort E. beruht auf ahd. ebênus, das aus dem Lateinischen, wohl von Vergil, entlehnt ist (Schrader). – In Ägypten wurde E. nach den Königsgräberfunden von Abydos schon in den ersten Dynastien zur Herstellung von Pfeilspitzen, Rollsiegeln, Ereignistäfelchen u. Möbelteilen verwendet (vgl. Ranke; Säve-Söderbergh 5). Später gebraucht man es gern für Möbel, Hausgeräte (de Morant) u. Statuetten (nackte Knabenfigur der 6. Dyn.: H. Schäfer-W. Andreae, Die Kunst des Alten Orients[2] [o. J.] 243 links) sowie für deren Teile (aufsetzbare Perücke einer Königsstatuette zB. B. Bruyère, Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh 1935/40 [Le Caire 1952] 100 nr. 234, Abb. 176). Auch eine ägyptische E.-Harfe ist bekannt. Besonders häufig tritt E. unter den Grabfunden des Königs Tutanchamun auf, unter welchem der Sudanhandel florierte (Bett, Stuhl, Spieltisch, Riegel der Goldschreine; vgl. Lucas 385). Bemerkenswert ist auch der Prunkstab Tutanchamuns mit der Elfenbeinfigur eines Asiaten u. der E.-Figur eines Negers (P. Fox, Tutankhamun's Treasure [Oxf. 1951] Taf. 14). Aus dem 4. Jh. nC. stammt ein in Qustul gefundener Kasten mit E.- u. Elfen-

beineinlagen (W. B. Emery, Nubian Treasure [Lond. 1948] 52 Taf. 48). Auch inschriftlich wird E. häufig genannt (Sudanimport zB. K. Sethe, Urk. des Alten Reichs I² [1933] 127, 1; Schlagen von E.-Stangen auf der Puntexpedition der Königin Hatschepsut: ders., Urk. der 18. Dyn. [1906] 326, 17; Liste von Sudanprodukten in der Inschrift Amenophis' II in Kasr Ibrîm, wobei E. mit 1000 Mannslasten den höchsten Anteil darstellt; vgl. Säve-Söderbergh 206f. 218; weiteres bei H. Kees, Ägypten [1933] Reg. s. v. E.). Mutwillige Zerstörung kostbarer E.-Sachen wird als Charakteristikum einer Umsturzzeit angeführt (‚es ist doch so: die Kästen aus E. werden zerschlagen'; Erman, Lit. 135). Aus ‚E. u. Gold' muß schon in älterer Zeit das Zaubergerät eines Magiers sein (ebd. 66; für die spätere Zeit vgl. B. Bromage, The occult arts of Ancient Egypt [Lond. 1953] 56; unten Sp. 483). Eine der kleinen Figuren eines Leichnams, wie sie nach Herodt. 2, 78; Plut. Is. 17; Petron. sat. 34 in der ägypt. Spätzeit als Mahnung zum Lebensgenuß vor dem Tode auf Gastmählern gezeigt wurden, ist bezeichnenderweise auch aus E. (vgl. A. Hermann – W. Schwan, Ägypt. Kleinkunst [1940] Taf. 101). Auch zur Sternenwelt setzte man das E. in Beziehung. In der astronomischen Einteilung des ägyptischen Jahres sind ‚E. u. Gold' dem 12. Monat u. den beiden ersten Schalttagen zugeteilt, welche vom Dekan Raemhotep bzw. von Osiris u. Horus regiert werden (H. Brugsch, Thes. Inscr. Aeg. I [1883] 22. 26; vgl. W. Gundel, Dekane u. Dekansternbilder [1936] 271. 386). Schließlich verwendeten die Ägypter E., d. h. wohl Späne oder Sägemehl davon, auch in der Medizin (ḥbꜣ; Erman-Grapow, Wb. 3,366). Allgemein vgl. ferner G. Dykmans, Histoire économique et sociale de l'ancienne Égypte 2 (Brux. 1936) 196f. – In Mesopotamien war E. nicht weniger beliebt, wenn der Ausdruck ušu/ešu wirklich diese Holzart meinte, wie dies aufgrund der Amarnabriefe angenommen wird. Schon Gudea ließ dieses Hartholz aus dem Meluchcha-Gebirge (Indien ?) einführen. Aus assyr. Zeit ist ein E.-Kamm erhalten (vgl. Meissner: Ebert, RL 3, Taf. 2a; Ebeling). – In Syrien-Palästina wurden E.-Geräte nur in den späten Schichten von Gezer gefunden; es handelt sich wohl um ägyptische Erzeugnisse (Armring, Fischamulett, Perle, Kamm; R.A.St. Macalister, Gezer 1 [1912] 344; 2 [1912] 94. 109. 118 Abb. 284, 2. 289. 295, 3; 3 [1912] Taf. 98, 1/3). Im AT wird E. eindeutig nur Ez. 27, 15 erwähnt. Von Tyrus wird gesagt, daß es mit vielerlei Völkern Handel trieb u. ihm die bĕnēj dedæn Elfenbeinzähne u. E. brachten. Strittig ist, ob mit dem Völkernamen hier die öfters erwähnten kuschitischen Dedaniter in Nordarabien gemeint sind (vgl. Gen. 10, 1; 1 Chron. 1, 9, 32; Jer. 49, 8 u. ö.), welche als Karawanenführer berühmt waren (Is. 21, 13; Ez. 27, 20; 38, 13; vgl. W. Caskel, Lihyan u. Lihyanisch [1954] 37/44), oder aber die Leute von Rhodos (vgl. 1 Chron. 1, 7); der Sachlage nach wäre das erstere wahrscheinlicher. In der Beschreibung des salomonischen Thrones, Cant. 3, 10, lesen manche Textkritiker anstatt des überlieferten ahaba ‚Liebe' das Wort hobnîm. – Im griech-römischen Schrifttum wird E. häufig erwähnt. Herodot berichtet, daß die Äthiopen dem Perserkönig alle zwei Jahre zusammen mit Gold u. Elfenbein 200 Stangen E. als Tribut entrichten mußten (3, 97; vgl. A. Christensen, Die Iranier [1933] 280). Unter den Ehrengeschenken der äthiopischen Königin Kandake für Alexander den Gr. befanden sich, wie sie ihm brieflich mitteilt, neben vielen seltenen Tieren auch 1500 Stangen E. (virgas ebeni mille atque quingentes; Iul. Val. res gest. Al. 3, 29 [137, 11 Kübler]). Nach Peripl. m. Erythr. 36 wurde das indische E. in Baryganza verschifft u. gelangte von dort nach den persischen Häfen Ommana u. Apologus (zum indischen E.-Export nach dem Westen vgl. auch E. H. Warmington, The Commerce between the Roman Empire and India [1928] 213). Nach Rom kam E. zuerst iJ. 61 vC., als Pompeius seinen Triumph über Mithridates feierte (Solin. 52, 52; vgl. Plin. n. h. 1, 12, 9). Beschreibungen antiker Kunstwerke u. Bauten unterrichten über die Verwendung von E., das man entweder wegen seiner Festigkeit oder späterhin wegen seiner allerlei mystischen Zwecken entgegenkommenden Schwärze schätzte. Da es sehr kostbar war, wurde es freilich meist nur zum Furnieren verwendet (Blümner; Richter 150). Alte E.-Bilder (ξόανα) sah Pausanias auf seinen Reisen durch Griechenland öfters (8, 17, 2); im einzelnen nennt er die Ajaxstatue zu Salamis (1, 35, 3), Figuren teils ‚ägyptischer', teils äginetischer Formgebung im Apollotempel zu Megara (1, 42, 5), eine Dioskurengruppe zu Korinth (2, 22, 5) u. ein äginetisches Artemisbild in Lakonien (8, 53, 11). Artemisbilder aus anderem

schwarzen Material, wie zB. die Artemis aus schwarzem Email auf der Silberschüssel von Lampsakus, ahmen sicherlich E.-Kultbilder wie das zuletzt genannte nach (man vergleiche auch das der ephesischen Diana: Plin. n. h. 16, 213); dabei sollte die Schwärze den chthtonischen Charakter der Göttin veranschaulichen (vgl. F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze [1918] 68_3). Die Zeusstatue des Pheidias in Olympia war außer mit E. auch mit Gold, Elfenbein u. Edelsteinen verziert (Paus. 5, 2, 2f). Weitere Götterfiguren aus E. erwähnen Artemidor (2, 39) u. Martianus Capella (2, 174). E. wurde auch zur Wandverkleidung in Palästen gebraucht; wenn in der Literatur ein Raum besonders prunkvoll geschildert werden soll, wird toposartig gerne auch von E. gesprochen. So fand Alexander der Gr. die Halle im Palaste der Königin Kandake mit Elfenbein, E. u. Gold belegt (v. Alex. M.: Steph. Byz. 248 Bonn); E. täuschte im gleichen Palaste edlen Stein vor (Iul. Val. res gest. Alex. 3, 35 [143, 17]; vgl. auch ebd. 144, 1, wo E. u. Elfenbein offensichtlich miteinander verwechselt sind; dazu W. Kroll: RhMus 70 [1915] 601_1; ders.: PW 10, 848, 56f). Eine Kassettendecke aus E. wird in einem angeblichen Briefe Alexanders d. Gr. an Aristoteles erwähnt (Alex. ep. ad Arist. 193, 7 [Kübler]). Bei seinem Besuch der Kleopatra in Alexandria fand Caesar die Türpfosten ihres Palastes mit meroitischem E. überzogen (Lucan. 10, 117). Theokrit drückt seine Bewunderung aus über E.-Schnitzereien an der Lagerstatt des Adonis (idyll. 15, 123f). Nach Ovid liegt der Gott Somnus auf einem hohen schwarzen Bett mit E.-Furnier (met. 11, 610f). Bei dem Feste, das Romulus einst den Göttern gegeben haben soll, erhielten die vier obersten Gottheiten je eine Kline, wobei diejenige des Kronos aus E. war, das durch sein Glänzen die Augen blendete (Iulian. conviv. 307 C/D Hertlein). Aus E. gefertigte Betten u. Sessel werden auch in nichtliterarischen Texten erwähnt, so von Theophrast (hist. pl. 5, 3, 2 [1, 144 W.]; vgl. ferner CIG 3071 Teos; Strab. 15, 1, 54). Eine weiße Pyxis in Boston zeigt eine Flötenspielerin, die auf einem offenbar mit E. u. Elfenbein furnierten Stuhle sitzt (Richter 32 Abb. 85). Aus Ägypten stammt der Brauch, aus E. Zaubergeräte zu machen (oben Sp. 481). Einen Zauberstab aus E. besaß nach der späten Legende König Nektanebos, der feindliche Schiffe damit versenkte (ῥάβδον ἐβένινον; virgulam ex ligno ebeni; PsCallisth. 1, 1 [Hopfner, Font. Hist. Rel. Aeg. 398, 16]; Iul. Val. Alex. 1, 1 [1, 1, 17 Kübler]). Nach einem Londoner Zauberpapyrus besaß Hermes-Thot selbst einen E.-Stab (PGM VIII, 12; vgl. R. Reitzenstein, Poimandres [1907] 20f; Hopfner, OZ 1 § 406; man vergleiche hierzu den ‚Stab des Thot': pꜣ mdw n Ḏḥwtj im neuägypt. PBol. 1086, 19: G. Möller, Hieratische Lesestücke 3^2 [1927] 10,19). Für die Zauberwirkung war die Farbe wesentlich (vgl. de Waele, Art. Stab: PW 3 A, 1907). Eine schwarze Statuette des Merkur besaß Apuleius; gerade weil sie aus E. war, wurde er der Zauberei verdächtigt (apol. 63 [70, 3 Helm]; vgl. A. Abt, Die Apologie des Apuleius [1908] 228). E. wurde auch häufig in der Medizin gebraucht. Am ausführlichsten beschreibt Dioscurides die Eigenschaften u. Wirkungen der beiden Arten. Vom äthiopischen E. sagt er: ‚Wenn man es genießt, beißt es u. zieht es milde zusammen. Zu Früchten hinzugetan, verbrennt es (im Feuer) mit angenehmem Geruch u. ohne Rauchentwicklung. Frisch ins Feuer gebracht, brennt es wegen seiner Fetthaltigkeit. Auf dem Reibstein wird es hellgelb.' Indisches E. hat, wenn man es genießt, ‚keine beißende Wirkung; auch riecht es beim Verbrennen nicht süß' (mat. med. 1, 129 [1, 121f Kühn]). Diosc. schreibt dem E. Wirkung zu gegen Sehschwäche, alte Krankheitsstoffe im Körper (ῥεύματα) u. gegen Blattern. Als Augenmittel nimmt man Hobelspäne oder Sägemehl davon (vgl. ägypt. ḫpꜣ, oben Sp. 483) u. löst sie in Chioswein oder Wasser; man kann auch E.-Pulver zu Salbe verarbeiten (ebd.; vgl. Plin. n. h. 24, 89; Galen. simpl. med. temp. 6, 5, 2 [11, 867f Kühn]). Schließlich wird E. gegen Kopfquetschungen, offene Wunden u. Frauenkrankheiten angewandt (Theophr. hist. pl. 9, 20, 4 [1, 261 W.]; vgl. ebd. 1, 5, 4 [1, 11f]). Über ätzende, zehrende, treibende oder lindernde Wirkung äußern sich Cels. (3, 21, 7; 5, 7, 12f) u. Plin. (n. h. 24, 89). Die Inder reiben mit E.-Stäben den Körper, einerseits zur Diagnose, anderseits zu dessen Beruhigung (Diosc. 15, 1, 54). Im Hause aufbewahrte E.-Späne sollen nach Zoroaster dieselbe Wirkung wie Korallen haben, nämlich gegen Mord u. Nachstellungen zu schützen (Geopon. 15, 1, 31; vgl. Bidez-Cumont 2, 195f). – Der Begriff E. wird gelegentlich bildlich verwendet. In

einem poetischen Briefe soll Kaiser Augustus den Maecenas metaphorisch als ‚mein E. aus Medullia, mein Elfenbein aus Etruria' angeredet haben (Macr. sat. 2, 4, 12). Eine Redensart lautete, man solle Elfenbein nicht mit E. vermischen u. weiß nicht mit schwarz (Anth. Pal. 12, 163).

B. Christlich. Im NT wird E. nicht erwähnt (H. Haag, Bibellexikon [1951] 347); auch haben sich die Väter damit fast gar nicht beschäftigt. Bei Behandlung von Ez. 27, 15 Vulg. geht Hieronymus auf die von den Dedanitern herbeigebrachten ‚dentes eburneos' ein u. äußert, sie wären nicht weiß gewesen, sondern hätten Ebenholzfarbe gehabt, wie solche, die ihre Schwärze nicht umwandeln können; mit dieser Bemerkung gibt Hieronymus sein Mißverstehen der Stelle zu erkennen (Hier. in Ez. 8, 27, 15 [PL 25, 255 D]). Als eine Naturmerkwürdigkeit erwähnt Augustinus das ‚Holz eines ägyptischen Feigenbaums', das im Wasser nicht schwimmt, sondern untergeht (civ. D. 21, 5); obwohl er den Namen nicht nennt, hat er sicherlich doch E. im Auge. Von dem ‚ebeni capulum' der Judith, offenbar einer Holzschale, wird bei PsAugustin gesprochen (s. 42, 2 [Caillau]). Im übrigen beschränken sich die Erwähnungen des E. darauf, entweder nach heidnischen Quellen die naturwissenschaftlichen Kenntnisse darüber zu wiederholen, oder es als kostbares Material zur Schilderung prunkvoller Räume oder wertvoller Geräte dichterisch heranzuziehen. Isidor gibt im wesentlichen Plinius wieder (vgl. Plin. n. h. 13, 56f), wenn er Indien u. Äthiopien als die beiden Herkunftsländer des Holzes nennt. Er erwähnt Schwärze u. Härte, der gegenüber die Rinde leicht wie vom Lorbeerbaum sei. Auch nach Isidor unterscheidet sich das indische E. vom äthiopischen durch weiße u. gelbliche Flecken; die letztere Sorte ist dagegen makellos schwarz u. glatt wie Horn. Den Namen ‚marcotisches E.', den Lukan anführte (oben Sp. 479), erklärt Isidor als den eines indischen Sees, von wo es herkomme. Isid. schließt seinen Abriß mit der interessanten Bemerkung, Kinderspielzeug aus E. wickele man ein (in Stoff?), um das Kind nicht durch die schwarze Farbe zu erschrecken (et. 17, 7, 36; von Rabanus Maurus weitgehend ausgeschrieben unter Fortlassung der zuletzt erwähnten Bemerkung: univ. 19 [PL 111, 518B]). Auch Serv. weiß von der indischen u. der afrikanischen Herkunft des E. (in Verg. georg. 2, 116). Für Ennodius ist das Gedeihen des E.-Baumes in Indien ein Beispiel für die große Fruchtbarkeit der Erde (dict. 8, 6 [CSEL 6, 447, 18]). Claudian erwähnt in seinem Gedicht auf den Nil bei Schilderung der oberen Nilländer die Garamanten u. Gyrräer, die von den E.-Bäumen Äste herunterreißen (c. min. 28, 20/3). Sidonius beschreibt das Schloß des Pontius Leontius an der Garonne; unter den Schätzen, welche Sklaven auf einem Triumphzug dort hintragen, befindet sich neben Gold u. Elfenbein auch E. (c. 22, 52f). Cassiodor erwähnt, nach Paral. 9, 11 seien im Tempel zu Jerusalem die Stufen, u. im Königspalast ebenda Zithern u. Harfen aus Thyaholz gefertigt, das vulgär ‚ebenum' genannt werde (de lignis thyinis, quae vulgo ebena vocatur: in Ps. praef. 4 [PL 70, 15C Gloss.]). Martianus Capella entwirft ein Bild von den Brüdern des Jupiter; der erste von ihnen erscheint hellglänzend weiß, während der zweite ebenholzfarben dunkel u. düster wie die Nacht des Tartarus ist (1, 80); vielleicht wirkt hier die astrologische Vorstellung des hellenistischen Ägypten nach, wonach E. wie ein Mineral Gestirnsgöttern zugeordnet war (oben Sp. 481). Inbegriff der schwarzen Farbe ist das E. auch für Boethius; er stellt es zB. neben den Raben u. die Kohle, um zu zeigen, daß die Farbe nur das Accidens eines Gegenstandes ist (in Porph. dial. comm. 5 [PL 64, 153C. 158A]; vgl. divis.: PL 64, 878C). In einer ausführlichen Beschreibung der Gestalt des Mani, der wie ein Magier gekleidet ist, erwähnt Hegemonios, der persische Religionsstifter habe einen sehr festen E.-Stab in der Hand gehalten (Act. Archelai 14 [12], 27 [22, 27 Beeson]); genau dieser Beschreibung entsprechend, gibt das Mithraeum von Dura im Bilde zwei persische Magier mit einem E.-Stab in der Hand wieder (vgl. Bidez–Cumont 1, 39; Taf. 1). Nach Johannes Malalas gehörte ein E.-Stab auch zum Ornat des Alitarchen Aphronius in Antiochia (chronogr. 12 [286, 20 Bonn]). Bildersprachlich ruft Prudentius in einer Morgenhymne Christus, den Erlöser, als denjenigen an, der aus häßlichem Pech Milchglanz u. aus Ebenholz helles Kristall macht, d. h. der die Sünden wendet (cath. 2, 69/71). – Zur Verwendung von E. in der Kunsttischlerei des MA u. der Neuzeit vgl. Bethe–Kränzner. Die auf seiner großen Seltenheit beruhende Hochschätzung des E. ergibt sich zB. aus der Einfügung

eines E.-Splitters in das Goldfiligran eines romanischen Bucheinbanddeckels, als ob der Splitter ein Edelstein wäre (ebd. 641).

G. Beauvisage, Le bois d'ébène: Recueil de travaux relatifs à la philol. et l'archéol. égypt. et assyr. 19 (1897) 77/83. – A. Bethe-Kranzner, Art. E.: RDK 4. 639/50. – J. Bidez-F. Cumont, Les mages hellénisés 1/2 (Paris 1938). – H. Blümner, Technologie u. Terminologie der Gewerbe u. Künste bei Griechen u. Römern 2 (1879) 258f. – E. Ebeling, Art. E.: RLAssyr 2, 265. – Th. O. Lambdin, Egyptian loan words in the Old Testament: JournAmOrSoc 73 (1953) 145/55. – B. Laufer, Sino-Iranica nr. 68 (ebony): Field Museum of Natural History nr. 201: Anthropol. Series 15, 3 (1919) 485f. – V. Loret, L'ébène chez les anciens Égyptiens: Recueil Travaux relatifs à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr. 6 (1884) 125f. – A. Lucas, Ancient Egyptian Materials and Industries[3] (London 1948) 494/6. – H. de Morant, L'ébénisterie dans l'ancienne Égypte: La Nature 3018 (1938) 65/9. – H. Ranke-B. Meissner-B. Thompson, Art. E.: Ebert, RL 3, 1f. – G. M. A. Richter, Ancient Furniture (Oxford 1926). – T. Säve-Söderbergh, Ägypten u. Nubien (Lund 1941). - W. H. Schoff, The Periplus of the Erythraean Sea (London 1912). – O. Schrader, Art. E.: Schrader-Nehring, RL 1², 209. – Art. ebenus: ThesLL. *A. Hermann.*

Eber s. Schwein.

Eberraute s. Abrotonon (Bd. 1, 28).

Ebioniten.

A. Begriffliches. Die Bezeichnung 'Ebjônîm (gr. πτωχοί = ‚Arme') knüpft an die sozialen Verhältnisse der ersten christl. Gemeinde zu Jerusalem an (Rom. 15, 25f; 2 Cor. 9, 12; Lc. 6, 20/4; Act. 2, 44f u. ö.), deutet sie aber im übertragenen Sinn; sie ist ein ‚Ehrenname der Urgemeinde als der messianischen Gemeinde der Heiligen' (H. Lietzmann zu Gal. 2, 10 = HdbNT 10³ [1932] 13; K. Holl, Ges. Aufsätze 2, [1928] 60). Mit diesem Verständnis übernehmen die ersten Christen eine in ihrer Umwelt verbreitete Sicht der Armut (M. Dibelius, Der Brief des Jakobus [8] [1956] 37/44). – Der Name E. ('Εβιωναῖοι) erscheint zum ersten Mal bei Irenaeus (haer. 1, 26, 2), hier jedoch nicht mehr auf die Armut bezogen, sondern als Sektenbezeichnung für die von der Großkirche getrennt lebenden Judenchristen (vgl. haer. 3, 15, 1 u. ö.). In der Folgezeit haben die E. einen festen Platz in den kirchlichen Ketzerkatalogen. Aus Unkenntnis der etymologischen Ableitung u. in Angleichung an andere Häresien machen die Väter ‚Ebion' zum Heros eponymos der E. (Hippol. ref. 7, 35, 1; Tert. praescr. 33, 5; virg. vel. 6, 1 u. ö.). Origenes deutet den Namen ironisch auf die ‚Armut ihres Verständnisses' (princ. 4, 3, 8; c. Cels. 2, 1 u. ö.; später Eus. h. e. 3, 27, 1. 5; Epiph. haer. 30, 17, 1 u. a.). Von den E. unterscheiden Epiphanius u. Hieronymus als eine zweite judenchristliche Gruppe die Nazoräer (Ναζωραῖοι, Ναζαραῖοι; Epiph. haer. 29; Hieron. in Jes. 9, 1; zum Titel vgl. Act. 25, 5; Mt. 2, 23), jedoch ohne sie konkretisieren zu können; da andere Zeugnisse derselben Schriftsteller beide Bezeichnungen identifizieren (Hieron. ep. 112, 13; vgl. Epiph. haer. 30, 2, 8f), ist eine sachliche Unterscheidung nicht möglich (F. J. A. Hort, Judaistic Christianity [Cambr. 1894] 199f; Harnack, DG 1⁵ [1931] 323). – Die Fassung des Begriffs in der neueren Forschung ist außerordentlich uneinheitlich (vgl. Hoennicke 17f. 228). Meistens gelten im Anschluß an den altkirchlichen Sprachgebrauch als E. die ‚von der Christenheit separierten' (Schoeps, Theol. 8; vgl. K. Müller, Kirchengeschichte 1, 1⁴ [1941] 76) oder, im engeren Sinn, die von den Nazoräern unterschiedenen Judenchristen (G. Krüger, Handb. d. Kirchengeschichte 1 [1911] 75). Beide Definitionen schließen nicht aus, daß der Ebionitismus der Stellungnahme der Kirchenväter entsprechend häresiologisch verstanden wird u. so die komplexe Situation der werdenden Großkirche einerseits u. das Selbstverständnis des Judenchristentums andererseits unberücksichtigt bleiben. Das Folgende wird deshalb das Verhältnis zur Großkirche zunächst dahingestellt sein lassen u. mit E. allgemein jene Judenchristen bezeichnen, die an der Beobachtung des jüdischen Gesetzes festhalten.

B. Bezeugung. I. Neues Testament. a. Jerusalem. Zum Nachweis der E. ist das NT als erste wichtige Quelle heranzuziehen. Aus der Definition folgt, daß die Mehrzahl der ersten Christen als E. zu bezeichnen ist; so vor allem

die Glieder der Urgemeinde zu Jerusalem, die als geborene Juden selbstverständlich die jüd. Gesetzesfrömmigkeit festhielten (Belege s. u. D I b). Jerusalem war auch der Mittelpunkt der ‚Mission unter der Beschneidung' (Gal. 2, 8f). Umstritten ist die Überlieferung vom Ende der Gemeinde. Weithin anerkannt ist jene Tradition, die besagt, die Judenchristen seien vor dem jüdischen Krieg ins Ostjordanland nach Pella ausgewandert (Eus. h. e. 3, 5, 3; PsClem. rec. 1, 39, 3). Dagegen wird geltend gemacht, daß von den älteren christl. Schriftstellern diese Überlieferung nicht bezeugt wird u. die Historizität gegen die Aussagen der Jerusalemer Bischofsliste (Eus. h. e. 4, 5) u. der Pellanotiz des Josephus (bell. 2, 18, 1) behauptet werden muß. Wenn die Einwände berechtigt sind, dann ist anzunehmen, daß die Gemeinde bis zur allgemeinen Ausweisung der Juden (Edikt Hadrians: Eus. h. e. 4, 6, 3) bestand u. sich erst damals auflöste (vgl. Eus. h. e. 4, 5, 2f; Strecker, Christ. 465f). Jedoch blieb Jerusalem als Ziel der Gebetsrichtung gemeinsames Zentrum für E. u. Juden (Iren. haer. 1, 26, 2; Schoeps, Theol. 140f).

b. Korinth. E. sind auch jene Pneumatiker, die nach Aussage des 2. Korintherbriefes in Korinth gegen den Apostel Paulus aufgetreten sind. Sie nennen sich ‚Hebräer', ‚Israeliten', ‚Abrahamssamen' (2 Cor. 11, 22), behaupten, Jesus persönlich gekannt zu haben (5, 16; Lietzmann-Kümmel, An die Korinther 1/2 = HdbNT 9⁴ [1949] 125. 211), u. beanspruchen, ‚Apostel Christi' zu sein (11, 13; 12, 12). Daraus folgt ihre Verbindung mit der Urgemeinde (Käsemann 36/52), selbst wenn Paulus mit der Bezeichnung ‚Überapostel' (2 Cor. 11, 5) eine Berufung auf die Autorität der Apostel zu Jerusalem nicht ablehnen wollte (anders R. Bultmann, Exegetische Probleme des 2. Korintherbriefes = Symb. Bibl. Ups. 9 [1947] 20/30). Nur, wenn die Identität der antipaulinischen Lehrer des 1. u. 2. Korintherbriefes vorausgesetzt wird, sind sie als jüdisch-christliche Gnostiker zu bezeichnen (so W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth [1956]).

c. Galatien, Kolossai. Auch im Galaterbrief bekämpft Paulus E., deren Lehre ‚Gesetzeswerke' (Gal. 3, 2. 10 u. ö.), vor allem die Beschneidung (5, 2f. 11; 6, 12f) fordert u. (nach Gal. 1, 7; 5, 15) die Gemeinde zerstört. In der Einordnung besteht keine Einmütigkeit; so in der Beantwortung der Frage, ob es sich um ‚Judaisten' (H. Schlier, Der Brief an die Galater[11] [1951] 162. 166 u. ö.) oder um ‚judenchristliche Gnostiker' (W. Schmithals, Die Häretiker in Galatien: ZNW 47 [1956] 25/67) handelt, auch, ob hinter ihnen die Jerusalemer Gemeinde (M. Goguel, La naissance du Christianisme [Paris 1946] 341) oder die antiochenische Christenheit (E. Hirsch, Zwei Fragen zu Galater 6: ZNW 29 [1930] 192/6) oder die gnostische Umwelt Galatiens (Schmithals aO.) zu vermuten ist. – Als ebionitisch ist auch die ‚Irrlehre' in Kolossai zu bezeichnen, die nach der herrschenden Auffassung unter dem Einfluß einer gnostischen Elementenspekulation steht u. damit jüdisches u. christliches Gut verbunden hat (vgl. Col. 2, 16; G. Bornkamm, Die Häresie des Kolosserbriefes: ThLZ 73 [1948] 11/20; ungnostischen, synkretistischen Ursprung behauptet E. Percy, Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe [Lund 1946] 176/8).

d. Übriges Kleinasien. Wahrscheinlich jüdische Elemente weist die in den Pastoralbriefen bekämpfte Gnosis auf (vgl. Tit. 1, 10. 14; 1 Tim. 4, 3; M. Dibelius-H. Conzelmann, Die Pastoralbriefe = HdbNT 13³ [1955] 52/4); jedoch ist fraglich, ob die christologischen Formulierungen (1 Tim. 2, 5f; 3, 16) einen judenchristlichen Ursprung dieser Häresie erschließen lassen (Dibelius aO.). Daher sind die Pastoralen nicht mit Sicherheit als Belege für den Ebionitismus heranzuziehen. – Nicht in diesen Zusammenhang gehören die Anspielungen auf doketische u. judaistische Lehren in den Briefen des Ignatius, die nur ‚einzelne judaistische Ideen' in den Gemeinden betreffen (H. W. Bartsch, Gnostisches Gut u. Gemeindetradition bei Ignatius v. Antiochien [1940] 35).

II. Patristik. Die Häresiologen tragen für die Lokalisierung der E. nicht selten wertvolle Einzelangaben bei, obwohl ihre Berichte authentische mit unechten Nachrichten mischen (so besonders Epiphanios, dessen Kenntnisse Schwartz mit Recht als ‚Lesefrucht' bezeichnet hat: ZNW 31 [1932] 154) u. daher im ganzen in kritischer Zurückhaltung zu benutzen sind.

a. Ostjordanland. Aus der oben berührten Auswanderungstradition ist zu erschließen, daß Pella von E. bewohnt wurde (Eus. h. e. 3, 5, 3). Tatsächlich bezeugt Epiphanios für diese Gegend Wohnsitze der ‚Nazoräer' (haer. 29, 7, 7; vgl. 30, 2, 7: ‚Ebionäer').

Hier war der Judenchrist (Harnack: TU 1, 1 [1882] 124f) Ariston beheimatet (Eus. h. e. 4, 6, 3). E. lebten in Kokaba (in der Basanitis: Epiph. haer. 30, 2, 8. 18, 1; Eus. onom. 171, 1/3 Kl.), ferner in Astharoth (Epiph. haer. 30, 2, 8), auch in der Moabitis u. in anderen Landschaften des Ostjordangebietes (Epiph. haer. 30, 18, 1). Eine Kontamination, daher ohne Wert, sind dagegen die Nachrichten des Epiphanios über die Sampsäer, die jenseits des Toten Meeres gewohnt haben u. eine Abzweigung der Elkesaiten gewesen sein sollen (haer. 53).

b. Syrien. Ebenso sind auch im antiochenischen Syrien E. nachweisbar. In Beroia wohnten nach den Angaben des Hieronymus ‚Nazoräer', die ein ‚hebräisches' Evangelium besaßen (vir. inl. 3; vgl. Epiph. haer. 29, 7, 7). Aus Apameia kam der Elkesait Alkibiades nach Rom (Hippol. ref. 9, 13, 1). Das griechischsprachige Syrien ist die Heimat der in der Didaskalia angesprochenen Judenchristen (H. Achelis-J. Flemming, Die syrische Didaskalia = TU NF 10, 2 [1904] 366), auch wohl der Κηρύγματα Πέτρου, einer Quellenschrift der Pseudoklementinen (s. u.).

c. Sonstige Gebiete. Über die eben umschriebene verhältnismäßig enge Begrenzung hinaus sind E. in entlegeneren Ländern bezeugt; so durch das Hebräer-Ev. für Ägypten (s. u.). Epiphanios läßt ‚Ebion' in Asien u. Rom lehren (haer. 30, 18, 1); er traf auch in Zypern auf E. (ebd.). Euseb berichtet, Pantainos habe auf seiner Reise in Indien (= Südarabien) Christen vorgefunden, die ein Matthäus-Ev. in hebräischer Schrift benutzten (h. e. 5, 10, 3; vgl. Harnack, Miss. 634_1). – Auch der Bibelübersetzer Symmachus soll E. gewesen sein (Eus. h. e. 6, 17). Nach Epiphanios stammte er aus Samaria (mens. 16).

III. Judentum. Wahrscheinlich wurde die allgemeine jüd. Ketzerbezeichnung ‚Minîm' auch auf E. angewandt. Jedoch fehlen meistens spezifische Aussagen, so daß sichere Schlüsse nur in wenigen Fällen möglich sind. Heranzuziehen ist die Angabe, daß der ‚Min' Jakob aus Kephar-Sama ‚im Namen Jesu ben Pandera' Wunderheilungen vollbrachte (Tos. Chull. 2, 22f; ‘Abodah zarah 27^a); auch ‘Abodah zarah $16^b/7^a$: R. Eliezer ben Hyrcanus geriet in ‚Minuth', weil er Jakob von Kephar-Sekhanja, ‚einem von den Schülern Jesu des Nazareners', Beifall gespendet hatte (vgl. Hoennicke 389/95. – Zahlreiche Stellen nennt Schoeps, Theol. 21/5 u. ö.; auch Jocz 181/90).

C. Schriften. Die ausgedehnte Verbreitung der E. läßt vermuten, daß die judenchristliche Literatur umfangreicher war, als durch die erhaltenen Reste nachzuweisen ist. Nicht in diesen Rahmen gehören die Schriftrollen vom Toten Meer; Teichers Deutung auf ebionitische Dokumente ist allgemein abgelehnt worden. Aber unsere Folgerung ergibt sich auch aus den Nachrichten über verlorengegangene Schriften, zB. des Ariston v. Pella (Harnack: TU 1, 1 [1882] 115/30) oder des E. Symmachus (Harnack, Gesch. 1, 209/12). Dem entspricht, daß die überlieferten Fragmente ein Bild großer theologischer Mannigfaltigkeit erkennen lassen.

I. Evangelien. Die Bruchstücke der ebionitischen Evangelien sind in der Mehrzahl durch Zitierungen der Kirchenväter vor der Vernichtung bewahrt worden. Wegen der Ungenauigkeit der Zitationsangaben ist die Forschung bei der Zusammensetzung der Fragmente vor schwierige Probleme gestellt. Jedoch wird fast allgemein angenommen, daß zwischen drei Evangelien zu unterscheiden ist (daß bei den ‚Nazoräern' ein Petrus-Ev. in Gebrauch gewesen sei, wie Theodoret haer. 2, 2 behauptet, ist nicht wahrscheinlich: Harnack, Gesch. 1, 11).

a. Nazoräer-Ev. (NE). Das sog. NE wurde nach dem Zeugnis des Hieronymus in ‚syrischer' u. ‚chaldäischer' Sprache mit ‚hebräischen Buchstaben' geschrieben (adv. Pelag. 3, 2; in Jes. 11, 2). Fragmente finden sich hauptsächlich bei Hieronymus, auch in der Evangelienausgabe Judaikon. Danach handelt es sich um eine judenchristliche Fassung des kanonischen (griech.) Matthäus-Ev. Der semitische Charakter weist auf aramäisches (syr.) Sprachgebiet als Entstehungsland (Vielhauer 1 Einl. 2).

b. Das Hebräer-Ev. (HE). Das HE ist vor allem durch die Alexandriner Clemens (zB. strom. 5, 14, 96) u. Origenes (in Joh. 2, 12) bezeugt. Auf die kanon. Evangelien ist es nicht zurückzuführen, vielmehr steht hinter ihm gnostische Tradition. Die Sprache ist griechisch, das Ursprungsland Ägypten (Waitz: Hennecke, Apokr.^{2} [1924] 48/55; Vielhauer 3).

c. Ebioniten-Ev. (EE). Das EE (mit dem HE identifiziert durch Schmidtke: ZNW 35 [1936] 24/44; dagegen Waitz: ZNW 36 [1937] 60/81) ist vielleicht mit dem ‚Evangelium der Zwölf'

identisch (vgl. Orig. in Lc. hom. 1 [5, 3 Rauer] mit Epiph. haer. 30, 13, 2f; Waitz: Hennecke, Apokr.[2] [1924] 39f; anders Schmidtke, Vielhauer). Es ist aus den Nachrichten des Epiphanios zu erschließen. Grundlage sind die synoptischen Evangelien des kirchlichen Kanons (Vielhauer 2 Einl. 4). Die geringen Reste (gegen Waitz sind die Pseudoklementinen nicht zur Rekonstruktion heranzuziehen) zeigen vegetaristische Tendenzen (Epiph. haer. 30, 13, 4 u. ö.).

II. Apostelgeschichten. Epiphanios bezeugt ebionitische Apostelakten (haer. 30, 16, 6); er nennt ausdrücklich die Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου (AJ), in denen Jakobus gegen Tempel u. Opfer gesprochen habe u. Paulus verleumdet wurde (haer. 30, 16, 6/9). Schon G. Uhlhorn hat auf das nahe Verhältnis dieser Akten zu PsClem. rec. 1 aufmerksam gemacht (Die Homilien und Recognitionen des Clem. Rom. [1854] 365/7): auch in rec. 1 ist ein ‚Aufstieg' des Jakobus (zum Tempel) erwähnt (1, 66), ferner finden sich Ausführungen gegen Tempel u. Opferkult (1, 36/9 u. ö.) u. abschließend eine antipaulinische Darstellung (1, 70f). Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß die Übereinstimmungen zwischen den AJ des Epiphanios u. dem ursprünglich selbständigen judenchristl. Abschnitt in PsClem. rec. 1, 33/71 auf eine gemeinsame Grundschrift zurückführen. Nach rec. 1 haben die AJ Mt. u. Lc. benutzt u. sind von der lukanischen Apg. abhängig (Strecker, Judenchr. 251/3; Schoeps' Rekonstruktion von ‚ebionitischen Acta Apostolorum', welche die AJ enthalten haben u. die Vorlage für Act. 7 gewesen sein sollen [Theol. 381/456; Urgem. 9/22], hat weitgehend Widerspruch erfahren).

III. Lehrschriften. a. Κηρύγματα Πέτρου. Wie der überwiegende Teil der Forschung annimmt (Waitz, Schoeps u. a.; anders Rehm, der die Ebionitismen der Pseudoklementinen als Interpolationen ausscheiden möchte: ZNW 37 [1938] 139/55), sind die ‚Kerygmen des Petrus' (KΠ) eine direkte oder indirekte Vorlage der pseudoklementinischen Grundschrift. Ansatz u. Begrenzung der Rekonstruktion sind freilich umstritten. Doch ist fast allgemein anerkannt, daß den Kerygmen die Belehrungen über den wahren Propheten (PsClem. hom. 3, 17/28 u. ö.), die Syzygienlehre (ebd. 2, 15/17 Par.), die Falscheperikopentheorie (ebd. 2, 38/52; 3, 43/56) u. die antipaulinischen Ausführungen (bes. Ep. Ptr., Cont., hom. 17, 13/9) ursprünglich angehört haben. Die Benutzung von ntl. Schriften einschließlich einiger paulinischer Briefe ist nachweisbar. Nicht einstimmig beantwortet wird die Frage nach der religionsgeschichtlichen Stellung (antimarkionitisches oder gnostisierendes Judenchristentum), darunter auch das Problem der Ableitung aus dem Essenismus (Cullmann, Schubert; vgl. schon Schoeps, Theol. 247/55. 316; dazu Strecker, Judenchr. 215/8. 227f). Die Datierung schwankt zwischen 135 (H. Waitz, Die Pseudoklementinen, Homilien u. Rekognitionen = TU 25, 4 [1904] 159) u. 200 (Harnack, Gesch. 2, 538). Als Entstehungsgebiet werden genannt Transjordanien (O. Cullmann, Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin [Paris 1930] 98) oder Syrien (Harnack aO. 539).

b. Buch des Elkesai. Durch eine wunderbare Offenbarung soll das Buch in die Hand Elkesais gelangt sein (Hippol. ref. 9, 13, 1f; Orig. in Ps. 82 bei Eus. h. e. 6, 38). Nach Hippolyts Bericht enthielt es vor allem die Verkündigung einer neuen Taufe zur Sündenvergebung (ref. 9, 13, 4; vgl. Eus. h. e. 6, 38). Die Kritik gegen AT u. den Apostel Paulus (Eus. aO.), die jüd. Gesetzesfrömmigkeit (Hippol. ref. 9, 14, 1 u. ö.), die christologischen Aussagen (ref. 9, 14, 1; Epiph. haer. 30, 3, 2), die Waschungen unter Anrufung von sieben Zeugen (Hippol. ref. 9, 15, 2. 5; Epiph. haer. 19, 1, 6. 6, 4) u. die Beobachtung astrologisch bedeutsamer Zeiten (Hippol. ref. 9, 16, 2) weisen auf ein synkretistisch-gnostisches Judenchristentum. Wahrscheinlich wurde die Schrift kurz vor dem 3. Jahr der Regierung Trajans abgefaßt (vgl. Hippol. ref. 9, 13, 4. 16, 4); sie ist im Orient entstanden (Hippol. ref. 9, 13, 1). Näheres s. *Elkasai.

D. Theologie. I. Gesetz. a. Grundsätzliches. Seit den Anfängen ist das ebionitische Christentum mit dem Gesetz unlösbar verbunden. Die E. ‚leben in allem nach dem Gesetz des Moses u. meinen, auf diese Weise gerechtfertigt zu werden' (Hippol. ref. 10, 22). In der theologischen Bewertung des Gesetzes bestehen beträchtliche Verschiedenheiten, wie bei der Heidenmission zum Ausdruck kommt. Hieronymus kannte E., welche die Beobachtung des Gesetzes nur von Israeliten verlangten (in Jes. 1, 12; auch Justin. dial. 47, 2). Dem entspricht, daß die Gegner des Paulus den Korinthern offensichtlich keine Gesetzesforderungen auferlegten (s. o. B I b). Die Aufteilung der Arbeitsgebiete zwischen Pe-

trus u. Paulus setzt ebenfalls voraus, daß das Gesetz bei der Heidenmission zurücktreten konnte (Gal. 2, 4/10). Auf der anderen Seite haben die antipaulinischen Lehrer in Galatien die Notwendigkeit der gesetzlichen Observanz auch für die Heiden behauptet (s. o. B Ic). Ähnliches findet sich in dem judaistisch-universalistischen Abschnitt PsClem. hom. 11, 28/30 Par. u. schon Act. 15, 1 (vgl. auch Justin. dial. 47, 3). Hier hat das Gesetz allgemeinverbindliche soteriologische Bedeutung. Eine mittlere Linie sucht das sog. Aposteldekret, in dem gesetzliche Mindestforderungen vorgeschrieben sind (Act. 15, 23/9; 21, 25).

b. Einzelne Vorschriften. Die allgemeine Bejahung der jüdisch-gesetzlichen Observanz äußert sich vor allem in der Betonung der Beschneidung (Act. 15, 1; Gal. 5, 2f; Tert. praescr. 33, 5; Didasc. 6, 12; Hippol. ref. 9, 14, 1 u. ö.) u. in der Sabbatheiligung (Mt. 24, 20; vgl. Act. 1, 12; 17, 2; Col. 2, 16; syr. Didasc. 26 [136, 3 Fl]; Epiph. haer. 29, 7, 5; 30, 2, 2; Hippol. ref. 9, 16, 3 u. ö.). Auch die Feste werden nach jüdischem Brauch begangen (vgl. Act. 2, 1; Col. 2, 16 u. ö.; Origenes bezeichnet es als ‚Ebionitismus‘, daß man das Passah mit ungesäuerten Broten feiert: in Mt. ser. 79 [189, 15/7 Kl.]; *Azyma). Als Vorbild der Gesetzesfrömmigkeit gilt der Herrenbruder Jakobus (vgl. schon Gal. 2, 12; Act. 21, 18/24), dessen ‚Gerechtigkeit‘ unter Benutzung asketisch-nasiräischer Elemente (Hegesipp bei Eus. h. e. 2, 23, 5) legendarisch verklärt wird (Eus. h. e. 2, 1, 4f. 23, 6; Hieron. vir. inl. 2).

c. Wandlungen der Gesetzesfrömmigkeit. Die ebionitische Observanz ist im einzelnen mannigfachen verändernden Einflüssen ausgesetzt. Durch die Zerstörung des Tempels u. die Vertreibung aus Jerusalem entfallen für E. wie für die Juden Tempelbesuch (Act. 2, 46; 3, 1 u. ö.) u. Opferkult (Mt. 5, 23f). Später gelangen ebionitische Kreise zu einer radikalen Opferabrogation (PsClem. hom. 2, 44, 2; 3, 24, 1; rec. 1, 36f; Epiph. haer. 30, 16, 5) u. Tempelfeindschaft (PsClem. hom. 2, 44, 1f; rec. 1, 38. 64; Epiph. haer. 30, 16, 7). Die Forderungen der jüd. Reinheitsgesetzgebung werden seit dem Bestehen des Ebionitismus anerkannt (Gal. 2, 12f; Act. 21, 20/6; PsClem. hom. 11, 28/30 Par.; Didasc. 6, 20f u. ö.); in den Waschungsgeboten des Buches des Elkesai sind sie synkretistisch abgewandelt (Hippol. ref. 9, 15, 2 u. ö.). Katholischer Einfluß findet sich bei jenen E., die neben dem Sabbat auch den Herrentag begehen (Eus. h. e. 3, 27, 5).

d. Ablehnung des Paulus. Das soteriologische Verständnis des Gesetzes führt zur Verwerfung des Apostels Paulus, wie sie für die späteren E. fast allgemein bezeugt ist (Iren. haer. 1, 26, 2; Orig. in Jer. hom. 19 [167,19f Kl.]; Hieron. in Mt. 12, 2; Orig. in Ps. 82 bei Eus. h. e. 6, 38). Schon in ntl. Zeit hatten ebionitische Pneumatiker die apostolische Autorität des Paulus bestritten (2 Cor. 10/3; Käsemann 34/6. 48/52). In anderer Weise bekämpfen, doch wohl unter gnostischem Einfluß, die KΠ den Apostel: man stellt ihn auf die weibliche, negative Seite des Syzygienkanons (PsClem. hom. 2, 17, 3); die Polemik gilt vor allem der Begründung seines apostolischen Amtes durch eine ‚Offenbarung‘ Christi (hom. 17, 13/9; vgl. Gal. 1, 12. 15); sie macht ihm das Fehlen des Traditionszusammenhangs mit der Jerusalemer Urgemeinde (hom. 11, 35, 3/6 Par.) u. den Widerspruch zur ‚gesetzlichen Verkündigung‘ des Petrus zum Vorwurf (Ep. Ptr. 2, 3f). Nicht weniger polemisch legten ihm die AJ die Verfolgung der christl. Gemeinde zur Last (PsClem. rec. 1, 70f) u. begründeten, nach Epiphanios, seine Gesetzesfeindschaft mit einer verleumderischen Erzählung (haer. 30, 16, 9).

II. Christologie. Neben dem jüd. Gesetz ist das Christusbekenntnis wichtigstes Charakteristikum der E. Verhältnismäßig selten sind adoptianische Aussagen: der Mensch Jesus ist durch die Erfüllung des Gesetzes zum Christus geworden (Hippol. ref. 7, 34; vgl. Tert. carn. Chr. 14, 5; nicht eine adoptianische, sondern eine gnostische Christologie enthält nach Vielhauer [2 Einl. 4] das durch Epiphanios [haer. 30, 13, 7] überlieferte Frg. des EE über die Taufe Jesu). Die Betonung der bloßen Menschheit Jesu (vgl. noch Justin. dial. 48, 4; Orig. in Lc. hom. 17 [115, 15f Rauer]; Const. ap. 6, 6) schließt die Leugnung der Jungfrauengeburt ein: Jesus ist ein natürlicher Sohn Josephs (Iren. haer. 3, 21, 1; Tert. virg. vel. 6, 1); daher übergeht das EE den Anfang des Mt.-Ev. (Epiph. haer. 30, 14, 2f), u. Symmachus liest zu Jes. 7, 14 νεᾶνις, nicht παρθένος (Hilgenfeld 440; so aber auch die jüdischen Übersetzer Aquila u. Theodotion: Iren. haer. 3, 21, 1). Origenes unterscheidet zwischen E , welche die Jungfrauengeburt ablehnen, u. jenen, die sie anerkennen (c. Cels. 5, 61). Euseb kennt E., die die kirch-

liche Lehre von der Jungfrauengeburt annehmen, aber die Präexistenz Christi leugnen (h. e. 3, 27, 3). Einige Fragmente der judenchristlichen Literatur bezeugen dagegen auch die Präexistenzvorstellung; so die varia lectio nach Ariston v. Pella zu Gen. 1, 1, der ‚in filio' statt ‚in principio' las (Hieron. in Gen. 1, 1), auch wohl der Titel ‚Christus aeternus' in PsClem. rec. 1,43f, ferner das Logion des HE, wonach der ‚erstgeborene Sohn', die ‚requies mea', in allen Propheten erwartet wurde (Hieron. in Is. 11, 2). Wie letzteres, so steht auch die Vorstellung vom Gestaltwandel des Urmensch-Christus unter gnostischen Einwirkungen (anders Schoeps, Urgem. 48/54); sie ist für die Elkesaiten belegt (Hippol. ref. 9, 14, 1), ausführlich in den KΠ, in der Lehre vom Gang des wahren Propheten durch die Welt (PsClem. hom. 3, 20, 2 u. ö.). Demgegenüber entspricht es kirchlichen Anschauungen, daß die 'Αναβαθμ. 'Ιακ. (nach PsClem. rec. 1, 49f. 69) in Gen. 49, 8/12 die zweifache Parusie Jesu vorausgesagt sein lassen (vgl. Justin. dial. 52, 1; 120, 4). Auch zu den oben genannten christologischen Vorstellungen finden sich in kirchlichen bzw. häretischen Kreisen Parallelen: wie schon die Christologie der Urgemeinde (dazu R. Bultmann, Theologie des NT [1953] 43/54) nicht von der heidenchristlichen zu isolieren war, so ist auch der spätere Ebionitismus an eine spezifische Christologie nicht gebunden, sondern konnte mannigfache christologische Formen verwenden.

E. Gemeinde. I. Organisation. Spärlich sind die Nachrichten über die Gemeindeorganisation. Ep. Ptr. u. Cont. der KΠ nennen ein Bischofsamt des Jakobus (Ep. Ptr. 1, 1; Cont. 5, 4; auch PsClem. hom. 11, 35, 4; rec. 1, 43, 3; Eus. h. e. 2, 1, 2 u. ö.), ferner Presbyter der Gemeinde zu Jerusalem (Cont. 1, 1; 5, 1), darin wohl die Verhältnisse der eigenen Gemeinde aufgreifend, ohne daß Vollständigkeit vorauszusetzen ist. Frühzeitig scheint in Jerusalem das jüdische, dynastische Sukzessionsprinzip übernommen zu sein; nach Hegesipp (Eus. h. e. 3, 11; 4, 22, 4; vgl. 5, 3) folgte der Herrenverwandte Symeon dem Bischof Jakobus in der Gemeindeleitung. Dem entspricht der Traditionsgedanke, wie er für die Gegner des Paulus in Korinth maßgebend ist (Käsemann 50) u. literarisch in PsClem. hom. 11, 35, 3/6 Par. verarbeitet wurde. Im ganzen zeigt also die Situation Parallelen zum Leben der Großkirche. Die Einführung des Sukzessions- u. Traditionsprinzips in Jerusalem wird zeitlich primär sein. Daher sind direkte ebionitische Einwirkungen auf die entstehende kirchliche Verfassung grundsätzlich nicht ausgeschlossen, obwohl sie im Vergleich mit der Wirksamkeit von Juden u. gesetzesfreien Judenchristen nicht überschätzt werden dürfen.

II. Sakramentale Handlungen. Das kultische Leben der E. ist nicht zu rekonstruieren. Doch finden sich einige Belege für sakramentale Handlungen. Schon die Urgemeinde hat eine Eucharistie mit Brot u. Wein gefeiert u. ist darin für das Heidenchristentum bestimmend gewesen (Mc. 14, 22/5; Act. 2, 46; 1 Cor. 11, 23/6). Für spätere E. ist eine Kommunion mit Wasser u. (ungesäuertem) Brot bezeugt (Iren. haer. 5, 1, 3; Epiph. haer. 30, 16, 1); sie ist nicht eine ebionitische Eigentümlichkeit, sondern auch in häretischen u. großkirchlichen Kreisen gelegentlich nachzuweisen (*Aquarii). Wenn PsClem. hom. 11, 26, 3 herangezogen werden darf, erfolgte in den KΠ die Taufe ἐπὶ τῇ τρισμακαρίᾳ ἐπονομασίᾳ, womit wohl die kirchliche Formel gemeint ist. Andererseits kennen die AJ nach PsClem. rec. 1, 33/71 eine Taufe auf den Namen Jesu, die an die Stelle der Opfer tritt (rec. 1, 39). Synkretistisch-gnostische Elemente zeigt die Tauflehre der Elkesaiten; sie tauften ‚im Namen des großen u. höchsten Gottes u. im Namen seines Sohnes, des großen Königs' (Hippol. ref. 9, 15, 1).

F. Zum Ganzen. Das Gesagte mögen folgende zusammenfassende Thesen verdeutlichen. 1) Der Ebionitismus ist eine komplexe Größe, die im Bereich mannigfacher geistiger Strömungen steht u. unter deren Einfluß sich in zahlreiche unterschiedliche Formen entfaltet. Auch die gemeinsame Grundlage, das Christusbekenntnis u. die jüdische Gesetzesfrömmigkeit, ist den geschichtlichen Wandlungen unterworfen (alles noch Anzuführende ist Folgerung hieraus). – 2) Im Gegensatz zur häresiologischen Darstellung ist an der judenchristlichen Literatur zu zeigen, daß für die E. die Sektensituation nicht charakteristisch ist. So wenig wie die Großkirche, vor allem die des Ostens, in den ersten Jahrhunderten in sich geschlossen ist (vgl. W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum [1934]), ebensowenig kann auch der Ebionitismus als eine gefestigte Größe verstanden werden. Vielmehr folgt aus der Benutzung kanonischer Schrif-

ten, der Übernahme kirchlich-theologischer u. synkretistisch-gnostischer Formen u. aus dem judenchristlichen Universalismus, daß das Verhältnis zur Umwelt, besonders zur Großkirche offen ist. – 3) Ein Traditionszusammenhang mit der Urgemeinde ist für die E. des ersten Jh. (Cor.; Gal.?) wahrscheinlich zu machen. Für den späteren Ebionitismus ist die Sicherheit einer solchen Feststellung durch die Komplexität der Einflüsse, vor allem die (teilw. kritische) Verwendung kirchlicher Überlieferung, ferner den Mangel an historischen Nachrichten ausgeschlossen. Die Parallelen sind auch, sachlich zutreffender, aus gleichen Voraussetzungen zu erklären. – 4) Die E. sind nach Überwindung der kirchengeschichtlichen Konstruktion F. C. Baurs oft zu Unrecht unterschätzt worden: die Vielfalt der theologischen Aussagen u. literarischen Formen bezeugt ihr bewegtes geistiges Leben. Die Aktivität ihres Denkens ist noch in der islamischen Literatur nachweisbar (dazu Schoeps, Theol. 334/42).

S. G. F. Brandon, The Fall of Jerusalem and the Christian Church (Lond. 1951). – O. Cullmann, Die neuentdeckten Qumran-Texte u. das Judenchristentum der Pseudoklementinen: ZNW Beih. 21 (1954) 35/51. – J. A. Fitzmyer, The Qumrân Scrolls, the Ebionites and their Literature: TheolStudies 16 (1955) 335/72. – L. Goppelt, Christentum u. Judentum im 1. u. 2. Jh. (1954). – A. Harnack, Die Überlieferung der griech. Apologeten des 2. Jh. in der alten Kirche u. im MA = TU 1, 1 (1882); Geschichte der altchristl. Literatur bis Euseb 1. 2 (1893. 1897. 1904). – A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums (1884). – G. Hoennicke, Das Judenchristentum im 1. u. 2. Jh. (1908). – J. Jocz, The Jewish People and Jesus Christ (London 1949). – E. Käsemann, Die Legitimität des Apostels: ZNW 41 (1942) 33/71. – B. Rehm, Zur Entstehung der pseudoclementinischen Schriften: ZNW 37 (1938) 77/184. – A. Schmidtke, Neue Fragmente u. Untersuchungen zu den judenchristl. Evangelien = TU 37, 1 (1911); Zum Hebräerevangelium: ZNW 35 (1936) 24/44. – H. J. Schoeps, Theologie u. Geschichte des Judenchristentums (1949); Ebionite Christianity: Journ TheolStud 4 (1953) 219/24; Aus frühchristlicher Zeit (1950); Handelt es sich wirklich um ebionitische Dokumente?: ZRelGeistG 3 (1951) 322/36; Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis (1956); Die ebionitische Wahrheit des Christentums: The Background of the New Testament and its Eschatology, in honour of Ch. H. Dodd (Cambr. 1956) 115/23. – K. Schubert, Die jüdischen u. judenchristlichen Sekten im Lichte des Handschriftenfundes von En Fescha: ZkTh 74 (1952) 1/62. – E. Schwartz, Unzeitgemäße Beobachtungen zu den Clementinen: ZNW 31 (1932) 151/99. – M. Simon, Verus Israel = BiblÉcFranç 166 (Paris 1948). – G. Strecker, Christentum u. Judentum in den ersten beiden Jahrhunderten: EvTh 16 (1956) 458/77; Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen = TU 70 (1958). – J. L. Teicher, The Dead Sea Scrolls, Documents of the Jewish Christian Sect of Ebionites: JournJewSt 2 (1951) 67/99 (gekürzte Übers.: ZRelGeistG 3 [1951] 193/209). – Ph. Vielhauer, Judenchristliche Evangelien: Hennecke, Apokr.³ (Mskr.). – H. Waitz: Hennecke, Apokr.² (1924) 17/32. 39/55; Neue Untersuchungen über die sog. judenchristlichen Evangelien: ZNW 36 (1937) 60/81.

G. Strecker.

Ebrietas s. Trunkenheit.

Ecclesia s. Ekklesia.

Echo.

A. Nichtchristlich. Echo (Ἠχώ, lat. Echo) war für die Griechen u. Römer, als Naturerscheinung u. als Personifikation, die Bezeichnung des Widerhalls, durch welchen Stimmen u. Geräusche in der Landschaft oder in bebautem Gelände zurückgeworfen u. teilweise wiederholt wurden (Waser). Die Naturerscheinung als solche suchten schon antike Autoren zu erklären. Aristot. erkennt im E. den Rückschlag eines Luftstroms u. stellt es daher mit zurückstrahlendem Licht in Parallele (anim. 2, 8 [419b25/8]); er fragt, warum ein E. aus größerer Entfernung schriller ist als die übrigen (voc. 6 [899a24]), u. warum neugebaute Häuser sowie Hohlkörper ein stärkeres E. als andere geben (ebd. 7 [899b20. 34]). Als Ursache für das E. gibt Plin. den ‚Wind', d. h. Luftströmungen, an (n. h. 2, 44, 115; vgl. 1, 2, 44/8). Die alten Autoren erwähnen einzelne lokale E.s. Statius schildert eines zwischen dem Monte Massico u. dem Monte Cauro im kampanisch-latinischen Grenzgebiet (silv. 4, 3, 63). Ein drei- u. mehrfaches E. gab die Säulenhalle im Demetertempel zu Hermione (Paus. 2, 35, 10). Plinius beschreibt zwei siebenfache E.s: das an der thrakischen Pforte zu Ephesus u. das am Portikus auf der Altis von Olympia (n. h. 36, 15, 99f; über das letztere auch Paus. 5, 21, 17; Plut. garrul. 1; Lucian. mort. Peregr. 40; ferner Anth. Pal. 16, 156; zum Gebäude selbst W. B. Dinsmoor: AJA 40 [1941] 399/427; E. Kunze-H. Weber: AJA 52 [1948] 490/6). Die Naturerscheinung des E. zieht Plato heran, um vergleichsweise

die Tendenz des zu Schönem zurückstrebenden Schönen zu veranschaulichen (Phaedr. 255c). Ähnlich bringt Plutarch die zurückstrahlende Wirkung von Orakelsprüchen, die sich in vielerlei Stimmen brechen, mit dem E. in Vergleich (def. orac. 8). Als Beweis für die Unsicherheit menschlicher Aussagen führt Kallimachos an, daß ein E. sie anders wiedergeben könnte (epigr. 28 [Cah.]). – Zu einem mythologischen Aition führte das E. wohl erst seit dem 4. Jh. vC. Der früheste Beleg findet sich bei Euripides, der die Bergnymphe E. in seiner Tragödie Andromeda als deren einzige Begleiterin an der einsamen Meeresküste auf die Bühne brachte (fragm. 114). Diese Szene wurde von Aristophanes parodiert, indem er die Rolle der E. Euripides selbst spielen ließ (thesmoph. 1056). Auf die Bühne kam E. ferner in der Tragödie des Ptolemaios IV Philopator ‚Adonis', wo sie die Totenklage um den Jüngling wiederholte (Nauck, Fragm. Trag. Graec. [1889] 824; als durch Schweigen Klagende erscheint E. bei Mosch. idyll. 3, 30). Als arkadischer Bergnymphe gab man der E. zahlreiche Epitheta, die zumeist auf ihren Aufenthalt in Felsklüften u. Wäldern (Waser 1926, 64/1927, 16) oder auf ihre Fähigkeit, Stimmen nachzuahmen, gehen (zB. Anth. Pal. 16, 155). Nahe lag es, E. durch eine Liebesbeziehung mit einer männlichen Gestalt der mythischen Hirtenwelt zu verbinden. Dies geschah vor allem in der hellenist.-alexandrinischen Dichtung. E. liebt Satyros (Mosch. idyll. 6), während sie selbst leidenschaftlich von Pan verehrt wird, ohne seine Gefühle zu erwidern (vgl. das Beiwort des Pan 'Ηχοῦς φίλε: Hymn. Orph. 11, 9; nähere Schilderung Anth. Pal. 16, 154; oft berührt bei Nonn. Dionys. u. den späten Mythographen wie zB. De incredib. 11 [323f Westerm.]); auch gilt die unglückliche Liebe des Pan zu der E. als Strafe der Aphrodite für sein Fehlurteil bei einem Wettstreit (Ptol. nov. hist. 6 [196, 21 West.]). Um den Liebeskummer um E. zu überwinden, lehrte Hermes den Pan nach Dio Chrys. die Selbstbefriedigung (or. 6 [87, 21/6 Arnim]). Pan soll dann in seiner Liebesnot die Hirten durch Flötenspiel wie wilde Hunde u. Wölfe rasend gemacht haben, so daß sie E. zerrissen u. ihre über die Erde verstreuten Glieder als Widerhall forttönten (Longus 3, 23). – Den mythisch-ätiologischen Erklärungen des Widerhalls wurde von rationalistischen Autoren ausdrücklich widersprochen. So nennt Lukian diejenigen ‚Ungebildete' (ἰδιῶται), die meinen, der Widerhall in den Bergen sei ein in den Felsklüften hausendes Mädchen (dom. 3). Bei seiner Beschreibung der Naturerscheinung des E.s spricht Lukrez davon, daß sich die Anwohner solcher Orte den Aufenthalt von Satyrn, Nymphen, Faunen u. dem Pan vortäuschen ließen (rer. nat. 4, 563/94). Ovid stellt das Schicksal der E. als eine Verwandlung dar. Aus erfolgloser Liebe zum Jüngling Narkissos wird sie zu einem Knochengerüst, ja schließlich zu Stein. Zur Strafe für ihre Schwatzhaftigkeit nahm ihr Juno die Sprache, so daß sie nur noch die Worte anderer wiedergeben kann. An einem Beispiel zeigt Ovid dann, wie E. die Rede eines Jägers jeweils in den letzten Worten widerholt (met. 3, 356/401). Das Motiv des Widerhalls ist als ein Topos der Bukolik auch von Vergil verwendet worden. Ohne die Nymphe selbst zu bemühen, durchzieht der Gedanke, daß in der Hirtenwelt die Umwelt mitklingt u. den Empfindungen der Menschen antwortet, vor allem seine Eklogen (vgl. Desport). Die Erfindung, im Vers das E. selbst wörtlich wiederzugeben, stammt aber nicht von Verg., sondern von hellenistischen Dichtern in Alexandria, wo spielerische Gedichtformen ja besonders beliebt waren. In dieser Art ist noch aus byzant. Zeit ein Epigramm des Kauradas über ein Liebesgespräch zwischen Pan u. E. erhalten, worin die echoartige Wiederholung des letzten Wortes einer Frage am Schluß des Trimeters jeweils die Antwort darauf bildet (Anth. Pal. 16, 152; vgl. das Epigramm des Leonidas v. Alexandria: ebd. 7, 548). – Wenn Martial die Freude am Gleichklang zwar nur als griechische Unsitte rügt (nusquam Graecula quod recantat E.: 2, 85), hat sie doch auch in der Dichtung Roms Eingang gefunden, wo die dichterische Nachahmung eines E. so beliebt wurde, daß man einem Versmaß den Namen ‚Echoicus' gab. Servius definiert ihn wie folgt: ‚Ein Echoicus liegt vor, wenn die Lautung der letzten Silbe (eines Verses) mit der vorletzten identisch ist', wie zB.: exercet mentes fraternas grata malis lis (centr. metr. 9, 12: H. Keil, Grammatici latini 4 [1884] 467, 4/6; vgl. ferner Seneca controv. 7, 7, 19). Die Methode, auf eine Frage durch ein Echo eine schon in ihr enthaltene Antwort geben zu lassen, ist häufiger als in der Dichtung u. in der Rhetorik in der Natur selbst angewandt worden. Die

Berichte davon aus dem Altertum bis in die jüngste Vergangenheit, welche Bolte in großer Fülle gesammelt hat, zeigen, daß man die Echofrage öfters so stellte, daß die widerhallende Antwort scherzhaft wirkte. – Daß die Bergnymphe E. in der antiken Kunst dargestellt war (Decharme 451), ist neuerdings grundsätzlich bestritten worden. In den früher für Pan u. E. in Anspruch genommenen Gruppenszenen wie zB. auf einer Lampe in Berlin (v. Sybel 1214 Abb.) oder auf kampanischen Wandgemälden (Helbig nr. 1358/61) will Herbig den Pan mit einer anderen Frauengestalt der Mythologie, jedoch nicht mit E. erblicken. Denn als ‚ein Wesen, das nur Nachklang ist', konnte sich E. ‚körperlich nicht verdichten' (R. Herbig, Pan [1949] 34). Dieser Auffassung widersprechen freilich schon die auf E.bilder bezugnehmenden Epigramme, von denen eines ausdrücklich als εἰς ἄγαλμα Ἠχοῦς bezeichnet ist (Anth. Pal. 16, 152/5; vgl. Bolte 263_9; weitere textliche Erwähnungen von E.bildern mit oder ohne Pan bzw. Narkissos bei Waser 1927f). – Im AT findet die Naturerscheinung des E. keine Erwähnung. Die LXX geben das hebr. Wort für Schall im allgemeinen mit griech. ἦχος wieder (zB. Is. 13, 21; Ps. 9, 7; 64, 8; 76, 17; 150, 3; Sir. 46, 17); in einem Falle, wo es sich um Nachtgeräusche handelt, wird dafür aber ἠχώ eingesetzt, wohl weil Geräusche in der Nacht besonders widertönen (Iob 4, 13).

B. Christlich. In der christl. Spätantike findet E. als natürlicher Widerhall wie als Bergnymphe Erwähnung. Bei einer Erörterung der Aufgaben des menschlichen Ohres führt Ambrosius für die Nützlichkeit dieses Organs an, daß es mit seinen Krümmungen den Schall einerseits dämpfe u. anderseits festhalte, so wie Töne in Bergschluchten u. an Flußwindungen angenehmer klingen u. ein lieblicheres E. erzeugen (exam. 6, 9, 62). Prudentius behandelt den Vorgang des Sprechens u. sagt, daß da, wo dem Munde die Zunge fehlt, nur ein E. u. keine oratio entstehen kann (perist. 10, 977/80). Augustinus äußert sich über Sinnestäuschungen; für solche der Stimme ist ihm das E. ein Beispiel. Denn in den Ohren kann echoartig ein Geräusch entstehen; an Uhren ahmt es Vogellaute nach oder Schlafwandler u. Geisteskranke hören etwas als Widerhall (solil. 2, 6, 12 [PL 32, 890]). Daß Dämonen die Lectio der Mönche als E. nachäffen, weiß Athanasius vom hl. Antonius zu berichten (v. Anton. 25 [PG 20, 881 A]). Am Hellespont sind nach Auson. Asien u. Europa durch ein E. miteinander verbunden (Mos. 295/7; vgl. Sen. Troad. 108/12). Ein Echo an der Mosel schildert Auson. Mos. 285/7. Corippus erwähnt das E. bei einem Schlachtgetümmel im mauretanischen Krieg (Ioh. 4, 674/82 [MG AA 3, 1, 53]). Derselbe Dichter rühmt das E., das durch die Akklamation bei der Krönung des Justinus hervorgerufen wurde (in laud. Iust. 2, 166 [ebd. 3, 1, 131]). Claudian meint, wenn Apoll nach Delphi zurückkehre, sei in der Landschaft ein klareres E. zu hören, womit er vielleicht auf den stärkeren Widerhall bei Sonnenschein anspielt (paneg. c. 28, 30/4). Hieron. entgegnet einem Mönch, der seine Meinung über die Ehe falsch wiedergegeben hatte, er solle über Länder, Flüsse u. Völker hinweg auf das E. seiner Stimme hören, d. h. darauf, wie andere seine Äußerungen aufgefaßt haben (ep. 50, 5, 5 [PL 22, 516 D]). Ambr. vergleicht den himmlischen Lobpreis der Engel mit dem Echo in den Bergen (expl. Ps. 12, 1, 2; vgl. Apc. 19, 6). Bildlich nennt Dracontius die menschliche Sprache ‚E. des schweigenden Willens' (laud. Dei 3, 683 [MG AA 14, 111]). – Wo die christl. Dichtung Requisiten der Bukolik verwendet, fehlt auch bei ihr die Bergnymphe E. nicht. Die Erzählung von der unglücklichen Liebe des Narkissos zu E. u. die von der Bestrafung der E. durch Juno wegen ihrer Redseligkeit gibt der Mythograph Lactantius wieder (narr. fab. 3, 5f [806f van Staveren]). Häufig wird E. sowohl als Bergnymphe wie als Naturerscheinung bei Nonnos genannt. In seinen Schilderungen von Hirtenidyllen ist sie fast immer anzutreffen (zB. Dionys. 2, 119; 8, 12. 25; 32, 131f. 279; 45, 185f u. ö.). E. gibt einen Brautgesang wieder (16, 288). Als Inbegriff der Scheu vor der Liebe gilt sie als schlechtes Vorbild, u. es muß vor ihr gewarnt werden (16, 210). Anderseits soll es beim Liebespartner Mitleid erregen, wenn sie zusammen mit *Daphne, der anderen liebesscheuen Jungfrau, besungen wird (42, 256/73). Nonnos schildert einmal einen Wolkenbruch, bei dem E., die einst dem Pan entfloh, nun dem Poseidon anheimfällt (6, 259/61). Auf ein Naturecho wird angespielt, wenn bei Myrina auf Lemnos E. den vorbeifahrenden Kadmos grüßt (3, 177/9). Auf dem Wasser ist nach Nonn. der Widerhall geringer als im Gebirge (39, 130;

vgl. 36, 472). Die unter Dryaden u. Faunen lebende E. ist auch bei Claudian bukolisches Requisit (c. min. 25, 22/5; 48). – Daß ‚elegi echoici' im 6. Jh. nC. beliebt waren, geht aus einer Erwähnung bei Sidonius hervor (ep. 8, 11, 5). Wenn E. in der christl. Kunst erscheint, spricht das dafür, daß auch die heidnische sie nicht ganz übergangen haben kann (oben Sp. 503). Nicht sicher mag sein, ob das Epigramm des Ausonius über die den Tod des Narcissus beklagende E. wirklich ein Kunstwerk beschreibt (epigr. 101; Bolte 263_9). Eine griech. Psalter-Illustration vom Ende des 10. Jh. zeigt David vor der personifizierten ‚Melodia' u. dem Berggott ‚Bethlehem' musizierend (die beiden letzten Namen sind beigeschrieben), während hinter einer Säule eine Jungfrau (trotz fehlender Beischrift wohl E.) hervorschaut (H. Omont, Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la BN 1² [Par. 1929] 6 Taf. 1; anders K. Weitzmann: Jahrb. für Kunstwissensch. 1929, 178. 189). Die Heraklesuhr zu Gaza trug nach der Beschreibung Prokops als Akroterienfigur über der Aedikula das Bild des Pan, der beim Erklingen des Stundenschlags die Ohren spitzte in der Annahme, die Stimme seiner geliebten E. zu hören. E. war hiernach aber nicht selbst dargestellt. Doch enthielt die Kunstuhr einige Satyrfiguren, welche den unglücklichen Liebhaber der E. verhöhnten (descr. horol.; vgl. H. Diels, Über die von Prokop beschriebene Kunstuhr von Gaza: AbhB 1917 nr. 7; Antike Technik² [1920] 225 Abb. 77f). Zur Verwendung des antiken E.-Stoffs, insbesondere der Episode mit Narkissos, im Barock u. im Rokoko, d. h. in der bildenden Kunst seit dem 15. Jh. sowie in Dramen u. Opern seit dem 17. Jh., vgl. H. Hunger, Lex. der griech.-röm. Mythol.⁴ (1956) 228. Zur E.-Szene auf einer der Bronzetüren Filaretes zu St. Peter, vgl. H. Roeder: JournBiblWarb 10 (1947) 153.

J. Bolte, Das E. in Volksglaube u. Dichtung: SbB 1935, 16, 262/88; FuF 11 (1935) 320f. – P. Decharme, Art. E.: DS 2, 1, 450f. – M. Desport, L'écho de la nature et de la poésie dans les éclogues de Virgile: RevÉtAnc 43 (1941) 270/81. – L. v. Sybel, Art. E.: Roscher, Lex. 1, 1213f. – Art. echo: ThesLL 5, 2, 47. – O. Waser, Art. E.: PW 5, 1926/30. *A. Hermann.*

Eckstein s. Akrogoniaios (Bd. 1, 233).

Edelsteine.

Im Altertum waren E. bei allen Völkern u. zu allen Zeiten bekannt. Sie wurden sowohl als Schmuckstücke wie als Amulette verwendet; sie erscheinen an Bauteilen von Tempeln u. Palästen, an Götterbildern u. an kultischen wie profanen Geräten, ferner an Kostümen, Waffen u. Emblemen von Priestern, Herrschern u. Privaten; sie können mit eingeschnittenen Bildern oder Inschriften versehen sein. E. sind bevorzugter Gegenstand des antiken Handels; sie erscheinen als Tribut oder Beute. Zu den E. (λίθοι τίμιοι bzw. πολυτελεῖς, lapides, lapilli, gemmae, gemmulae) zählte man im Altertum außer den E. im engeren Sinne (Härtegrad 9/10) auch eine Reihe weniger harter Halb-E. u. Erze, ferner die verschiedenen Arten von Perlen (margaritae; zu den E. gerechnet zB. Theophr. lap. 64; Plin. n.h. 9, 35; Serv. Aen. 1, 655; Amm. M. 23, 6, 88; unterschieden aber zB. bei Cic. Verr. 2, 4, 1; 2, 5, 146). Die Bevorzugung einzelner Sorten hing in den Mittelmeer- u. Orientländern entweder von ihrer leichten Erreichbarkeit ab oder vom wechselnden modischen Geschmack, der zumeist von Farbe u. Glanz ausging, manchmal aber auch auf religiös-magischen Vorstellungen beruhte. Während wir in den E. leblose mineralische Bildungen erkennen, schrieben die Alten den E. Leben u. Wachstum zu (daher der Ausdruck gemma = Knospe, Auge; zuerst Plaut. Curc. 606; vgl. die Benennung des Diamanten bei Plat. Tim. 59b als χρυσοῦ ὄζος; ob Il. 18, 401 u. Hom. hymn. 5, 87, 163 mit κάλυκες E. meint, ist unsicher; zur orientalischen Vorstellung, daß E. an Bäumen wachsen, vgl. u. Sp. 512. 547). Man hielt die E. daher für beseelt (ἔμψυχοι; lapides vivi), redete von ihrem Atem (πνοή; Orph. lith. 301. 306f. 372. 489; vgl. PBerol 2, 18; PPar 2631) u. kannte, je nach der kräftigeren oder matteren Färbung innerhalb der Sorten, männliche u. weibliche Vertreter (zB. Plin. n. h. 36, 149; 37, 93. 101. 106. 119. 157; vgl. Physiol. 37 [118, 4/6 Sb.]; doppeltes Geschlecht der E. schon babylonisch; vgl. Boson 272). Zur ‚Schwangerschaft' gewisser

Steine, die wohl ‚Klappersteine' waren, nach antiken Quellen u. dem Talmud vgl. J. Preuss, Biblisch-talmud. Medizin (1911) 446. Der Charakter der E. als Lebewesen macht die magischen u. astralen Vorstellungen, die man mit ihnen verband, verständlich (unten Sp. 533). – Bereits im Altertum hat man sich mit den E. auch wissenschaftlich beschäftigt. Nach ihrer Inventarisierung in ägyptischen u. babylonischen Onomastica u. Tempelinventaren bildete sich bei Griechen u. Römern eine umfassende Gesteinskunde aus, die sich literarisch in zT. heute verlorenen *Lapidarien oder Lithica niederschlug (vgl. Wellmann; Wirbelauer). Ein Sammelbecken dieser, vom Standpunkt moderner Wissenschaft freilich höchst anfechtbaren Erkenntnisse stellt die Naturgeschichte des Plinius dar (bes. Buch 37), die zugleich Hauptquelle für alle späteren Lapidarien wurde. – Im vorliegenden Rahmenartikel soll ein Überblick über Verwendung u. Beurteilung der E. im allgemeinen geboten werden. Genaueres über die einzelnen E.-Sorten findet man unter dem jeweiligen Stichwort.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. Ägypten. In Altägypten wurden zu Schmuck u. Amuletten im allgemeinen nur Halb-E. verwendet (H. Kees, Ägypten [1933] 128). Schon in vorgeschichtlichen Gräbern des 4. Jtsds. treten mannigfaltige Arten als Kettenglieder auf (H. Ranke, Art. E.; Ägypten: Ebert, RL 3, 7). Der Anzahl der Steinsorten in historischer Zeit (Aufzählung bei Möller, Metallk. 13f; Lucas 442/61) stehen wesentlich weniger altägypt. Steinnamen gegenüber, so daß man wenigstens für die älteren Epochen Doppelverwendung der Namen annehmen muß; darum waren die bisherigen Identifizierungsversuche vielfach unbefriedigend (Kees aO. 127_8). In der Tat lösen sich einige Verständnisschwierigkeiten, wenn man die hauptsächlichen altägypt. E. in Farbgruppen gliedert, etwa als ‚Grünstein', ‚Rotstein', ‚Blaustein' (w3d̲w = grüner Feldspat oder Jaspis; mfk3.t = Türkis u. Chrysocolla; Lucas 232. 460f; J. Černy, Inscript. of Sinai 2 [Lond. 1955] 9/11; šsm.t = Malachit; P. E. Newberry: Studies F. Ll. Griffith [Lond. 1933] 230; ḥrš.t u. mẖn.t = Karneol u. Jaspis; zu letzterem A. H. Gardiner: JEA 38 [1952] 13; zur Nebenform ẖnm.t vgl. hebr. 'aḥlamā; ẖsbd̲ u. t̲ffr = Lapislazuli, blauer Feldspat oder Chrysocolla; der Ort t̲ffr.t, ein Umschlagplatz des ‚Sapphir' = ‚Lapislazuli', ist nicht als ‚Sippar' am Mittel-Euphrat gesichert; gegen Montet 20/2). Ein ‚weißer' Stein ist der Bergkristall (Lucas 459f); sein unägypt. Name (irkbś = hebr. 'algābīš) begegnet erst seit dem NR. Als ‚schwarze' Steine kannte man Obsidian (A. Lucas: Ann. Serv. Antiqu. Égypte 41 [1942] 271/3; 47 [1947] 113/23) u. Hämatit (ders. Mater. 452). Erst seit dem MR wird der violette Amethyst häufiger gebraucht, dessen ägypt. Name von seinem nubischen Umschlagsplatz Ibehat abgeleitet ist (K. Sethe, Die Bau- u. Denkmalssteine der alten Ägypter u. ihre Namen [1933] 50f; A. Fakhry, The inscriptions of the Amethyst quarries at Wadi el-Hudi [Cairo 1952]). – Den ägypt. E. hat man die an die Farben geknüpften Gefühlskategorien zuerkannt; so bedeutet das Wort für ‚Karneol' (‚Rotstein') zugleich ‚Wut, Zorn' u. das Wort für ‚Türkis' (‚Grünstein') soviel wie ‚Gedeihen, Frische' (H. Kees, Farbensymbolik in ägypt. religiösen Texten: NGG 1943, 11, 413/79, bes. 428f. 433f). Deshalb ist ‚Türkis anstelle von Karneol setzen' gleichbedeutend damit, ‚durch Freude u. Friede Zorn u. Haß zu vertreiben' (H. Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen [1924] 56). Die Ägypter fertigten aus E. entweder Kettenperlen (in Röhren-, Tonnen-, Scheiben- u. Kugelform) oder legten sie in Goldzellen ein (Möller, Metallk. 25f), letzteres hauptsächlich für Diademe, Brusttafeln, Arm- u. Fußreifen sowie Ohrschmuck (ebd. 36/57; allgemein Vernier). Seit der 18. Dyn. werden ägypt. E. oft durch Fayence oder Glas nachgeahmt (Lucas 207/21). Daß die ägypt. Art, E. in Edelmetall einzulegen, weit über die Pharaonenzeit hinaus die Juwelierkunst beherrschte, zeigen nubische Königsgräberfunde des 4. Jh. nC. (Kronen, Halsketten, Arm- u. Fußreifen, Pferdeschmuck; Emery Taf. 12/21). – Die Ägypter beschafften sich ihre E. seit dem AR durch eigene Expeditionen; im Auftrag des Pharao zogen diese zumeist nach den Türkisminen der Sinaihalbinsel (Belege bei Černy aO.). Lapislazuli wurde im NR auf den asiatischen Feldzügen aus Babylonien u. Syrien beschafft (K. Sethe, Urk. des ägypt. Altert. [1906f] 4, 668f. 700f; vgl. J. H. Breasted, Ancient Records 2 [Chicago 1920] § 446f. 462. 484f). – Im Gegensatz zu den Thutmosiden, die genaue Angaben über Daten u. Beträge machen, reden die Siegesinschriften der Ramessiden meist bloß formelhaft von ‚Tributen aus Silber,

Gold, Lapislazuli, Türkis u. allerlei anderen E.‘ (zB. Sethos I, Karnak: Breasted aO. 3, § 137. 151). Nubische E. wie Karneol, Amethyst usw. besorgte der nubische Statthalter, der ‚Königssohn von Kusch‘ (Grab des Hui, Zeit Tutanchamuns; vgl. W. Wreszinski, Atlas zur altägypt. Kulturgesch. 1 [1923] Taf. 159/61; Lieferbefehl Ramses' VII an den nubischen Statthalter: G. Möller, Hieratische Lesestücke 3 [1927] 6f). Auf der Insel Elefantine, an der alten Südgrenze Ägyptens, war in ptolem. Zeit ein Wägemeister für Edelmetalle u. E. eingesetzt, der die 10%ige Transportabgabe für die Priesterschaft des Chnumtempels einzog (H. Kees: PW 4A, 1021); die E. der Kataraktengegend selbst nennt die ‚Hungersnot-Stele‘ (Z. 16f; P. Barguet, La Stèle de la famine [Le Caire 1953] 24f). Dem König wurden E.-Schmuckstücke zur Thronbesteigung bzw. zum Wiederholungsfest dargebracht (K. Sethe, Dramatische Texte zu altägypt. Mysterienspielen [1928] 97). Pharao beauftragte seinerseits hohe Würdenträger, Götterstatuen damit zu verzieren (Sesostris III zB. den Ichernofret: G. Roeder, Urk. ägypt. Religion [1923] 167). Osiris wird in Hymnen demgemäß gerühmt: ‚Du bist es, der Glieder von Gold, einen Kopf von Lapislazuli u. eine Türkiskrone hat‘ (ebd. 27). Königliche Schenkungen an die großen Landestempel erwähnen Edelmetall u. E. ausdrücklich (zB. Ramses III; auf Staatsmonopol für E.-Handel schließt daraus H. D. Schaedel, Die Listen des großen Pap. Harris [1936] 62f). In einer Umsturzzeit ‚erbetteln die Damen ihr Essen‘, während ‚Gold u. E. um den Hals der Sklavinnen gehängt‘ sind (A. Erman, Die Lit. der Ägypter [1924] 134). – Der Ägypter gebrauchte E. auch als Amulette (einfache auf Fäden gezogene Perlen zum Schutz der Kinder: A. Erman, Zaubersprüche für Mutter u. Kind = AbhB 1901, 8f. 39. 48. 50; Amulette an der Kopfstütze des Bettes: Erman, Lit. 147; Karneolperlen zum Liebeszauber: F. Lexa, La magie dans l'Égypte antique 1 [Par. 1925] 49_{13}). E.-Amulette waren figürlich oder als Emblem gestaltet (Götter, Tiere, Lebenszeichen, Dedpfeiler, Isisblut usw.; G. A. Reisner, Amulets [Cairo 1907]; W. M. Flinders Petrie, Amulets [Lond. 1914]). Daß der gewählte Stein für die Wirkung wesentlich war, zeigen Ritualvermerke im Totenbuch (c. 26/8: Herzamulette aus Lapislazuli, Karneol oder blaugrünem Feldspat [G. Roeder, Urk. Rel. 253]; c. 30b: Herzskarabäus aus Grünstein [ebd. 254]; c. 156: ‚Isisblut‘ aus Karneol [ebd. 290]). Versuch, die magische Kraft der Sorten aus ihrer göttlichen Herkunft zu erklären (rote Steine als Götterblut, gelbe als Götterfleisch, blaue als Götterhaare usw.) bei Beaulieu-Nivet; vgl. M. Laborie: Rev. Fr. Bijoutiers 211 (1958). Öfters als den Lebenden waren Amulette Toten zugedacht (an einer Königsmumie zB. G. Elliot Smith, Royal Mummies [Lond. 1912] Taf. 76). Sie wurden serienweise hergestellt u. vertrieben. Auf dem Berliner ‚Musterbrett eines Amulettfabrikanten‘ (spätes NR) sind bei einigen in die Tafel eingelassenen Steinen E.-Namen hieroglyphisch beigeschrieben (vgl. Möller; bemerkenswert hierbei die Benennung des Nephrit = n mḥj.f: ‚er [sein Träger] ertrinkt nicht‘). In pharaonischer Zeit herrscht unter den von Menschen getragenen E.-Figürchen der Skarabäus vor, der außer als Amulett zur Siegelung diente (Pieper, Skarab.; H. Stock, Der Skarabäus der alten Ägypter: Entomon 1 [1949] 49/55). Seit dem Ende des AR löst er andere Siegelgestaltungen ab (Rollsiegel: Rossbach 1056f; Knopfsiegel: Matz 30/51) u. wird in der Ptolemäerzeit seinerseits durch nichtfigürliche Steine ersetzt (M. Pieper: Aegyptus 14 [1934] 245/52). Der Skarabäus als Amulett u. Siegelstein bildet jedoch den Ausgang für die bis in die Spätantike beliebten gnostischen ‚Abraxasgemmen‘: Pieper, Abraxasg.; Bonner 7f). – Daß sich die Mythologie früh mit den E. beschäftigt hat, zeigt zB. Pyr. 567. Eine Himmelsgöttin säte am Firmament Grünsteine aus (Feldspat, Malachit u. Türkis), wodurch Sterne entstanden; durch Analogiezauber soll der tote König ebenso ‚grün‘, d. h. frisch und dauernd, sein. Nach Totenb. c. 109 säte der Luftgott Schu am Himmel zwei Türkis-Sykomoren, zwischen denen Re erschien. Der Tote sagt auch von sich selbst: ‚Ich habe Grünstein gesät‘ (Totenbuch c. 17 = Urk. 5, 88, 3); im himmlischen Jenseits kommt er zu ‚Türkisgefilden‘ u. ‚Türkisteichen‘ (Pyr. 936c. 1784c; vgl. Totenb. c. 39, 19; H. Kees, Farbensymb. in altägypt. Texten: NGG 1943 nr. 11, 413/79, bes. 431). Es beruht also auf ältesten Vorstellungen, wenn in ptolemäisch-römischer Zeit Gestirne mit E. in Verbindung gebracht u. dann auch die Dekansterne u. -sternbilder bestimmten Mineralien zugeordnet werden (zB. in den Sterntafeln von Dendera u. Edfu; H. Brugsch, Thes. Inscr. Aeg. 1 [1883] 18/23 zu A'/B'; 24/6; vgl. W.

Gundel, Dekane u. Dekansternbilder [1936] 271. 386).

b. Vorderasien. Von Herodot wird uns berichtet, daß jeder Babylonier ein Rollsiegel trug (σφραγίς; 1, 195). In Mesopotamien waren von sumerischer bis in achämenidische Zeit neben einfachem Werkstein solche aus Chalzedon, Lapislazuli, Bergkristall, Serpentin u. Hämatit in Gebrauch (Moortgat 1/84, Katalog: 85/153, Taf. 1/92; vgl. Corpus; Drillbohrer-Bearbeitung schon altsumerisch: E. D. van Buren: Orientalia 26 [1957] 289/305; vgl. Rossbach 1055, 25/52). E. wurden auch in der Architektur verwendet. Bei Gudeas ‚Hl. Hochzeit' wurde das Paar in einem ‚Raum von Gold u. Lapislazuli' inthronisiert (H. Schmökel, Hl. Hochzeit u. Hoheslied [1956] 12_8). Nebukadnezar ließ das Dach des Nebotempels zu Borsippa mit Libanonzedern aus Gold u. E. errichten (Meissner 1, 306). Goldene Götterkleider, wie zB. für Marduk, waren mit E. geschmückt (ebd. 2, 85). Königliche Geräte u. Musikinstrumente trugen E.-Einlagen (zB. Brettspiel aus einem Königsgrab in Ur: C. L. Woolley, Ur Excavat. 2: The Royal Cemetery [London 1934] Taf. 95; privater E.-Schmuck vgl. Meissner 1, 272; Taf.-Abb. 150; G. Contenau, Manuel d'Archéol. Orient. 3 [Par. 1931] 1365). Nach der Nabonid-Inschrift waren für die Bestattung der Könige außer Leinenstreifen u. Salböl auch E. erforderlich (oben Bd. 2, 197). Am häufigsten wurden edle Steine, meist unerklärten Namens, für Amulette verwendet (u. a. gegen die Dämonin Labartu; M. Jastrow, Die Religion Babyloniens u. Assyriens [1905] 335/9; Versuch, die Steinsorten zu identifizieren, Kunz, Mag. 315). – Die sumerisch-akkadischen Inschriften enthalten zahlreiche E.-Namen, die man mit den durch Ausgrabungen bekannten Sorten in Verbindung gebracht hat (Boson 268). Im folgenden werden ein paar bis heute bedeutungsvolle Steine u. Steinnamen herausgegriffen. – Dem ‚Jaspis' gab akkad. (i)aspû (hebr. iašphē) den Namen. Er wurde in Mesopotamien für Götterfiguren sowie als Schutz u. Heilmittel, bes. von schwangeren Frauen, gebraucht (ebd.). Der burallu (‚Beryll') soll wegen des Namens indischer Herkunft sein (vgl. indisch: verulia/veluriya; Meissner 1, 351_8). Wenn der Stein elmêsu, den nur Könige trugen, wirklich der Diamant gewesen ist (vgl. arab. almās; griech. ἄδαμας), wäre die griech. Erklärung ‚der Unbezwingliche' (oben Bd. 3, 955) nur eine Volksetymologie (Boson 269). Der für Vorderasien wichtigste Stein war der Lapislazuli, dessen akkad. Name uqnû (Boson 270) vielleicht in κύανος, cyanus weiterlebt (Boson 270; vgl. M. Vandensteen, Le sens et la valeur de l'épithète κυάνεος, Thèse Louvain 1946). Der Stein barāqtu (vgl. hebr. bāraeqaet) ist entweder der ‚Smaragd' (Meissner 1, 269) oder der ‚Malachit' (Bolman 33/9). Weitere Einzelheiten s. bei Boson u. Meissner. – Die in Mesopotamien bekannten E. wurden zumeist weither importiert. So kamen Jaspis vom Gebirge Zimar ostwärts des Urmiasees, Bergkristall aus Armenien, Karneol u. Achat aus Meluchcha (nach W. v. Soden Indien). Lapislazuli wurde vom Biknigebirge, wohl dem Demawend in Medien, bezogen (vgl. Plin. n. h. 37, 9), war dort aber vielleicht nur Transitware aus Badachschan, jenseits des Hindukusch (Meissner 1, 51). Den kassitischen Königen (14. Jh. vC.) war Lapislazuli wichtig als Tauschmittel gegen das Gold Ägyptens (J. A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln [1915] 84, 56f; 98, 24). Lapislazuli erhielt auch der König von Ugarit, der Prachtgewänder für Geschenkzwecke damit besetzte (E. Weidner: ArchOrForsch 16 [1952] 116). Der im Handel oder durch Tribute beschaffte E.-Vorrat spielte im Staatsschatz der Könige eine Rolle, so für Gudea von Lagasch (Meissner 1, 54. 347) u. den Assyrer Tiglet-Pileser III, der Tribute des ‚Königs der Meere' Jakin empfing (vgl. Schoff 149). – Auch literarische Texte erwähnen oft E. Im Göttergarten findet Gilgamesch Bäume, an denen E. wachsen (Gilgam.-Epos, Taf. 9; Jeremias, Hdb.² 437; oben Bd. 2, 9; unten Sp. 547). Eine sumerische Hymne auf den Enki-Tempel rühmt, er sei ‚ganz aus Silber u. Lapis', errichtet, während seine Fundamente Karneole enthielten (A. Falkenstein-W. von Soden, Sumerische u. akkadische Hymnen u. Gebete [Zürich 1950] 133). An der Weihefeier solcher Gebäude durfte auch ‚der E.-Arbeiter' teilnehmen (ebd. 154). Auf ihrer Unterweltsfahrt mußte Ischtar vor jedem der sieben Jenseitstore, bis sie zurückkehrte, eines ihrer Schmuckstücke ablegen. Man erfährt dabei, daß diese aus Krone, Ohrschmuck, Halskragen, Brustschmuck, Gürtel sowie Arm- u. Fußreifen bestanden (Gressmann, Texte 207f). Bei Dumuzis Wiederaufstieg aus der Unterwelt stiegen mit ihm auch seine Lapislazuliflöte u. sein Karneolring empor (Schmökel aO. 8_{10}). Inanna klagt bei ihrem Descensus

vor Enlil bildersprachlich: ‚Mein Vater, laß dein gutes Lapislazuli nicht zerbrochen sein als Stein der Steinarbeiter' (Pritchard, T.² 53/6); ein andermal: ‚Der Feind hat mir meine E. abgerissen, seine Kinder damit behängt' (Falkenstein-von Soden aO. 184; vgl. 205); in glücklichen Tagen dagegen ließ ‚Inanna ... Blöcke von Lapislazuli kommen' (ebd. 188). Ihre glückhafte Bedeutung erklärt, daß man E. auch mit den Gestirnen in Verbindung brachte (Meissner aO. 2, 131f). Noch Plinius kennt Bücher des Babyloniers Zachalias über die Schicksalsbedeutung der E. (n. h. 37, 169). – Im Gegensatz zum E.-Reichtum in Ägypten u. Mesopotamien fehlen bei den Hethitern E. so gut wie ganz. Für Rollsiegel wird von besserem Material dort allein Hämatit herangezogen (Rossbach 1055, 12/25; Matz 53); wohl auch die beim Exorzismus gebrauchten E. bestanden daraus (Pritchard, T. 349). Altanatolischer Schmuck der älteren Bronzezeit zeigt immerhin einige Einlagen u. Anhänger aus Bergkristall u. Karneol (H. Z. Kosay: Studies H. Goldman [1957] 36/8). – Demgegenüber standen E. im alten Persien in hohem Ansehen. Bei der Bestattung eines achämenidischen Würdenträgers in Susa zB. fanden sich zahlreiche Halsketten u. Armreifen mit E. (H. de Morgan, Délégation en Perse 8 = Recherch. Archéol. 3 [Par. 1905] 36/58; farbige Wiedergabe bei Kunz, Mag. 334; zum Ganzen G. Contenau aO. 1450). Die Achämeniden bekamen Türkis aus Chorasmien, Lapis u. Karneol aus der Sogdiana (Apadana-Inschrift Darius' I zu Susa; G. Kent: JournAmOrSoc 51 [1931] 189; 53 [1933] 1), während die Rubinenbrüche in Badachschan wohl erst in nachgriech. Zeit ausgebeutet wurden (E. H. Warmington, The Commerce between the Roman Empire and India [Lond. 1928] 249). Auch hier wurden die Steine in erster Linie für Rollsiegel verwendet (Rossbach 1055, 52/1056, 5). E. sollen ferner zum persischen Königsornat gehört haben, ohne daß Texte oder Darstellungen älterer Zeit diesen Schmuck bisher näher veranschaulichten. Bei der Konsekrierung des persischen Königs wurden magische E. hinzugezogen (Plin. n. h. 37, 147; vgl. J. Bidez, Plantes et pierres magiques d'après le PsPlutarque 'de fluviis': Mélanges O. Navarre [Toulouse 1935] 25/38). Auch Geräte waren dort aus E. oder mit E. verziert. So empfing der Satrap Orsines Alexander den Gr. auf einem mit Gold, Silber u. vielen E. geschmückten Wagen (Curt. 10, 1, 24). Ein in E.-Lettern (?) geschriebenes persisches Grabepigramm erwähnt Jul. Val. (titulo gemmeo superscriptam ... sententiam; 3, 18). Eine genauere Anschauung vom persischen E.-Schmuck gewinnt man erst aus sassanidischer Zeit, wo nicht nur die Gemmenfunde zahlreicher sind (P. Horn-G. Steindorff, Sassanidische Siegelsteine [1896]), sondern auch das Siegeln mit einem E. im öffentlichen Leben größere Bedeutung bekommen hat als unter Achämeniden u. Parthern. So gehört das Königssiegel neben Krone u. Thron jetzt zu den Attributen der Herrschaft überhaupt. An Steinen wurden Achat, Granat, Chalzedon, Sarder u. Onyx bevorzugt (K. Erdmann, Die Kunst Irans zZ. der Sassaniden [1946] 110/5 Taf. 92; vgl. F. W. v. Bissing: Welt des Orients 1 [1947] bes. 105). Als kunstgewerbliche Arbeit aus einem größeren E. tritt eine Schale Chusrau's II hervor mit einer eingelegten Scheibe aus Bergkristall u. mit Hyazinthen (BN Paris; Unger 432 Taf. 28, 2). Der magische Charakter ließ auch die Perser die E. in ihren Lapidarien mit den Sternen, bes. den Planeten, in Beziehung setzen (vgl. de Menasce). – Ein Kapitel für sich in der E.-Kunde der alten Welt bedeutet Indien, von wo seit früher Zeit unzählbare Mengen von E. nach dem Westen gekommen sein dürften (Warmington aO. 235/56). Für die Inder selbst bezeugt Strabo, daß sie trotz ihrer Ursprünglichkeit sehr gern E. trugen (15, 1, 54). Altindische Quellen bestätigen das (zB. das Ramayana; Warmington aO. 159; vgl. auch Schoff, Periplus 223f; allgemein R. Garbe, Die indischen Minerale, ihre Namen u. Kräfte [1882] 70/92).

II. Israel. Obwohl es in Palästina keine Fundstätten gab, werden E. im AT häufig genannt; nach der Etymologie der E.-Namen stammt ein Teil davon aus Mesopotamien (Jaspis, Beryll, Lapislazuli; oben Sp. 511f) u. ein anderer aus Ägypten (Karneol, Amethyst, Hyazinth, Türkis; vgl. Th. O. Lambdin, Egyptian loan words in the OT: JournAmOrSoc 73 [1953] 145/55). Die Häufung von E.-Funden in südpalästinensichen Grabungsstätten bestätigt den Vorrang ägyptischer Provenienz (Galling, BRL 139f). Das AT selbst nennt als Herkunftsländer Ophir (1 Reg. 10, 2. 10/2; 2 Chron. 9, 9f; wohl Transit aus Indien), Arabien (Ez. 27, 22 ‚Minäer'; Schoff, Periplus 105) u. das Land ‚Hawila' (Gen. 2, 11; bei Philo leg. alleg. 1, 82f allegorisch gedeutet);

als E.-Markt wird auch Tyrus genannt (Ez. 27, 16). Zum Bau der Stiftshütte zieht Moses von Gott berufene Metallarbeiter u. E.-Schneider heran (Ex. 31, 2/5). David erbeutet vom Ammoniterkönig eine mit E. eingelegte Goldkrone (2 Sam. 12, 30). Für Hiskia ist der Erwerb von Edelmetall u. E. das Anzeichen der ihm wieder zugewendeten Gnade Gottes (2 Chron. 32, 27). Ein dem jüd. Hohenpriester Eleazar vom Ptolemäerkönig gestifteter Tisch war mit besonders schönen E. eingelegt (Arist. ep. 66). Auch die Cant. 1, 11 erwähnte Perlenkette (ḫaruzīm) war wohl aus E. (Galling, BRL 258). Aus Ausgrabungen in Palästina (Beth Šemeš, Jericho, Megiddo, Tell eṣṣafi, Taanach, Gezer; Galling 139f) sind nur Siegelsteine aus Halb-E. bekannt (oft Chalzedone, Jaspis, Achat, seltener Bergkristall, Hämatit, Onyx, Amethyst, Opal, Lapislazuli); dabei steht der Karneol an Häufigkeit allen voran (Reifenberg 10). – Listen von E. erscheinen in der Beschreibung des Brustschmucks des jüd. Hohenpriesters (Ex. 28, 17/20; 39, 10/3) u. in der Schilderung des Paradiesesmenschen (Ez. 28, 13). Die im Ex. genannten priesterlichen Kleidungsstücke (hošaen u. ephōd), welche dieselben E.-Einlagen hatten, waren nach Galling (aO. 431f) identisch. Es handelt sich um ein rechteckiges Brustschild, worin in vier horizontalen Reihen je drei Steine eingesetzt waren (vgl. Thiersch). Neun der hier genannten 12 E. kehren bei der Beschreibung des paradiesischen Schöpfungsmenschen wieder (Ez. 28). Für die Erklärung der 12 bzw. 9 Steine, welche meistens von deren Namen her versucht wurde, ist bisher keine Übereinkunft erzielt worden. Während Bolman die ägyptischen Namensäquivalente aus der mutmaßlichen Zeit des Exodus (18./19. Dyn.) heranzieht, halten sich Erklärer wie Galling u. Haag eng an die LXX, denen zT. der Physiologus, Flavius Josephus (bell. Iud. 5, 234; ant. Iud. 3, 166/8) u. Epiphanius gefolgt waren. Eigenwillige Deutung durch angebliche ästhetische Gesichtspunkte bei der E.-Anordnung im Hohenpriesterschmuck bei Glisczinski (dagegen Bühler 334). Die Namen u. hauptsächlichsten Erklärungen der jüd. E. sind in der Tabelle Sp. 517/518 zusammengefaßt. – Der Hohepriesterschmuck wird im jüd. Schrifttum auch erwähnt bei Sir. 45, 10f (Aaron), im Aristeasbrief (Eleazar; 97 [2, 13 K.]) u. später in der Hohenpriesterhymne des sephardischen Ritus (175f Gaster). Nach den Fresken v. Dura scheint der Hohepriester das Brustschild mit den E. schon im 3. Jh. nC. nicht mehr getragen zu haben (vgl. Alföldi, Gewalth. 46). Ein ismaelischer Midrasch setzt hinter die 12 griechischen E.-Namen diejenigen der 12 Stämme Judas (Ex. Rabba 38 Ende; W. Bacher, Une ancienne liste des noms grecs des pierres précieuses relatées dans Ex. 28, 17/20: RevÉtJ 29 [1894] 79/90). – Die feurigen E. des Paradiesesmenschen Ez. 28, 13/6 sind als Niederschlag einer alten Sternmythe erklärt worden (H. Gunkel, Schöpfung u. Chaos in Urzeit u. Endzeit [1895] 148; ders., Genesis² [1910] 29); auch setzte man diesen Mythos vom Sturz der Engel als Sterne (bzw. E.) zu den Tierkreiszeichen in Beziehung (H. Gressmann: ARW 10 [1907] 365f; vgl. Dt. 28, 62; Zach. 9, 16). Demgemäß erblickte Ezech. in einer Vision hinter der Himmelsveste über der Erde ‚sieben Berge aus E.' (18, 6/8); ein ‚Thron' erschien ihm am Himmel wie aus Lapislazuli (‚Sapphir' 1, 26; vgl. 10, 1; nach Iob 28, 6 hat der sappīr Goldstäubchen). Henoch sah einen Himmel aus ‚Kristall' (14, 9f). Von dem gefallenen Engel Asasel hatten die Menschen Herstellung u. Gebrauch von Schmuck u. E. gelernt (ebd. 8, 1f [2, 240 K.]; vgl. Corp. Herm. 3, 217* Festugière [1954]). Auf der astralen Bedeutung der E. dürfte es auch beruhen, daß Flavius Josephus den Versuch, die Eigenschaften der E. zu ergründen, bei den Essenern erwähnt, denen er Sonnenanbetung zuschreibt (b. Iud. 2, 8, 5f; durch den Sektenkanon von ʿAin Fešcha bisher nicht bestätigt). Gleichsam wie durch Gestirne wurde die Arche Noae (Gen. 6, 16) durch E. ‚erleuchtet' (zōhar: Sanh. 108b; vgl. A. Wünsche, Der Midrasch Bereschit Rabba [1881] 134). An die astrale schließt die eschatologische Vorstellung an, daß das künftige Zion (bez. Jerusalem) Grundsteine aus Malachit u. Lapislazuli, Zinnen von Kristall sowie Tore u. Mauern aus Rubin u. anderen E. besitze (Jes. 54, 11f; zu den Steinen: Bolman 76/80; vgl. ferner Tob. 13, 15 [1, 146 K.]). Das E.-Amulett, das Abraham am Halse trug, ließ jeden Betrachter, der krank war, gesunden (L. Blau, Altjüd. Zauberwesen [1898] 91). – E. werden öfters in der Bildersprache genannt. ‚Weisheit' ist edler als jeder E. (Prov. 3, 25); šōham, sappīr u. piṭedā sind ihr nicht gleichzusetzen (Iob 28, 16/9). Wer zu schenken hat, ist geachtet wie ein E.-Besitzer (Prov. 17, 8). Im Unglück

Die zwölf Edelsteine im Brustschmuck des jüdischen Hohenpriesters

	Ex. 28, 17/20	Ez. 28, 13	akkadisch	ägyptisch	LXX/Physiol.	Flav. Ios.	Epiph.	Bolman	Galling
						ant. Iud. (bell Iud.)			
1.	'ōdæm	'ōdæm	vgl. sāmtu ‚Karneol'	—	σάρδιον	σαρδόνυξ	sardium	roter Jaspis	Sardis/Karneol
2.	piṭdā	piṭdā	—	vgl. w3ḏw ‚Grünstein'	τοπάζιον	τόπαζος	topazion	Chrysolith	Topas(?)
3.	bāræqæt	iahalōm	vgl. barāqtu ‚Smaragd' aḥlu	vgl. mfk3·t ‚Türkis'	σμάραγδος	σμάραγδος	smaragdus	Malachit	Beryll/Smaragd (?)
4.	nōfœk̲	taršīš	—	vgl. mfk3·t ‚Türkis'	ἄνθραξ	ἄνθραξ	carbunculus	Hämatit	Malachit/Rubin
5.	sappīr	šōham	—	—	σάπφειρος	ἴασπις	sapphirus	Lapislazuli	Saphir
6.	iahalōm	iašefē	vgl. aḥlu (i)ašpū ‚Jaspis'	—	ἴασπις	σάπφειρος	iaspis	Prasem	Jaspis
7.	læšæm	sappīr	—	vgl. nšm·t ‚blauer Feldspath', ‚Hyazinth'	λιγύριον	λίγυρος (ἀχάτης)	ligyrium	Bernstein	Hyazinth
8.	šebō	nōfœk̲	vgl. šubū ‚Achat'	—	ἀχάτης	ἀμέθυστος	achates	Achat	Achat
9.	'aḥlamā	bāræqæt	vgl. aḥlu barāqtu ‚Smaragd'	vgl. ḥm3g·t ‚Amethyst' ḥnm·t ‚Karneol'	ἀμέθυστος	ἀχάτης (λίγυρος)	amethystus	Amethyst	Amethyst
10.	taršīš	—	—	—	χρυσόλιθος	χρυσόλιθος (ὄνυξ)	chrysolithus	Türkis	Türkis/ Chrysolith
11.	šōham	—	vgl. sāmu burallu ‚Beryll'	—	βηρύλλιον	ὄνυξ (βήρυλλος)	beryllum	Chrysopras	Chalzedon/ Onyx ?
12.	iāšefē	—	vgl. (i)ašpū ‚grüner Jaspis'	—	LXX: ὀνύχιον Phys.: ἴασπις	βήρυλλος (χρυσόλιθος)	onyxium	Nephrit	Jaspis

beklagt man, daß die ‚hl. Steine' (d. h. Amulett-E.) ‚weggeschüttet' sind (Thren. 4, 1). Der härteste E. (šamîr; nicht Diamant, sondern Diamantspat, d. h. Schmirgel) ist Inbegriff der Härte verstockter Herzen (Zach. 7, 12); die Sünde Israels wird damit in die Tafeln eingegraben (Jer. 17, 1); auch kann man damit die Stirn der Unerschrockenen vergleichen (Ez. 3, 9; oben Bd. 3, 957). Im ‚Beschreibungslied' werden die Hände des Jünglings mit türkisbesetzten Ringen u. sein Leib mit von Lapis verziertem Elfenbein verglichen (Cant. 5, 14; vgl. Dan. 10, 6). Durch E. wird die Reinheit der Fürsten Judas in der Not verdeutlicht (Thren. 4, 7). Ringe mit E. sind ein Sinnbild für den Rang des Weingelages (Sir. 35, 5f). Während Philo etwa im ‚Sapphir' (= Lapis) das Symbol des Asketen erblickt (leg. all. 1, 83 [1, 60 M.]), sind die Schmucksteine der allegorischen ‚Hedone' für ihn Sinnbilder ihrer Laster (sacr. Ab. et C. 21, 19).

III. Griechisch-römisch. a. Arten u. Herkunft. In Griechenland u. Rom waren E. nicht zu allen Zeiten gleichmäßig in Gebrauch. Während im 8./7. Jh. für Gemmen einfache Steine wie Steatit bevorzugt wurden u. die archaische Periode nur wenige Chalzedonarten kannte, tritt seit der klassischen Zeit u. im Hellenismus eine größere Zahl von Halb-E. auf, bis dann in Rom die Sorten unübersehbar werden (Rossbach). In der Kaiserzeit sind außer Chalzedonen (Karneol, Sard, Plasma, Jaspis, Heliotrop, Achat u. Onyx) kristallinische Quarze (Bergkristall = crystallus; Amethyst = hyacinthus, amethystus) u. vor allem auch Hartsteine wie Diamant (= adamas), Garnet (d. h. Beryll = smaragdus), Aquamarin, Topas (= chrysolithus), Chrysolith (= topazion), Saphir, Rubin (= ἄνθραξ, carbunculus), Lapislazuli (= cyanus; sapphirus), Türkis (= callais) u. Malachit (= molochites) stark in Gebrauch, während mindere Steinsorten wie Steatit, Hämatit u. Serpentin beibehalten werden (zur Entsprechung der modernen u. antiken Bezeichnungen vgl. die Liste bei Furtwängler 3, 383/402; verbessert bei Richter *25/9; ferner Koch, Erkl.; zur Unterscheidung gemmae-lapilli, durchsichtig-undurchsichtig vgl. Isid. et. 16, 6, 2; Ulp. dig. 34, 2, 19, 17; Blümner, Technol. 228 bezog die Termini wohl nicht richtig auf geschnittene bzw. ungeschnittene Steine). – Für die Bestimmung u. Einteilung der E. ging die Antike andere Wege als die moderne Naturwissenschaft. Wie schon im Alten Orient waren Farbe, Glanz u. Herkunft die Kriterien, weniger die Härte u. überhaupt nicht der Aufbau des Materials. Die Zuweisung der E. zur organischen Natur (oben Sp. 506) ermöglichte einerseits philosophische Spekulationen wie zB. in der platonisch-hermetischen Lehre (vgl. Herzog 130. 138. 141), anderseits allerlei Volksvorstellungen u. -bräuche (unten Sp. 533). – Für die Herkunft der in Rom bekannten E. werden meist orientalische Länder genannt. Aus Ägypten u. Nubien kommen nach Plinius 30 zT. nicht identifizierte Sorten (Lucas 335; vgl. T. Frank, An Economic Survey of Ancient Rome 1 [1933] 241); darunter zB. Topazion (= Chrysolith, Olivin) aus Theben (n. h. 37, 107/9), Smaragdus aus dem Roten-Meer-Gebiet (Σμάραγδος ὄρος = Gebel Zabarah; von der Küste selbst ein Korall namens ‚Isishaar'; Th. Hopfner, Fontes Hist. Rel. Aeg. 81; schon Augustus sandte dorthin eine Expedition wegen Gewürzen u. E.; Warmington aO. 15). Hyacynthus (= Amethyst) u. Chrysolithus (=Topas) erhielt man aus Arabien u. Äthiopien (Plin. n. h. 37, 121. 126), aus letzterem Lande auch Heliotrop (ebd. 165) u. Obsidian (ebd. 196f). Kreta lieferte Korallachat (= Achat mit Goldtupfen; ebd. 179; weitere Achatsorten das Pontusgebiet, ebd. 139). Bergkristall kam vom Thermodon im Chalyberland (Dionys. Perieg. 750) u. aus Zypern (Plin. n. h. 37, 23/6). Aus Kleinasien holte man Smaragde (ein ‚Smaragdberg' bei Chalkedon: ebd. 73) u. Chalzedone (Jaspis: ebd. 115f; vgl. Frank aO. 4, 625). Am meisten bezog man E. aber aus Babylonien (Avien. orb. terr. 1206), Persien (der Sarder ist zB. nach der persischen Stadt Sardes genannt; Plin. n. h. 37, 105f; zum Türkis = callais, callaina ebd. 37, 33), Medien (sapphirus/cyanus = Lapislazuli; ebd. 37, 119f) u. aus Indien. Von Indien kamen in der Kaiserzeit folgende E. nach Rom: Diamant (Plin. n. h. 37, 15; Garbe aO. 80/3), Beryll (ebd. 37, 20. 76. 78), Rubin (ἄνθραξ, carbunculus; ebd. 37, 25. 92/8; Garbe aO. 70/3), Saphir (hyacinthus; Plin. n. h. 37, 41; Garbe 83/5), Lapislazuli bzw. Ultramarin (sapphirus; Plin. 37, 39; Garbe aO. 90f), roter Turmalin (Plin. 37, 29), Opale (ebd. 37, 80). Nach Poseidonios brachte der erste griech. Indienfahrer, Eudoxos v. Kyzikos (um 120 vC.), indische Gewürze u. E. nach Ägypten (Strabo 2, 98). Nach Syrien wurden indische

E von indischen Händlern auch selbst geliefert (Cass. D. 54, 9; Appian. b. civ. 5, 9; vgl. Warmington aO. 36. 105; E.-Handel von Syrien nach Rom: T. Frank aO. 4, 156). In der röm. Literatur sind die indischen E. Inbegriff üppigen Überflusses; ihre exotische Herkunft wird geradezu zum literarischen Topos (zB. Curt. 8, 9, 19; Prop. 3, 4, 2; vgl. Plin. n.h. 37, 87; von indischen Perlen Tib. 2, 2, 15f; 3, 8, 19; E.-Beute des Dionysos in Indien: Nonn. Dionys. 40, 256f). Umgekehrt erwarteten im 2. Jh. nC. die Chinesen E. von römisch-syrischen Karawanen (oben Bd. 3, 1089). – Außer den orientalischen Ländern werden auch westliche E.-Fundorte angegeben. So führt der Fluß Achates auf Sizilien Achate (Theophr. lap. 40; vgl. Plin. n. h. 37, 54. 139; Solin. 5, 25); λυγκούριον = electrum, d. h. *Bernstein, findet sich an der Küste Liguriens (Theophr. lap. 28; Strabo 4, 6; oder war Ligurien nur Umschlagsplatz ?). In Spanien gab es, nach Bocchus, Topase (Plin. n. h. 37, 127; spanische Flüsse auch sonst als E.-Lieferanten, zB. Mart. Cap. 6, 627; Claud. c. min. 30, 74; Pacat. paneg. Theod. 12 [2] 4, 4; 12 [2] 16, 2). Zu weiteren Steinen aus Spanien vgl. A. Schulten, Iberische Landeskunde 1 (1955) 459/62. Als Fundstätte nicht näher benannter E. erwähnt Plinius noch den Monte Goriano in der Cyrenaica (mons Gyri: n. h. 5, 37; andere afrikanische Provenienzen: T. Frank aO. 4, 55).

b. Bearbeitung. Zur Bearbeitung der E. von der rohen Naturform bis zum endgültigen Zierstück dienten in römischer Zeit ähnliche Werkzeuge wie noch heute; dies zeigt zB. die Grabstele eines Gemmenschneiders (vgl. Furtwängler 3, 399 Abb. 209). Der Stein erhielt durch Schneiden u. Schleifen zunächst die gewünschte Form; dann wurden Inschriften oder Darstellungen eingeschnitten oder herausgearbeitet, der Stein darauf nachpoliert u. durch den Goldschmied gefaßt (Blümner, Technol. 279/323; Richter *22/25; einige Termini der E.-Bearbeitung bei Poll. 7, 118; vgl. ferner M. J. Milne, The use of τορεύω and related words: AmJArch 45 [1941] 390/8). Zentren der E.-Arbeiter u. Juweliere in Rom waren die Saepta, die Porticus Argonautarum u. die Via Sacra (vgl. Gummerus 14, 151/3; 15, 263/5). E.-Arbeiter waren manchmal Sklaven (Grabepigramm für einen solchen: CLE 403, 6 [1, 186 Buecheler]). Die Gemmeninschriften wurden von den E.-Arbeitern gelegentlich nicht verstanden; so gravierte einer versehentlich anstatt magischer Worte die Anweisung des Bestellers ein (SupplEpigr 14, 882). Für ungeschnittene Steine, die als Kettenglieder, Anhänger oder Zelleneinlage dienten, waren vielerlei Formen üblich. Beryll schliff man gern sechskantig (Plin. n. h. 37, 76), wie schon die Inder diese Naturform bevorzugten (ebd. 37, 78; ‚cylindri' auch CIL 2, 2086. 3386). Für Einlagen schliff man gemugelte (en cabochon) u. planliegende E. in ovaler, runder, rechteckiger, quadratischer u. rhombischer Form. Facettierung der E. kam erst im MA auf (Bethe 715). Nach Plinius galten in der Kaiserzeit planliegende Steine als wertvoller als die mugeligen; die Formen rangierten ihrer Wertschätzung nach in folgender Reihenfolge: länglich, linsenförmig, rund, eckig (n. h. 37, 196). – Zur E.-Bearbeitung gehörten auch Materialveränderungen wie Umfärben farbloser in bunte Steine. Diese Kunst soll Demokrit erfunden haben (Seneca ep. 90, 33); doch schon die Inder betätigten sich darin (Plin. n. h. 37, 79). Durch Abkochen in Honig oder Beizen in Essig kann man Steinen Glanz verleihen (ebd. 37, 195). Rezepte für solche nicht immer als Fälschung gemeinten Manipulationen enthält der neuplatonisch-hermetische PHolm (O. Lagercrantz [Ups. 1913]), eine der Schriften, die Plinius gekannt hat, ohne sie nennen zu wollen (Plin. n. h. 37, 197; zum Ganzen vgl. H. Diels, Antike Technik² [1920] 143/5; ferner Ruska). Um Glanz und Farbe zu verbessern, konnte man dem Stein auch eine Edelmetallfolie (brattea) unterlegen (ebd. 37, 105f. 126). Die große Masse falscher antiker E. bestand aus Glasimitationen (Erwähnungen ebd. 37, 26. 29. 48. 83. 98. 119. 128; Glasperlen an wertvoller Goldkette, zB. Siviero nr. 86 Taf. 102). Tonformen, worin man Glasnachbildungen goß, wurden zB. bei Tarent gefunden (Richter 24*). Um Fälschungen zu erkennen, gibt Plinius einige Faustregeln. So soll man durchsichtige Steine nur bei Morgenlicht prüfen. Obgleich Händler die Ritzprobe zumeist verweigern, ist wissenswert, daß zB. Obsidian Fälschungen weiß ritzt usw. Weitere Echtheits-Kriterien sind das Gewicht, das bei falschen E. leichter ist, ferner im Mund spürbare Wärme, die Fälschungen fehlt, u. schließlich Fehler im Inneren oder Rauhheit an der Oberfläche (Plin. n. h. 37, 198/200). Die Fälschungen verhalfen dem E.-Prüfer (λιθογνώμων) zu

einer wichtigen Rolle. Mit seinem kritischen Vorgehen wurde das Verhalten des Kaisers (Iulian. or. 3 in Constantium [168, 27 B. = 117 H.]) oder des wahren Philosophen verglichen (Themist. or. 21 [300, 29f Dind.]). Die Hist. Aug. erzählt die Anekdote, wie ein E.-Händler, welcher der Kaiserin falsche E. verkauft hatte, von Kaiser Gallienus durch Spott bestraft wurde: um den Betrug durch ‚Betrug' zu ahnden, läßt der Kaiser den Delinquenten ‚zum Löwen' verurteilen, gegen ihn in der Arena aber nur einen Kapaun antreten (v. Gall. 12, 5). – In Rom gab es Angestellte, welche im Privathaus wie im Kaiserpalast die E.-Prunkgeräte zu besorgen hatten (praeposit[o] ab auro gemmato: CIL 6, 8734/8); bei Gastmählern mußten sie Diebstähle der Gäste verhindern (Iuv. 5, 37/45).

c. Verwendung. 1. Architektur. Mit E. wurden im Altertum gelegentlich Tempel u. Paläste verziert, zunächst vor allem im Osten. Nach Theophrast (lap. 24f) soll ein babylonischer König einem ägyptischen einst einen Obelisken aus Smaragd geschenkt haben, wie er in der Kaiserzeit im Jupiter- (Amuns-) Tempel zu Theben noch zu sehen war (Plin. n. h. 37, 74). Auch der Omphalos im Jupitertempel der Siwaoase soll mit Smaragden u. anderen E. verziert gewesen sein (Curt. 4, 8, 23; anders Lucan. 9, 515f). Den Heliostempel in Palmyra soll Kaiser Aurelian mit dem Gold- u. Silberschatz u. den Juwelen der Königin Zenobia restauriert haben (Hist. Aug. v. Aur. 31, 8). Nur literarischer Topos sind die E. in der Beschreibung eines Tempels der Propontis (Val. Fl. 2, 651), des Palastes des Königs Poros (ep. Alex. [4f de Boer]) u. in der Liste von den Schätzen, die sich im Palast des Staphylos befanden (Nonn. Dionys. 18, 74/86). Im Palast des Jupiter für Psyche war nach Apuleius der Fußboden aus E. (met. 5, 1). Das früher nur mit Laub bekränzte römische Kapitol wurde in der Kaiserzeit tatsächlich mit E. ornamentiert (Ov. fast. 1, 203). Schon Augustus vermachte dem Schrein des Jupiter Capitolinus bei Reparaturarbeiten eine Menge Gold, E. u. Perlen (Suet. Aug. 30, 2). Auch der neue Tempel Aurelians, in dem palmyrenische Beutegötter Aufnahme fanden, erhielt Gold- u. E.-Schmuck (Zosim. 1, 61, 2). In Rom waren auch kaiserliche u. private Prunkbauten mit Gemmae versehen, so zB. Neros Palast (Suet. Nero 31), ferner nach Statius die Villa des Manilius Vopiscus in Tivoli u. das Bad des Claudius Etruscus auf dem Quirinal (silv. 1, 3, 48/50; 1, 5, 12; vgl. Seneca nat. 1, 17, 8; Mart. 6, 47, 2; Solin. 15, 26). Die Frage, ob dieser Prunk kaiserzeitlicher Architektur auf orientalischem Einfluß beruhe, erörtert Drerup.

2. Plastik u. Geräte. Häufiger waren E.-Einlagen an plastischen Kunstwerken u. Prunkgeräten. In das Standbild der Athena Parthenos von Pheidias waren Augen aus E. eingesetzt (Plat. Hipp. mai. 290b/c), ebenso in die goldene mit Elfenbein u. Ebenholz verzierte Zeusstatue in Olympia (Paus. 5, 11). Das Kultbild der Hera v. Hierapolis zeichnete sich durch einen am Kopfe angebrachten, nachts hell leuchtenden Stein λύχνις aus (Lucian. dea Syr. 31f). Von den Marmorlöwen am Grabmahl des Königs Hermias auf Zypern wird berichtet, sie hätten Smaragdaugen gehabt, die auf das Meer blickten u. die Thunfische derart erschreckten, daß man die Augen auswechseln mußte (Plin. n. h. 37, 66). – Bis heute erhalten sind Kunstwerke aus E. nur aus der Kleinplastik; sie stammen ausschließlich aus der Kaiserzeit wie zB. die Statuette einer fliegenden Nike u. eine weibliche Büste, beide aus Chalzedon (Richter nr. 622. 655 Taf. 69. 74), ferner eine in Tarsos gefundene Kristallstatuette (H. Goldman: Archeologica Orientalia in mem. E. Herzfeld [N. Y. 1952] 129/33) u. zwei Kaiserköpfchen des 4./5. Jh. (Delbrueck, Spätantike Kaiserportraits 228f). Inschriftlich erwähnt werden Schmuck- u. E.-Stiftungen für Götterstatuen (zB. CIL 2, 3386f: E. für zwei Isisfiguren). In der Literatur gehört es zu einer Götterbeschreibung fast dazu, sie mit E.-Schmuck zu schildern. Bei Homer freilich ist es unsicher, ob in seiner Beschreibung des Schmuckes der Aphrodite E. gemeint waren (Il. 14, 182f; hymn. 5, 87. 161/3; vgl. Il. 18, 400f; Od. 18, 295f; ferner Rossbach 1065, 25/36). Hercules trägt eine Halskette aus E. (Ov. ep. 9, 55/60), Amor-Cupido hat ein edelsteinglitzerndes Gefieder (rem. 39; am. 1, 2, 41f). E. sind in Junos Szepter (met. 3, 264) u. Krone (Sil. 7, 85), an ihrem Kleide (Mart. Cap. 1, 71. 75) sowie in der Fibel der Diana (Nemes. cyneg. 91f [PLM 3, 203f]). Die Personifikation der Itala trägt E. an Kleid, Helm u. Schild (Sil. 15, 676/8; vgl. unten Sp. 545). Von der durch Bacchus zum Himmel getragenen Krone der Ariadne erzählt Ovid, sie habe sich während des

Flugs in glühende Steine, d. h. das Sternbild Corona, verwandelt (met. 8, 180; vgl. fast. 3, 515, ferner Hyg. astr. 2, 5). Zur edelsteinbesetzten Krone Apollos auch Mythogr. 3, 7/10 (217f M.). Das E.-Halsband spielt bei Göttinnen eine wichtige Rolle; man erwähnt es bei der syrischen Göttin (Sil. 7, 638f), bei Psyche (Apul. met. 5, 8f) u. der Harmonia (Meisterwerk des Hephäst als Hochzeitsgeschenk ihrer Mutter Aphrodite: Nonn. Dionys. 5, 135/89; Deutungsversuch der Symbolik der Steine in den beiden Schlangen u. Adlern: W. Deonna, L'aigle et le bijou: Latomus 18 [1955] 51/120). Ein E.-Halsband trug auch der Hirsch, welcher Cyparissus begleitete (Ov. met. 10, 113). Zu E.-Armbändern vgl. H. Herter: oben Bd. 1, 676/8. In einem Gedicht an Hermes beschreibt Julianus seine Weihegabe an den Gott, einen Leibgurt aus Gold u. E. mit einem Amethysten als Mittelstück (zum Zusammenhang mit neuplatonisch-hermetischen Gedankengängen vgl. Herzog). – E. befanden sich auch an Geräten: an Musikinstrumenten (Lyra Apolls: Apul. flor. 3; Leier eines delphischen Wettsängers: Lucian. ad indoct. 8), an Wagen (Sonnenwagen des Titan: Ov. fast. 2, 74; Wagen der Venus: Stat. silv. 1, 2, 144; Wagen des Helioskultes zu Emesa, von Elagabal benutzt: Herodian. 3, 6, 7; Wagen des Perserkönigs: Curt. 3, 3, 16; Leichenwagen Alexanders d. Gr.: Diod. 18, 26; Wagen des Septimius Severus: Hist. Aug. Sept. Sev. 22, 1), an Stäben (Thyrsus des Maecenas: Anth. lat. 779, 63 [1, 2, 244 Riese]) u. an kleinen Behältern (Goldbüchse für Haarlocken des Asklepsiosopfers: Stat. silv. 3, 4, 91) usw. Bei Festspielen konnte man verschiedenste Utensilien aus E. sehen (Prop. 3, 18, 20). Da auch Brettspielfiguren aus E. waren, konnte es zu dem Ausdruck ‚gemma ludere' kommen (Mart. 12, 40, 3; vgl. auch 8, 45, 3; 11, 36, 1). Sehr beliebt waren auch Gefäße aus E. oder solche mit E.-Einlagen, zunächst vor allem im Osten (zB. eingelegte Goldschale: Athen. 2, 48f; fremdländischer Psykter im Apollotempel zu Milet: CIG 2852, 4; Kristallgefäße für das Nilwasser im Palast der Kleopatra: Lucan. 10, 159/61; vgl. ferner Athen. 5, 199b; Mart. 14, 108f; Iuv. 5, 37/45). Aus einem einzigen Sardonyx besteht die ‚Tazza Farnese' in Neapel, eine Prunkschale der Zeit Ptolemaios' I mit einer Nilszene (A. Ippel, Das griech. Kunstgewerbe: Th. H. Bossert, Geschichte des Kunstgew. 4 [1930] 232. 234, Abb. 1; eine vergleichbare Prunkschale des Belus im Palast der Dido in Karthago nennt Verg. Aen. 1, 728). Nach dem Westen kamen solche Gegenstände häufig als Beutestücke (Strabo 15, 69; Theophr. lap. 23; Plin. n. h. 37, 6). Seit dem Triumph des Pompeius über Mithridates werden die in Rom einströmenden Orientwaren dort nachgeahmt. In der Kaiserzeit treten vor allem Pokale aus einem Stück Smaragd oder Bergkristall (gemma) u. besonders mit E. besetzte Gold- u. Silbergefäße hervor (Verg. georg. 2, 506; Prop. 3, 54, 4; Ov. met. 8, 573; Stat. Theb. 1, 149; Mart. 9, 59, 15/20; 14, 110, 1; Plin. n. h. 33, 5; 37, 65f; Apul. met. 2, 19; Gratt. cyneg. 313 [PLM 1, 31/53 Bähr.]; Macrob. 6, 140; vgl. Kunz, Mag. 397f). Die prunkliebenden Kaiser überboten sich angeblich beim Gebrauch solcher Prachtstücke (Hist. Aug. v. Claud. 17, 5; v. Gall. 16, 4; trig. tyr. 30, 19). Daß man bei Gefäßen gern vorhandene Ringsteine verarbeitete, geht aus Martial (14, 109) u. Iuvenal (5, 37/41) hervor. – Am häufigsten wurden E. zu Ringgemmen verarbeitet; hierzu vgl. *Gemme, *Ring.

3. Trachten u. Ornate. E. begegnen in Griechenland in älterer Zeit als Verzierung der Privatkleidung selten (Richter *18); immerhin äußert sich Aristoph. ironisch über mancherlei zT. wohl mit E. besetzten Frauentand (thesmoph. frg. 320 [CAF 1, 474f K.]). In den Funden von Toilettengerät sind E. nur ganz spärlich vertreten (vgl. zB. P. Jacobsthal, Greek pins [Oxf. 1956], wo nur ein paar eingelegte Steine nachgewiesen sind). Seit den Siegeszügen Alexanders bedient sich das persönliche Schmuckbedürfnis der in Hellas jetzt reichlicher eintreffenden E.; in Rom, das zunächst sparsam lebte, dringt seit des Pompeius' Orientkriegen der E.-Luxus in breitere Kreise. Die kaiserzeitliche Dichtung zeigt, wie zunächst die Frauen, dann aber auch Männer ihre Kleider mit E. besetzten oder durch E.-Fibeln verzierten (Val. Fl. 6, 59; über die Fibel des Antonius während seines Besuchs bei Kleopatra: Flor. epit. 2, 21 [97, 12f Rossb.]; männliche Gewandfibel Stat. Theb. 7, 658f; Fibel der Militärtribune: Alföldi, Insign. 65_6). Ovid schildert den Aufzug der Mädchen beim Junofest in Falerii mit Gold u. E. als Haarputz (am. 3, 13, 25; auch Prop. kennt Haarperlen: 2, 22, 10). Vergil schildert den edelsteinbesetzten Stirnreif der Lavinia (Aen. 7, 76). Mit E. bestückte ‚lakonische' Gewänder

werden Anth. lat. 390, 3 erwähnt, Perlen an der Prunktoga Mart. 8, 28, 14. Bezeichnenderweise wird die Sitte, E. an Kleidern zu tragen (Kleidersaum: Stat. Ach. 1, 850) als ein Brauch des Ostens empfunden (Val. Fl. 5, 447; 6, 699: Kolchis; Cic. Cato 17, 59: Persien; Lucan. 3, 239: Indien; vgl. Marquardt-Mau, Priv.² 534f; Blümner, Priv.³ 209. 254f). E. an römischen Halsketten vgl. bei Siviero nr. 83. 86. 164. 176. 187; an Ohrringen ebd. nr. 116. 120. 281; Ringe mit E. (Katzenauge, Onyx, Bergkristall, Smaragd) ohne Gemmenbild, ebd. nr. 446. 451/62 Taf. 233a. 234a/c. Wie übertrieben der E.-Luxus oft war, möchte man der Behauptung entnehmen, sogar ein Kaiser wie Elagabal habe eine Kleiderordnung erlassen, welche die Verwendung von Gold u. E. an den Schuhen der Matronen regelte (Hist. Aug. v. Elag. 4, 4). E. brachte man auch an Waffen an (am Dolch: Heliod. Aeth. 9, 23; am Schwert: Verg. Aen. 4, 261; Val. Fl. 5, 513; am Köcher: Verg. Aen. 5, 313; am Helm: Stat. Theb. 9, 699; Sil. 15, 678; am Panzer: ebd. 15, 694 usw.). E. waren als Geschenke beliebt. So erhielt zB. die Mutter des Brutus von Caesar eine kostbare Perle (Suet. Jul. C. 50). Solche Geschenke spielten unter Liebesleuten eine besondere Rolle (Prop. 2, 16, 44; Mart. 4, 28, 4; 6, 1, 6/8; 11, 27, 10; 12, 49, 4; Verlust von E. der Geliebten: 11, 50, 4). Den festlichen Charakter der E. zeigt es, daß man sie bei Trauer ablegte (Ov. ep. Sapph.; Sen. Thyest. 372; Prop. 3, 6, 12; vgl. Alföldi, Deckengem. 143). – Der E.-Luxus reicher Männer u. Frauen war nur ein Abglanz des E.-Luxus der Kaiser. Erste Spuren der E.-Verwendung für die Kaisertracht finden sich bei Caligula (Suet. Cal. 19, 2, 52; Dio Cass. 59, 17, 2; Hist. Aug. v. Elag. 23) u. vielleicht Nero (vgl. Suet. Nero 25). Der Inventor-Topos bei den Historikern schreibt die Einführung der Sitte freilich erst Diokletian zu (zB. Eutrop. brev. 9, 26: primus [Dioclet.] . . ornamenta gemmarum vestibus calceamentis indidit; wiederholt Hier. chron. 226c [H.]; Iord. Rom. 299 [MG AA 5, 1, 38]; weitere Belege Alföldi, Helm. $12_{3/4}$; ders., Insign. 36; vgl. ferner Stern 166_{10}). Bezeichnenderweise wird der Erfindertopos später auf Kaiser Konstantin übertragen, der damit als Fortsetzer einer heidn. Unsitte gekennzeichnet werden soll (Epit. Caes. 41, 14). Die kaiserliche Triumphaltracht unterscheidet sich von der des römischen Konsuls, die ihre Grundlage bildet, vor allem bei der Trabea. Die Trabea des Kaisers muß aus Seide u. mit E. verziert sein, entweder mit Reihen von grünen Smaragden oder rötlich-blauen Einzeljuwelen wie Hyacinthus (Saphir) u. Amethyst, die als λίθοι βασιλικοί (Malal. 15 [450, 19 Bonn]) dem Kaiser auch sonst vorbehalten blieben (Claud. cons. Stilich. 2, 89f; vgl. Delbrueck, Dipt. 54. 65f). Zur Anbringung von E. an der Gewandfibel: ebd. 94. 119; Bovini, Taf. 30; am Gürtel: Hist. Aug. v. Car. 17, 1; ebd. v. Gall. 16, 4; Herodian. 4, 8, 9; als kaiserliches Privileg allgemein Themist. or. 11 (169, 3 Dind.); Delbrueck, Kaiserportr. *19. Als anstößig wurde die Anbringung von E. an den Schuhen empfunden (Hist. Aug. v. Car. 17, 1; Alföldi, Insign. 64f; Kennzeichen des Gewaltherrschers schon bei Xenoph. Cyrop. 8, 1, 40/2; vgl. Plut. tranqu. 1). Zu dieser Ausstaffierung der Schuhe seit Diokletian forderte der Fußkuß bei der Proskynese heraus (Delbrueck, Kaiserorn. 15). Zur Ausschließung der Privatleute von solchen Verwendungen der E. in der Zeit nach Konstantin vgl. die Verordnung Kaiser Leos: Cod. Iust. 11, 12, 1 (Ausnahmen davon Cod. Theod. 10, 21, 3 vJ. 424). Bei Caligula u. Nero u. ebenso bei Kaiser Elagabal, der in edelsteinverzierten syrischen Priesterkleidern auftrat (Herodian. 5, 3, 3f; 5, 5), waren zunächst mehr persönliche Extravaganzen als eine klar erkannte Staatsräson Triebkraft für die prunkvolle Ausgestaltung des Kaiserornats gewesen. Eine Ergänzung erfuhr der Kaiserprunk durch Juwelenschmuck an den Waffen, auf Schildern, Schwertern u. Helmen (Hist. Aug. v. Maxim. 29, 8f; 29, 9; Nazar. pan. 29, 5; vgl. Alföldi, Insign. 67; ders., Helm. 11f; ders., Helmf. 107f; ders., Deckengem. 131; Delbrueck, Dipt. 190f Abb. 2; vgl. O. Treitinger, Oström. Reichsidee² [1956] $24_{69/70}$). Dazu kam die Ausschmückung der kaiserlichen Wagen u. Pferde (Amm. M. 16, 10, 6; Alföldi, Insign. 59; ders., Hofzeremon. 105) sowie der Sänften (Herodian. 5, 8, 6) u. Galeeren (Suet. Calig. 37, 2; weitere Einzelheiten bei Delbrueck, Kaiserorn.). Am E.-Prunk für Kleidung u. Waffen nahmen auch die kaiserlichen Leibwächter teil (Hist. Aug. v. Pert. 8, 3; v. Alex. Sev. 34, 5; Amm. M. 26, 6, 15; PsGreg. Nyss. curs. Dom.: PG 46, 1153f; Coripp. in laud. Iust. 3, 239f; vgl. Alföldi, Helm. 109; Delbrueck, Dipt. 181/4 Abb. 1; Bovini Taf. 29; über den E.-Prunk der Leib-

wächter des persischen Großkönigs Curt. 3, 3, 13). Besondere Bedeutung gewann das Diadem. Kränze mit E., eine Vorform, sind seit Caesar bekannt (Dio Cass. 44, 6, 3); doch erst seit Konstantin haben sich die verschiedenen Diademformen herausgebildet, die seither für den Herrscher u. die Angehörigen des Kaiserhauses signifikant sind (vgl. zB. Prud. c. Symm. 1, 419/22; Claud. c. 22, 88/94). Bei den Tricennalien (330) trägt Konstantin erstmalig das Juwelen-Diadem allein, während die Caesares nur noch das von Konstantin vordem gebrauchte einfache Band verwenden (nach Eus. v. Const. 4, 7 könnte die Neuerung auf barbarischem Einfluß beruhen; vgl. Delbrueck, Kaiserportr. 58; Anordnung u. Formen der Steine ebd. Taf. 2, 23; 3, 26. 29). Beim Juwelendiadem sind zwei Typen zu unterscheiden: 1) das Diadem mit Juwelenkranz (dabei runde oder quadratische E., zT. zwischen Perlen, auch mit rechteckigem Stirnjuwel; ebd. Taf. 3, 32/4; 4, 37; Bovini Taf. 30; Erwähnung für 330 zB. Chron. Pasch. 529, 12 Bonn); 2) das Juwelenketten-Diadem (d. h. Platten mit großen rechteckigen Steinen, dabei auch ein rundes Stirnjuwel: Delbrueck, Kaiserportr. Taf. 4, 39f; oder geschlossen gereihte kleine runde Steine in schalenförmiger Fassung: ebd. Taf. 3, 35; Belege für das Stirnjuwel auch Delbrueck, Dipt. 190f Abb. 2; 202). Für diese Diademe scheinen Smaragd u. Rubin bevorzugt worden zu sein (Delbrueck, Kaiserorn. 4), wobei die möglicherweise mitspielende Farbensymbolik im einzelnen nicht ausgesprochen wird (rot ist kaiserliche Farbe schlechthin, grün geht gern auf die unmündigen Kaiser; vgl. Treitinger aO. 60_{64}). Constantius II säumt das Kettendiadem mit Perlen (Delbrueck, Kaiserportr. Taf. 7, 7. 9/11; 9). Nach der Reichsteilung zu Ende des 4. Jh. übernimmt der Westen im allgemeinen das Juwelenkranz-Diadem Konstantins, während das perlengesäumte Kettendiadem u. das Diadem mit aufgelegten Perlenreihen im Osten weiterleben (Belege ebd. 64f mit Angabe der Abweichungen). – Auch die Kaiserinnen trugen E. im Ornat u. bekamen E.-Diademe. Schon von Lollia Paulina, der Gattin Caligulas, wird berichtet, sie habe an Kopf u. Haaren Smaragde u. Perlen getragen (Plin. n. h. 9, 58; Zenobia, die beim Triumphzug in Rom ‚wie ein persischer Gaukler' mit Schmuck überladen auftrat, trug dort natürlich kein E.-Diadem; Hist. Aug. trig. tyr. 30, 24; vgl. aber Delbrueck, Kaiserorn. 14). Die Diademe der Kaiserinnen werden offiziell erst bedeutungsvoll, seit Konstantin iJ. 325 seine Mutter Helena ‚gekrönt' hatte (Theophan. 5816 [23, 17 de Boor]); sie erhält in den Bildern nun ein Diadem mit meist kleinen quadratischen E. u. einem runden Stirnjuwel (Delbrueck, Kaiserportr. Taf. 3, 26; bei Helena fehlen jedoch schwere Juwelendiademe wie sie später zB. Flaccilla, die Gattin des Theodosius I, trug; vgl. K. Wessel: AA 1946/7, 70f). Die Kaiserinnen Ariadne u. Eudoxia bevorzugen Schnüre aus Perlen oder kugligen E., wobei die Kettenenden manchmal über ihre Ohren herabhängen, eine Schmuckmode, die lange nachgewirkt hat (ebd. 63f. 66, vgl; Delbrueck, Dipt. 145). Besonders eindrucksvoll im Hinblick auf die E. bei den Kaiserinnen ist das Trierer Deckengemälde mit den Portraits vermutlich der Kaiserinnen Helena u. Fausta, die beide, außer Saphirreihen am Halsausschnitt, auf dem Kopf ein Perlendiadem haben; bei der einen zeigt die Stephane des Diadems Saphire, bei der anderen Rubine (Alföldi, Deckengem. 131f). Einfache Diademe tragen auch Kaiserin Theodora u. ihre Damen auf dem Mosaik zu S. Vitale in Ravenna (Kettendiademe mit E., zT. mit Stirnjuwel; vgl. F. W. Deichmann: Felix Ravenna 9 [1953] 5/20; Bovini 35/7 Taf. 33; ein Original ähnlicher Art des 5. Jh. jetzt in der Walters Art Gallery in Baltimore; vgl. den Ausstellungs-Katalog: Early Christian and Byzant. Art [Baltim. 1947] nr. 419 Taf. 65). Zum Juwelenkragen der Kaiserinnen vgl. Delbrueck, Dipt. 206; zu ihren E.-Fibeln u. E.-Gürteln ebd. 266 Abb. 4; 271 Abb. 1. Mit E. besetzte ostgotische Stirnreifen des 4./5. Jh. bei Schramm 1, 129/32 Taf. 5a/b; westgotische ebd. 1, 136f Taf. 5c; skythisch-sarmatische ebd. Taf. 6a/b. Zum Nachleben des E.-Prunks des spätrömisch-byzantinischen Herrscherornats in der Kaisertracht des MA vgl. außer Schramm u. Fillitz jetzt J. Deér: ByzZ 50 (1957), bes. 411/3.

d. Bewertung. 1. Materiell. Die materielle Bewertung der E geht aus den für bestimmte Objekte genannten Preisen hervor. Ein Opalring, um dessentwillen der Senator Nonius von Antonius verbannt wurde, hatte 2 Millionen Sesterzen gekostet (Plin. n. h. 37, 81f). Der E.-Schmuck der Lollia Paulina, Gattin Caligulas, war 40 Millionen wert (ebd. 9, 117). Als teuerstes Einzelstück der Antike

wird ein Rubin (ἄνθραξ) erwähnt, für welchen 40 Goldstücke ausgegeben worden waren (Theophr. lap. 31). Überhohe Perlenpreise schon in spätrepublikanischer Zeit: T. Frank, An economic survey of Ancient Rome 1 (Baltim. 1933) 353. Zum Ganzen vgl. Friedländer. Sitt. 2⁹, 321/4. – Der hohe Wert der E. machte auch eine juristische Regelung von Erwerb u. Einfuhr nötig. Nach römischen Recht sind E., die ja oft an den allen Menschen zugänglichen Küsten gefunden werden (Florent. dig. 1, 8, 3; vgl. PsPlut. fluv.), als ‚herrenloses Gut' Eigentum des Finders (Paul. dig. 41, 2, 1, 1). Sie unterliegen der Besteuerung wie Handelsware (vectigal; Dig. 39, 4, 16, 7). Anderseits wird ihre Verarbeitung zu häuslichen Geräten ausdrücklich erlaubt (Ulp. dig. 19, 2, 13, 5; 34, 2, 19, 20; Cels. dig. 33, 10, 7, 1; Paul. dig. 33, 10, 3, 3; zum E.-Schmuck der Schauspielerinnen Cod. Theod. 15, 7, 2. Vgl. ferner Tac. dial. 22).

2. Moralisch. Im Falle des Verres, der als Praetor Siziliens den Syrerkönig Antiochus um seine Schätze betrogen hatte, führte krankhafte Gier nach E. zum Verbrechen (Cic. Verr. 2, 4, 1. 8. 57. 62/5. 67. 71. 146). Der E.-Prunk an der Königstracht wird schon bei Alexander dem Gr. verurteilt, der als erster die persische Lebensart (τὴν Περσικὴν τρυφήν) u. den Prunk der Asiatenkönige (τὴν πολυτέλειαν τῶν 'Ασιανῶν βασιλέων) imitierte (Diod. 17, 17, 4f; vgl. Themist. or. 24, 306c [369 Dind.]). Überheblichkeit (ὕβρις) u. Entartung (φθορά) werden den Erbauern des ‚im ganzen Reich verrufenen', mit E. verzierten Königspalastes in Persepolis nachgesagt (ebd. 17, 70, 3). Plinius nennt den Triumph des Pompeius mit seiner E.-Beute einen Sieg der luxuria über die serveritas (n. h. 37, 14). Lukian verurteilt im einzelnen den E.-Schmuck eines Saales u. vergleicht ihn mit einer geschmückten Frau, bei welcher Gemmen, Smaragde u. Ketten den Blick von der eigentlichen Schönheit wegziehen (dom. 15). Der persönliche Vorwurf des Luxus u. der Ausschweifung wegen E. am Gewand (luxu et libidine) wird in Rom zuerst Antonius gemacht (Flor. epit. 2, 21). Caracalla gilt deswegen als ‚unrömisch' (Dio Cass. 78, 3, 2f). Die Kyniker u. Stoiker stellen dem üppigen E.-Luxus Einfachheit u. Bedürfnislosigkeit gegenüber, so zB. Diogenes in zerrissenem Mantel Alexander d. Gr. (Diog. L. v. Diog. 62 [147, 45]). Wo an die Stelle des Topos vom ‚östlichen Tyrannen' (Alföldi, Gewaltherrscher) der Topos des ‚edlen Barbaren' tritt, wird darauf hingewiesen, daß zB. Perser u. Inder trotz ihres E.-Prunks nicht verweichlicht waren; so galt Artaxerxes ungeachtet seines 12000 Talente betragenden E.-Schmucks als harter Krieger (Plut. v. Artax. 24). Cyrus pflegte seine Bäume im Garten selbst, trotz der E. an seiner Tracht (Cic. Cato M. 17, 69). Der Inderkönig Phraotes erschien als wahrer Philosoph, da er sich eine mit E. verzierte Mitra in Gegenwart eines Gastes nicht anlegen ließ (Philostr. v. Apoll. 2, 26). Dem E.-Prunk an den modernen Bauten Roms wird von Seneca die Schlichtheit der Ahnen gegenübergestellt (dial. 12, 10, 7; vgl. ep. 86, 7); zugleich prangert er den E.-Luxus an Hausrat u. Kleidung an (ep. 110, 12; benef. 7, 9, 3; dial. 1, 3, 13; nat. qu. 1, 17, 8; 7, 31, 2; ähnlich ad Helv. matr. 11, 1/6). Gegen Trinkgefäße aus E. wendet sich ferner Musonius (20 [110, 6f Henze]). Auch den Dichtern bietet der E.-Prunk Gelegenheit zur Kritik. Lucan. schildert im Palaste der Kleopatra Wandeinlagen aus E. u. Jaspisgefäße als einen Luxus, wie ihn die römische Gesellschaft glücklicherweise noch nicht angenommen habe (10, 110/23). Tibull stellt dem Golde u. den E. die Treue gegenüber (1, 9, 31f), Horaz den Frieden (c. 2, 16, 7), Petron die Ehrbarkeit (sat. 55; vgl. Lucan. 2, 362f über Marcia, die ohne E.-Schmuck zu Cato zurückkam). Tibull betont die Nutzlosigkeit der E. für eine unbegehrte Frau (1, 8, 39; körperliche Mängel durch E. zu verdecken, empfiehlt Ov. rem. 343). Ovid hebt die Vergänglichkeit des E.-Schmuckes hervor, wogegen Dichterruhm fortbestehe (am. 1, 10, 61). Die Ablehnung der E. durch Horaz beruht auf dem Ideal des ‚nil mirari', auf das er gerade bei kostbarem E.-Gerät hinweist (ep. 1, 6, 17; vgl. 2, 2, 180/2). Er rät, diese verderbenbringenden Schätze an das Kapitol abzugeben oder ins Meer zu werfen (c. 3, 24, 45/8). Iuvenal ergießt seinen Spott über reiche Parvenus, die mit E. überladen sind (1, 27/9) u. mit E.-Gerät protzen (10, 24/6; vgl. Anth. lat. 443, 7 [1, 1, 280 Riese]); er wendet sich gegen die mit Halsketten u. Ohrringen behängten Damen, die sich dadurch zu jeder Schändlichkeit berechtigt glauben (6, 457/60; gegen Ohrschmuck auch Ov. medic. fac. 20). Martial macht sich über den gespreizten Stil eines Dichterlings lustig, der offenbar von

seinen mit vielen Ringen bedeckten Fingern herrühre (5, 11).
3. Magisch. Die Annahme, E. besäßen ein geheimnisvolles Leben u. hätten magische Kräfte (Apul apol. 31; Orph. lith. 410; vgl. Abt aO. 115f) führte zu abergläubischen Vorstellungen, von denen sich zB schon Plinius, obwohl er sie gerne wiedergibt, distanziert hat (n. h. 37, 54. 165). Die Nasamonen glauben, daß der ‚Carchedonia' (Chalzedon?) durch göttlichen Regen gezeugt sei (ebd. 37, 107). Hämatit soll aus dem Blut des von Kronos verwundeten Uranos entstanden sein (Orph. lith. v. 636f); daher gibt der äthiopische Hämatit, gerieben, Blut von sich (Plin. n. h. 36, 129). Der indische Lychnis soll erwärmt Strohhalme u. Papierfetzen anziehen (ebd. 37, 29; Kunz, Mag. denkt an elektrischen Turmalin; ‚lychnites' vertreibt strigae, Ohreulen, d. h. Hexen: Damig. lat. 28 [184 Abel]). Die ‚gemma Pyrrhi', ein Achat, strebt, ins Meer geworfen, auf Perlen zu (Vict. Aleth. 3, 130/2. 158; Physiol. 44 [133f Sb.]; oben Bd. 1, 68). ‚Sauritis' wird im Bauch grüner *Eidechsen gefunden (Plin. n. h. 37, 181). Im Fische Πᾶν befindet sich der ‚Asterites', den Helena zum Liebeszauber gebrauchte (Ptol. Heph.: Phot. bibl. 190 [153b22f]; andere E. zum Liebeszauber L. Radermacher: RhMus 67 [1912] 140f; Fisch als E.-Fundort J. Friedländer: ARW 13 [1910] 175). Besonders verbreitet war die Fabel vom Drachenstein, einem E., der im Kopfe der *Drachen wachsen u. dem lebenden, im Schlafe enthaupteten Tier, zu entnehmen sein soll (Plin. n. h. 37, 158; Solin. 33; Isid. et. 16, 14, 7; Orph. lith. 336f; Philostrat. v. Apoll. 3, 8; Ptol. Heph.: Phot. bibl. 150b18f; vgl. Tert. cult. fem. 1, 6 [708 Oe.]; Albert. M. 2, 2, 4; zum Ganzen Kunz, Mag. 224/39; Henkin). Um E. zauberkräftig zu machen, d. h. das in ihnen enthaltene Leben zu entfalten, unterzog man sie der Konsekration, wie dies zB. Orph. lith. 361/87 ausführlich beschreibt: der Weihende muß Enthaltungsregeln beachten u. den E. (hier den Siderites) wie ein kleines Kind pflegen; durch die Zauberformeln wird dieser ‚beseelt' (ἔμπνοον; vgl. PGM 4, 1830: ἐμψυχοῦν; ebd. 12, 319: ζωπυρεῖν; dazu Eitrem 64) u. redet zu seinem Träger, der ihn ‚atmen' sieht; die Orakelkraft des E. erlischt, wenn ihn sein Träger fallen läßt (Verbot, geweihte E. abzulegen auch im griech. Traktat de lapid. 10 [320f Mesk]). Weiter wird untersagt, E., etwa durch Berührung mit Toten, zu verunreinigen (Damig. lap. 5 [167 Abel]; vgl. Iamblich. v. Pythag. 35, 256; zum Ganzen Hopfner, OZ 1 §§ 574/8; Eitrem). Die Zauberkraft der E. macht sie auch für die Lithotherapie geeignet, welche vorschreibt, die Steine entweder als Amulette zu tragen oder pulverisiert Salben u. Heiltränken beizumengen (vgl. Fühner). Im ersteren Falle tat der Stein seine Wirkung aus sich selbst; sie kann aber, wie bei den gnostischen ‚Abraxasgemmen', durch ein eingeschnittenes Bild oder eine Inschrift erhöht werden (Bonner 5/7; vgl. Pieper, Abraxasg.). Für die magische Wirkung der einzelnen E. vgl. Kunz, Mag. 118/59; ferner die betreffenden E.-Artikel. – Die E. wurden zu allen Zeiten auch zur Welt der Gestirne in Beziehung gesetzt (orientalische Belege vgl. bei Jeremias, Hdb.² 112. 210. 218 Abb. 130f. 138; ferner Philo v. Mos. 2, 133; 3, 12). Von Zoroaster heißt es, er habe eine Schrift über die astrologische Wirkung der E. geschrieben (W. Gundel: Bursian 243 [1934] 127f); ähnlich von Sudines, dem Hofastrologen des Attalos v. Pergamon (W. Kroll, Art. Sudines: PW 4A, 563), u. dem Ägypter Teukros, der die Dekanbilder des Tierkreises für Ringgemmen empfahl (W. Gundel, Art. Teukros: PW 5A, 1132/4). Listenmäßige Parallelisierung von E. mit den 36 Dekanen liegt zB. im ‚Hl. Buch des Hermes an Asklepios' vor (3./2. Jh.; vgl. W. Gundel, Dekane u. Dekansternbilder [1936] 374f). Zur Einbeziehung der E. in den ägyptischen Tierkreis oben Sp. 510f. Die Auffassung der zwölf E. des jüd. Hohenpriesterschmucks bzw. der E. der Apc. (unten Sp. 535) als ‚Monatssteine' findet in der antiken Überlieferung keine Grundlage, weil abgesehen von der unlösbaren Frage, welchem Monat ein E. zu entsprechen habe, jeder Monat über zwei Tierkreiszeichen verfügt (Koch, Tierkreisz. 110). In der röm. Literatur wird die Gleichung E.-Tierkreiszeichen herangezogen zB. von Martianus Capella, welcher die E. in der Krone Apolls auf Jahreszeiten u. Himmelsbilder bezieht (1, 75). Weitere Hinweise dieser Art vgl. bei PsCallisth. 1, 4; Plin. n. h. 37, 100/2. 169; Manil. astron. 5, 512 usw.
e. Bildersprache. Nach Ovid waren die Hörner des stiergestaltigen Jupiter einem E. an Feinheit u. Transparenz überlegen (met. 2, 855f). In den Schweif des Pfaus, ihres Vogels, setzte Juno die hundert Augen des Argus

wie E. ein (met. 1, 723; über den ‚E.'-Schweif des Pfaues auch Phaedr. fab. 3, 18, 8; Mart. 3, 58, 13; vom Rebhuhn: Anth. lat. 199, 70 [1, 142 R.]). Das Prädikat ‚gemmeus' wird Blumenwiesen (Plin. n. h. 5, 6, 11), Quellen (Calp. ecl. 2, 57 [PLM 3, 69/102]; Plin. ep. 1, 3, 1) u. Frühlingsblumen (Tiberian. 1, 8 [PLM 3, 264f]) beigelegt. Man wendet dies Attribut auch an auf eine Jungfrau (Mart. Cap. 8, 811) u. die Pupille im Auge (Culex 185; Apul.: Anth. lat. 712, 10 [1, 2, 161 R.]). Augustus soll Maecenas in Scherzbriefen als E. tituliert haben (Macrob. 2, 4, 12). Die Worte einer Rede können wie Kieselsteine sein, die mit dem Hammer zurechtgehauen sind, oder wie gemmulae, die mit einem feinen Instrument ihre Form erhalten haben (Fronto ad M. Caes. ep. 4, 3, 6 [59, 7f v. d. Hout]). Ein wertvolles Lebensbild nennt Aponius 3: vitae exemplum gemmeum. Weiteres s. bei den Einzelartikeln über E.

B. Christlich. I. Neues Testament. Im NT werden E. u. Perlen nur selten erwähnt. Sie gehören eben zu den hinfälligen irdischen Schätzen, die man um des himmlischen Schatzes willen verschmähen soll (vgl. Mt. 6, 19f; 19, 21; Mc. 10. 21; Lc. 18, 22). In Jesu Gleichnissen wird zur bildlichen Umschreibung eines kostbaren Besitzes nur die Perle herangezogen (Mt. 7, 6; 13, 45f), woraus auf fehlenden E.-Luxus zZ. Jesu in Palästina zu schließen wäre. Paulus mahnt seine Mitarbeiter 1 Cor. 3, 13, den Bau ihrer Verkündigung aus Material aufzuführen, das dem Feuer des Endgerichts standhält; dabei erscheinen neben Gold u. Silber die E. (Lietzmann zSt.). Die Geh. Offenbarung sieht das Neue Jerusalem als eine Stadt, die von einer Mauer aus ‚Jaspis' umgeben wird; die zwölf Grundsteine dieser Mauer sind mit E. geschmückt, die genau bezeichnet werden (21, 18/20; zu den einzelnen Steinen vgl. Bolman, Edelst. 86/91; Tabelle bei 134); Parallelen hierzu bilden märchenhafte Stadtschilderungen wie eine bei Lucian. ver. hist. 2, 11 erhalten ist. Zu einer Erklärung genügt die Exodus-Stelle nicht (vgl. E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Joh. [1926] 174); Bousset sieht die zwölf Tierkreiszeichen wirksam (Die Offenb. des Joh. [1906] 450), andere vermuten eine hellenistische Quelle (vgl. W. Gundel: Bursian 243, 2 [1934] 146; vgl. aber Tob. 13, 16).

II. Väterzeit. a. Bewertung. 1. Ethisch. Wie dem Luxus überhaupt, so stehen die Väter auch dem E.-Luxus (weitgehend im Gefolge der kynisch-stoischen Diatribe) kritisch gegenüber. Doch wird meist keine absolute Meidung gefordert; im Rahmen maßvoller Lebensführung sind E. u. Perlen statthaft (vgl. H. Larmann, Christliche Wirtschaftsethik in der spätrömischen Antike [1935] 135f). Ein charakteristischer Beleg ist Clemens Alex.: Einerseits mahnt er die Frauen, sich nur zu schmücken mit geistlichen Juwelen wie Freigebigkeit, guten Werken u. Sittsamkeit als den sinnbildlichen Armbändern, Fußreifen oder Halsketten des Goldschmiedes Gott (paed. 2, 127/9). Anderseits erklärt Clemens, Siegelringe seien allerdings praktisch notwendig u. daher zulässig; nur sollen die Christen heidnische Siegelbilder meiden u. stattdessen neutrale Embleme wie Taube, Fisch, Segelschiff oder Anker wählen, denen man eine christliche Deutung geben konnte (ebd. 2, 111, 56). Orig. c. Cels. 7, 30 meint, Plato habe die These, daß die E. einen Abglanz von den Steinen der besseren Erde hätten (Phaed. 59, 110 d/e), aus Is. 54, 12 entnommen. Natürlich stützen die christl. Autoren sich für ihre sachlichen Angaben auf heidnische Gewährsmänner; so wenn Tertullian von den E.-Sorten u. beliebten Goldfassungen nach Plinius redet (res. carn. 7; vgl. Plin. n. h. 34, 163), oder wenn Cyprian sich bei Schilderung eines reichen Prassers, der aus der ‚gemma' trinkt, an Vergil anlehnt (vgl. georg. 2, 506). Zur Bewertung der E. äußert Tertullian, sie seien bloß Erdenstaub u. in Rom nur wegen ihrer Seltenheit so hoch geschätzt, während Orientvölker wie Parther u. Meder sie zwar reichlich verwendeten, aber nicht sonderlich achteten (cult. fem. 1, 6f). Besonders ärgerlich zeigt sich Tertullian über die maßlose Geldverschwendung beim weiblichen E.-Luxus, der die Trägerinnen überdies verweichliche u. zum Martyrium unfähig mache (ebd. 1, 9/13). Für Arnob. 6, 3 ist der schönste Tempel, u. strahlte er vor E., gemessen an der Erhabenheit der Gottheit, Staub. Cyprian meint hab. virg. 13f, wie der Schöpfer den Schafen keinen Purpur gab, habe er dem menschlichen Hals E. versagt, welche erst die gefallenen Engel aufbrachten. Basilius schildert, wie die dem Luxus verfallene reiche Frau immer neuen E.-Schmuck für Stirn, Hals, Taille, Hände u. Füße ausdenkt (in div. 4 [PG 31, 288D/289B]). Gregor v. Naz., dem Gold u. E. Kennzeichen des Reich-

tums sind (c. 2, 2, 4, 42/4), erklärt in der Trauerrede auf seine Schwester Gorgonia, sie habe darauf verzichtet, ihrer Erscheinung durch E. Glanz zu verleihen (or. 8, 10 [PG 35, 800C]). Johannes Chrys. meint, die Frauen behaupteten zwar, es mache ihnen Freude, sich mit E. zu schmücken; aber das sei eine Selbsttäuschung. E. brächten nur Sorge u. Ärger für die Trägerin u. ihre Umgebung. Die Frauen machten sich dadurch den Dirnen ähnlich, ohne diese doch überbieten zu können. Außerdem sei dieser Prunk eine Lieblosigkeit gegen die Armen. Wer ihn sogar in der Kirche trage, sei schuld, daß alle beim Gottesdienst nur darauf achteten u. hinterher über die Trägerinnen loszögen (in Mt. hom. 89, 3f [PG 58, 784/7]). Johannes Chrys. äußert weiter, daß Gold u. E. den Frauen genauso wie Maultieren angehängt werden; beide hätten nichts davon (in Phil. hom. 10, 3 [PL 62, 259f]); ebd. erklärt er, daß die E. ihren Wert durch menschliche Setzung bekommen hätten also nicht von Gott her besäßen (hom. 10, 5 [62, 262]). Die Christin Maria wurde vom Apostel Paulus gelobt nicht wegen ihres E.-Schmucks, sondern wegen ihrer Bemühung um die Wahrheit (in Rom. hom. 31, 1 [PG 60, 668f]). Staub von einem Märtyrergrabe, wie zB. dem des hl. Theodor, soll ‚wie E.' hochgeschätzt werden (Greg. Nyss. Theod.: PG 46, 740A). Ambrosius schildert, zT. Basilius ausschreibend, die weiblichen Gelüste auf Juwelen u. Perlen ebenfalls unter dem Gesichtspunkt ihrer Zwecklosigkeit; denn weder Kunstfertigkeit noch Reichtümer vermögen das Menschenleben um einen Tag zu verlängern (Nabuth. 5, 25/7 [CSEL 32, 480/2]; über die Sinnlosigkeit des E.-Luxus ähnlich noch Nicet. frg. 3 [PL 52, 875]; Catech. Celt. 3, 1 [A. Wilmart, Analecta Regin. (1923) 44f]). Ambrosius sagt in seinem Bericht über den biblischen Fluß Phison u. seine Schätze, daß Gold u. E. Gewissen u. Seele verwandeln (Gen. 2, 11; in Ps. 1, 36 [PL 14/5, 985C]). Um die Sehnsucht des pneumatischen Menschen nach Christus zu kennzeichnen, stellt Ambrosius dem in Prunkgewändern u. mit Perlen gezierten irdischen König, wie ihn die Menge zu sehen begehrt, den unaussprechlich reichen König Jesus gegenüber (hom. spirit. 5, 5f [PG 34, 497/500]). Valerianus v. Cemel. fordert die Gläubigen auf, anstelle wertvoller Steine Gott ihre Seele darzubringen (hom. 4, 5 [PL 52, 704C]). – Die christlichen Dichter, die den spätantiken E.-Prunk sonst gerne verherrlichen (unten Sp. 539f), flechten in ihre Verse manchmal negative Werturteile darüber ein. Ein Wehe über den ersten Ausgräber der E. spricht Boethius wegen der Gefahren aus, die von den Steinen ausgehen (cons. 2 m. 5, 27/30); obwohl die unbeseelten E. ihre Schönheit vom Schöpfer erhielten (vgl. Plin. n. h. 37, 1), ständen sie doch unterhalb des beseelten Menschen u. wären daher seiner Bewunderung nicht wert (ebd. 2 pr. 5). Paulinus v. Nol. fragt den Makarios, ob ihm denn die aus dem E.-Pokal (gemma) trinkenden Reichen glückselig erscheinen (ep. 49, 12). Gegen E.-Prunk in der Fußbekleidung spricht sich Avitus aus (c. 3, 222f [MG AA 6, 2, 230]). – Gegenüber persönlichen Beschuldigungen wegen seiner Beziehung zu Paula verteidigt sich Hieronymus: ihn zögen in deren Haus nicht Seidenkleider u. E., sondern geistliche Anliegen (ep. 45, 3, 1 [PL 22, 481]).

2. Magisch. Die Väter verurteilen den Glauben an magisch wirkende E. (oben Bd. 1, 407/10). Trotzdem trugen auch Christen gern Gemmen u. E., in die freilich oft anstatt magischer Formeln allgemein-menschliche Wünsche eingraviert waren (E. Le Blant, Inscriptions de pierres gravées: MémAcInscr 38 [1898] 19/46). Dem im Volke fest verwurzelten Glauben an die Macht der E. wird von der Kirche expressis verbis erst im MA nachgegeben, wo ja auch heidnische Schriften über ihre Kräfte neubehandelt wurden (zB. durch Marbod., Psellos, Arnold. Saxo, Hildegard v. Bingen, Albert. M. u. a.; *Lapidarien). Begrenzte Anerkennung der E.-Verwendung zur Besessenenheilung, unter strikter Ausschließung von Inkantationen, findet sich in den Bußbüchern (zB. Poenit. Cumean. 7, 11 [481 Wass.]). Offiziell kirchliche Weihe von E. ist erst um 1200 nachzuweisen: am Epiphaniefest, an dem die Magier Juwelen des Orients darbrachten (Mt. 2, 11), werden E. in einem Tuch auf den Altar gelegt u. nach Beendigung der Messe vom Priester geweiht (ut sint ... consecrati et recipiant virtutum effectum usw; vgl. Franz, Bened. 1, 435/42, bes. 441). – Im Bericht über die Heilung der Petronia schreibt Augustin das Wunder nicht dem E.-Ring zu, sondern einer Reliquie des hl. Stephanus (civ. D. 22, 8). Die Verbindung der E. mit den Gestirnen, insbesondere den Tierkreiszeichen, wie sie schon im Spätjudentum für die Steine am Gewand des jüdischen Hohenpriesters angenommen worden war

(Philo v. Mos. 2, 133; Ios. ant. 186), bleibt in der Väterzeit bildungsmäßiger Gemeinbesitz (zB. Clem. Al. strom. 38, 3; Ios. Scythop. lib. mem. 167 [PG 106, 176]; vgl. PsDion. Areop. coel. hier. 15, 7 [PG 3, 336C]; zu gnostischen Erklärungen einiger der sieben Himmelskreise als himmlische E.-Bereiche wie PGM 2, 198, oben Bd. 3, 961).

b. Verwendung. 1. Weltlich. Über die in der christl. Spätantike getragenen E. kann man durch archäologische Fundstücke nur schwer ein Bild gewinnen, weil spätere Inhaber den alten Goldschmuck oft eingeschmolzen u. die dazugehörigen E. neuen Zwecken zugeführt haben (vgl. zB. die in ägypt. Gräbern des 8./9. Jh. gefundenen Perlenketten; H. Ranke, Kopt. Friedhöfe bei Karâra [1926] 4f. 39f). Bilder u. literarische Texte sind sonst fast die einzigen Quellen. Daß noch unter Arcadius u. Honorius große Mengen E. aus Indien u. Ceylon in das Mittelmeergebiet kamen, ist aus den in diesen Ländern gefundenen Münzen jener Kaiser zu schließen; denn die Münzen können nur als Zahlungsmittel für Gewürze, Saphire u. Rubine dorthin gekommen sein (Warmington aO. 123f). Die E.-Verwendung in der Kaisertracht, an Toga, Trabea, Diadem, Waffen usw. (oben Sp. 528), erfuhr bei den christl. Kaisern keine Beeinflussung durch den neuen Glauben, außer, daß etwa Arcadius am Stirnjuwel seines Diadems das Kreuz anbrachte (Joh. Chrys. c. Iud. 8 [PG 48, 528]; expos. in Ps. 109 [PG 55, 274]). In die Richtung bewußter Verchristlichung weist es aber, wenn Helena ihrem Sohn ein E.-Diadem mit einem Nagel vom hl. Kreuz sandte (Ambr. obit. Theod. 47 [5, 137f Ballerini]), u. wenn man das Kaiserdiadem durch nachträgliche Legendenbildung religiös zu legitimieren suchte. So wird es auf die David von Gott verliehene Königskrone zurückgeführt (Malal. 321, 17 Bonn), oder es soll von Engeln aus überirdischen Goldschmiedewerkstätten auf die Erde gebracht worden sein (Const. Porphyrog. admin. imp. 13 [82, 6 Bonn]). Daß der königliche Büßer die E. ablegt, sagt Salvianus (gemmas regias abdicat; gub. 2, 19). – Der E.-Prunk des Kaiserpalastes weitete sich im 5./6. Jh. auf noch weitere Bereiche aus, wobei allerdings nicht sicher ist, ob die literarischen Erwähnungen u. die bildlichen Darstellungen immer die historische Wirklichkeit wiedergeben. So müßten nach den Diptychen außer an der kaiserlichen Sänfte auch am Baldachin (Delbrueck, Dipt. 203) u. der Tribuna des Circus (ebd. 219) E. angebracht gewesen sein; ferner an der Sella currulis u. dem dazugehörigen Fußschemel (Bildbelege ebd. 63. 66. 97. 113. 155). Nach Ausweis des dafür vorgesehenen Lagers waren E. in ein Dipthychon eingelassen (ebd. 196f). E. sollen ferner an der Totenbahre der Kaiser u. ihrer Angehörigen angebracht gewesen sein (Coripp. laud. Iust. 1, 226; Constant. Porphyrog. caerem. 275, 16 Bonn; Greg. Nyss. in fun. Pulch. or.: PG 46, 868A). Überlieferte E. kaiserlichen Besitzes aus dem 4./7. Jh. dürften die folgenden Stücke sein: Saphir-Intaglio vermutlich Konstantins, jetzt Baltimore (vgl. Ross); Kameo des Honorius aus Onyx mit den Brustbildern des Kaisers, der den Juwelenkranz mit Christogramm am Stirnjuwel trägt, u. der Maria (Delbrueck, Dipt. 259 Abb. 1; vgl. 256/61); Amethystgemme mit Bild der Galla Placidia sowie Achatgemme mit Panzerbüste des Theodosius II (Delbrueck, Kaiserportr. 233 ohne Abb.); Lapislazuliring derselben Kaiserin (ebd.); Siegelsaphir des Feldherrn Ricimer, des Schwiegersohns Kaiser Anthemius' (ders., Dipt. Abb. 21) usw. Ausgrabungsstücke aus Antinoë (Ägypten) sind einige Armbänder u. Halsketten mit E. (5. Jh.; vgl. W. F. Volbach, Das christliche Kunstgewerbe: Th. H. Bossert, Geschichte des Kunstgew. 5 [1932] bes. 67/9 mit Abb.).

2. Kirchlich. Seit dem 4. Jh. zieht der Gold- u. E.-Luxus auch in die Kirchen ein. Diese Zeitströmung ging anscheinend vom Osten aus, wo sie wohl durch den Kaiserprunk in Byzanz ausgelöst wurde. So zeigen sich die Pilger aus dem Westen zu Ende des Jh. erstaunt über den Anblick von Gold u. E. im Innern der Grabeskirche Konstantins (Eger. peregr. 25, 8; Anton. Plac. itin. 18/22; Brev. de Hierosol.: CSEL 39, 153f). Im Westen treten nach Aussage des Papstbuches kirchliche E.-Gegenstände vorwiegend als kaiserliche Stiftungen hervor. Schenkung Kaiser Konstantins an Sankt Peter in Rom war eine plastische Figurengruppe aus Silber mit Christus, den zwölf Aposteln u. vier Engeln, denen E.-Augen eingesetzt waren (Lib. Pont. 34, 9f [1, 172 Duch.]). Kaiser Justinian stiftete unter Papst Johannes I einen Goldkelch u. eine Goldpatene mit E. (ebd. 55, 7 [1, 276]), unter Papst Johannes II einen Goldkelch mit grünen u. weißen Steinen (prasini; albini; wohl Chrysoprase u. Bergkristalle

ebd. 58, 2 [1, 285 D.]). Vom Frankenkönig Chlodebert traf unter Papst Hormisdas eine corona mit E. für den Altar ein (ebd. 54, 9 [1, 271 D.]). In der Linie solcher Schenkungen liegt die Behauptung der um 760 gefälschten ‚Donatio Constantini', Kaiser Konstantin habe Papst Silvester ein E.-Diadem verliehen (c. 13; Mirbt, Quellen [4] [1924] 111, 16/27; zur historischen Beurteilung Klauser 27). Zur Wahl bestimmter Festtage für die Überreichung kaiserlicher Juwelen an die Kirche vgl. Treitinger aO. 154. – Das Papstbuch führt in relativ geringer Anzahl weitere Erwerbungen von E.-Geräten ohne Stifterangabe an. Dabei werden genannt unter Silvester: ein Kelch aus Korall mit prasini u. saphiri (Lib. pont. 34, 9 [1, 173 D.]); mit denselben Steinen: drei Goldkelche, die zu einer Patene gehörige Taube, welche außerdem mit Perlen verziert war, ein Altar, zusätzlich mit einem weißen Stein (Bergkristall ?) u. ein Räuchergefäß mit nicht näher bestimmten E. (34, 18 [1, 176f D.]). Unter Xystus ein perlenbesetzter Goldkelch (46, 6 [1, 234 D.]). Unter Hormisdas ein Evangelienbuch mit E. auf den goldenen Deckplatten, eine Goldpatene mit Saphiren (hyacinthus) u. ein goldener E.-Kelch (54, 9 [1, 271 D.]). Unter Johannes I über der Confessio Pauli eine ‚Verzierung' (ornamentum) aus Chrysopras (prasinus) u. Saphiren (hyacinthus) (55, 7 [1, 276 D.]). Noch unter Gregor II u. III werden edelsteinbesetzte Goldkelche, Patenen, collaria, coronae u. Evangelienbücher genannt (91, 25/92, 10 [1, 410/419]). Weiteres bei Braun, Altargerät Reg. – An der liturgischen Gewandung der Kleriker sind E. im 4./7. Jh. nicht nachgewiesen. Erst im MA erhalten Albe, Cingulum, Stola, Casula, Mitra u. Tiara E.-Schmuck (vgl. zB. die Angaben des päpstlichen Schatzinventars von 1295; dazu Braun, Gewand. 85. 114. 226. 458f. 474. 506f. 592; zur Mitra im griechischen Ritus ebd. 487). – Der bischöfliche Ring mit einem E. wird, wenigstens für Spanien, bereits für das 7. Jh. durch Isid. v. Sevilla bezeugt (off. eccl. 2, 5, 12 [PL 83, 783f]), ebenso durch die 4. Synode v. Toledo vJ. 633 (cn. 28 [PL 84, 375]; vgl. Klauser 35_{30}; die Wiederholung dieser Nachricht durch Rab. M. inst. 1, 4 [PL 107, 300 C] bestätigt den Brauch für dessen Zeit). – In einigen Katakomben-Malereien des 4. Jh. scheinen Oranten mit E. besetzte Gewänder zu haben (Wilpert, Mal. Taf. 43, 4; 110f; vgl. ders., Sark. 2, Taf. 228, 7; Halsketten u. Ohrringe mit E. ebd. Taf. 163 a/b. 174/6. 207/9); da diese Darstellungen zahlenmäßig stark zurücktreten, kann es sich hier nicht um eine kirchliche Kleidung, sondern nur um die Alltagstracht vornehmer Christinnen handeln. – Wenn in künstlerischen Wiedergaben Christus, die Engel, Apostel, Märtyrer u. Heiligen öfters in einer reich mit Gold u. E. verzierten Kleidung erscheinen, liegt die ideale Absicht zugrunde, diesen im Bilde eine höhere Würde zu geben, wobei die bereits durch das NT eingeleitete Edelsteinsymbolik mitspielt (unten Sp. 545f). ‚Christus militans' trägt den Feldherrnmantel mit einer Schulterfibel aus zwei goldgelben E. (Chrysolith ?), während seine Tunika mit einer Reihe von Grünsteinen (Smaragden ?) besetzt ist (Ravenna, Erzbischöfl. Kapelle; Bovini Taf. 14). Grüne u. rote Steine (Smaragd – Rubin ?) tragen die Heiligen Lucilia u. Caecilia im Haar u. am Halskragen (ebd. Taf. 16); Agnes u. Agatha haben grüne Steine am Gürtel u. rote als Stirnjuwel (S. Apollinare Nuovo; Bovini Taf. 20). Sergius u. Bacchus zeigen große Goldspangen am Hals mit je drei grünen Juwelen (Ikone des 6./7. Jh. vom Sinai; jetzt Kiew; D. Ainalow: Vizantiiskii Vremennik 9 [1902] 343f). Joachim u. Sabinus halten eine Märtyrerkrone mit grünen u. blauen Steinen (Smaragd – Saphir ?) in der Hand (Bovini Taf. 26; Kronen bzw. Kränze in der Hand oder auf dem Kopf der Märtyrer auch Wilpert, Mal. Taf. 132a. 262/4). ‚Maria Regina' trägt E. am Ärmel der Tunika u. am Loros (S. Maria Antiqua, Rom; 7. Jh. ?; Wilpert, Mos. Taf. 133f; eine spätere Deutung der E. in Mariae Krone zB. bei Hildef. cor. virg. (PL 96, 285/318). Mit einem grünen Juwel am Diadem wurde der Apostel Thomas dargestellt (Ravenna, Orth. Baptisterium; Bovini Taf. 8). Der Erzengel Michael hat E. an der Schulterfibel des Mantels (ebd. Taf. 46f). Die Nachwirkung von Apoc. 21, 18/20 verraten die Mosaik-Wiedergaben der hl. Städte Jerusalem u. Bethlehem, in deren Grundmauern Reihen von blauen u. grünen E. erscheinen (vgl. F. van der Meer, Maiestas Domini [Rom 1938] 71f Abb. 13). – Wohl schon seit dem 4. Jh. legten kirchliche Goldschmiede E. in Kreuze ein. Ein solches wird zB. unter Papst Hilarius in römischem Kirchenbesitz genannt (Lib. Pont. 48, 3 [1, 242 D.]; über die Auffindung eines älteren durch Papst Sergius, das eine Partikel vom hl. Kreuze selbst enthalten haben soll, ebd.

86, 10 [1, 374 D.]). Katakombenmalereien u. Mosaiken des 4./5. Jh. geben die ,cruces gemmatae' öfters mit roten u. blauen E. (Rubin – Saphir?) wieder. Erzbischof Maximinianus hält eines in Händen (Ravenna, S. Vitale; Bovini, Mos. Taf. 31). Ein E.-Kreuz steht auf dem Throne der Etimasia (Ravenna, Arianer-Baptisterium; Bovini, Mos. Taf. 17; zwei E.-Kreuze des 5. u. 6./7. Jh. bei Wilpert, Mal. Taf. 255. 259a). Gelegentlich werden Sessel, etwa für die Madonna mit dem Kinde, mit E. verziert gezeigt (blaue u. grüne Steine; Bovini, Mos. Taf. 22). Die Ausstattung von Reliquiaren mit E., welche um 1200 ihre größte Blüte erlebt, geht nicht über das 8. Jh. zurück (J. Braun, Die Reliquiare [1940] 100/12. 518/22; zum wundertätigen ,Talisman Karls d. Gr.', dem Reliquiar für eine Kreuzespartikel, vgl. Schramm 1, 310). Schließlich seien noch die seit Anfang 6. Jh. belegten, aber vielleicht schon früher gebräuchlichen E.-Einlagen in Buchdeckeln, insbes. von Evangelienbüchern, erwähnt (Mosaik-Wiedergabe zB. Ravenna, Erzbischöfliche Kapelle; Bovini, Mos. Taf. 15; oben Sp. 541). Ein Original des 9. Jh. könnte das Diptychon bei Delbrueck, Dipt. 170f Abb. 1 sein. Zur Stiftung eines solchen Prachteinbandes für die Kirche in Monza durch die Langobardenkönigin Theodelinde, vgl. R. Elze: Schramm 2, 451. Allgemeiner Überblick über kirchliche E.-Geräte bei Babington. – Einzelne Gemmensteine wurden, sofern sie bereits heidnische Embleme oder Inschriften trugen, durch Einfügung eindeutig christlicher Elemente sozusagen ,umgetauft' (vgl. Schmidt, Umt.). Beispiele: Aquamarin mit Kopf der Julia, Tochter des Kaisers Titus, im 9. Jh. in einem Reliquiar in St.-Denis als Bild der Jungfrau Maria verwertet (Furtwängler 1 Taf. 68 nr. 8; dazu 2, 307); Onyx mit Aesculap u. Schildträger, um 1000 im Schrein des britischen Erzmärtyrers Alban verwendet (Kunz, Mag. 151f; weitere Belege bei F. v. Bezold, Das Fortleben der antiken Götter im MA [1922] 39/42), ferner unter *Gemme.

c. Väterwissen. Eine Zusammenfassung der spätantiken Kenntnis der E.-Kunde gab Isidor, der in Nachfolge des Plinius die Steine in Farbgruppen vorführt (et. 16, 6/12). Den Namen ,gemma' leitet er wegen der Durchsichtigkeit der E. von ,gummi' ab (16, 6, 2; wiederholt bei Marbod. gemm. 1 [PL 171, 1738]). Die Kostbarkeit erklärt Isidor mit ihrer Seltenheit (ebd.; zur Entstehung der römischen Ringsitte 19, 32, 3. 5 nach Liv. 1, 11, 8). Von Gold- u. E.-Arbeitern reden Hieronymus (in Ierem. 5, 24 [PL 24, 832A]: inclusor auri et gemmarum) u. Aug. (civ. D. 21, 4: aurifices insignatoresque gemmarum). E.-Verwahrer kennen noch Firmicius Maternus (math. 3, 9, 5: gemmarum aut margaritarum ... praepositos) u. Claudian (c. 18, 417: praefecti ... gemmis ... [eunuchi fiebant]). Eine Juwelierzunft in Alexandria ist noch im 7. Jh. bekannt (Leont. v. Joh. 22 [45, 14 Gelzer]). Die Väter sprechen den E. meist natürlichen Ursprung zu (Ambr. exaem. 5, 11; Aug. c. Faust. 16, 1; Merob. c. 2, 8 [MG AA 14, 4]; Dracont. satisf. 71 [ebd. 14, 118]); gelegentlich wird ihre Erschaffung ausdrücklich auf Gott zurückgeführt (ders. laud. D. 1, 506 [ebd. 14, 50]). Daß E. übernatürlich wachsen, wie zB. der Mondstein beim Vollwerden des Mondes (vgl. Plin. n. h. 37, 181), ist für Augustin eine Bestätigung für das Wunderbare seines Glaubens (civ. D. 21, 5). Nach Pist. Soph. 92 erklärt Jesus den Jüngern, nur ,das Mysterium' wisse, ,warum die Berge u. die in ihnen befindlichen E. entstanden' (C. Schmidt – W. Till, Koptisch-gnostische Schriften 1^2 [1954] 136, 1/3). Gelegentlich zeigen die Väter ihr Wissen von der E.-Verwendung bei den Heiden. Lactanz kennzeichnet Gold u. E. als eine Attraktion der Götzenbilder (inst. 2, 6, 2 [CSEL 19, 121]; ein Drachenidol mit E.-Augen schildert noch PsProsp. promiss. praedict. 38, 43 [PL 51, 835A]). Orientalische Völker werden als hauptsächliche Besitzer von E. genannt, wobei die Äusserungen über antike Verwendungen der E. in dichterische Topik übergehen (Perser: Isid. et. 19, 23, 6; Claud. c. 7, 5. 204; Inder: Claud. c. 21, 158; Chaldäer: Sidon. c. 2, 87; Judith tötet Holofernes auf einem mit E. verzierten Bett: Prud. psych. 62).

d. Dichterische Topik. Bei den christl. Dichtern scheinen gewisse Gestalten E. in der Umgebung geradezu zu verlangen; so zB. Sagenfiguren (Orestes am Kleid: Dracont. Orest. 51 [MG AA 14, 198]; Damocles am Bett: Sidon. ep. 2, 13, 6; Flußgott Tiber am Tisch seines Nymphenpalastes: Claud. c. 1, 265; Vogel Phönix am Schnabel u. in den Augenhöhlen: Lact. Phoen. 136; vgl. c. de resurr. 213f). Hierzu gehören auch zeitgenössische Personen, deren prunkvolles Milieu teils verächtlich gemacht, teils lobend geschildert werden soll (E.-Diadem des

Rufinus: Claud. c. 5, 347; Juwelen der Frau des Alarich: ders. c. 26, 627; vgl. c. min. 47, 9; E. am Brautbett der Braut des Honorius: c. 10, 214; an den Hochzeitsgefäßen der Celerina, Tochter eines ägyptischen Präfekten: c. min. 25, 121 usw.). E. gehören auch zum literarischen Topos des Reichen im Gegensatz zur Schlichtheit des Christen (zB. Hier. v. Pauli ep. 30, 13, 2 [PL 22, 444]; ohne Abwertung Dracont. laud. D. 3, 63 [MG AA 14, 93]; Auson. 134, 3 [256 Schenkl]; epigr. 83 [MG AA 5, 2, 197]; Sidon. c. 17, 5). Den Palästen der Vornehmen mit gold- u. edelsteinverzierten Decken wird das Gefängnis gegenübergestellt, wohin Gottes Sonne ebenfalls scheine (Prud. c. Symm. 2, 838). Wenn Claudian die Wasserblase in einer Kristallgemme bedichtet, zeigt diese Spielerei, wohin die häufige Herbeiziehung der E. bei den Dichtern führen kann (c. min. 33, 3f; vgl. 34, 7; 35, 3; 37, 3). Sinnvoller ist die Anwendung auf Idealgestalten.

e. Personifikationen, Heilige mit E. Oft werden Gestalten, die herausgehoben werden sollen, mit E.-Schmuck geschildert. Dies betrifft ebenso weltliche wie kirchliche Vorstellungen. ‚Itala', in Gestalt der Göttin Oenotria, hat eine Gewandfibel mit einem E. (Sidon. c. 2, 326; vgl. oben Sp. 524), ‚Roma' Gürtel u. Halskragen mit Smaragden (Claud. c. 28, 560/4; eine mit ‚Roma' verglichene Jungfrau trägt grünen Jaspis [Diamant?] im Haar u. Perlen an den Ohren: ebd. v. 523/30; Darstellung der Roma mit E.-Diadem u. -Gürtel auf dem Diptychon des Clementinus [5. Jh.]: Delbrueck, Dipt. 119). Einen Juwelenkragen aus Perlenschnüren trägt die Personifikation der ‚Constantinopolis' nach einem Diptychon vJ. 417 (ebd. 89). Mit seinem Signum, dem Christogramm, das aus edelsteinglänzendem Golde bestand, ließ Christus das Purpur-Labarum Kaiser Konstantins versehen (Prud. c. Symm. 486f; vgl. Tert. apol. 16). Die Passio Thomae schildert, wie die Menge dem Kaiser als einem Gotte huldigt u. ihm Goldkronen u. mit E. verzierte Teppiche darbringt (Pass. Thomae; Suppl. Cod. Apocr. 143 Bonnet). Das gnostische Strahlenkleid, das Christus zur Erlösung der Menschheit ablegte, war mit Beryll, Chalzedon, Sarder, Diamant usw. geschmückt (Lied des Apostels Judas Thomas im Land der Inder v. 82/5; vgl. E. Preuschen, Zwei gnostische Hymnen [1904] 25). Jeder der sieben gnostischen ‚Heerführer' (στρατηλάται) hat einen Kranz mit je zwölf E. (ἀδάμαντες), die von Adamas, dem Lichtmenschen stammen (‚Unbekanntes gnostisches Werk' 13 [353f Schmidt – Till]). Die Cathedra der Cherubim ist mit E. bedeckt (Aug. in Ps. 98, 4 [PL 37, 1260]); es ist der Thron des unsichtbaren Herrschers der Ewigkeit, für dessen Herrschaft die E. sichtbares Sinnbild sind (E. Peterson, Von den Engeln: Theologische Traktate [1950] 332). Der hl. Lucianus erblickte eine Gestalt mit einer von goldenen Steinen strotzenden Stola, bei der alle einzelnen Steinchen mit dem Kreuzeszeichen versehen waren (Avit. Brac. Lucian. ep. rec. A 2 [PL 41, 809 A]). Der hl. Martin erschien selbst in E.-Schmuck (Sulp. Sev. dial. 3, 10, 6 [CSEL 1, 208, 6]); Apra erblickte visionär die himmlische Stadt mit ihren mit E. besetzten Toren (Paul. Nol. c. 33, 95 [CSEL 30, 342]; vgl. Prud. psych. 834/69); dem Nicetas gab Christus die Macht, aus E. Sterne zu machen (Paul. Nol. c. 17 [30, 92]; vgl. Dt. 28, 62; Zach. 9, 16; ferner J. Plumpe: Traditio 1 [1943] 12_{38}). Maria v. Verona (8. Jh.) wollte die Leiber der hl. Firenus u. Rusticus erwerben u. mit Gold u. E.-Schmuck aufwiegen (H. Günter, Psychol. der Legende [1949] 209). Das Motiv, daß ein verlorener E.-Ring dem Besitzer aus dem Bauche eines Fisches wieder zurückgebracht wird (‚Ring des Polykrates'; oben Sp. 533), von Augustin ausdrücklich besprochen (civ. D. 22, 8), lebte in christlicher Legende weiter (vgl. Günter aO. 80f).

f. Bildersprache. Bei allem Wandel im einzelnen haben die E. die symbolische Bewertung, die ihnen seit alters zuerkannt wurde (oben Sp. 534f), niemals verloren. In der Zeit des jungen Christentums begünstigte der Zwiespalt zwischen der biblischen Aufforderung zur Verschmähung irdischer Schätze u. der ebenfalls biblisch belegten Anerkennung der E. als einer geläuterten Gottesgabe (oben Sp. 515) die Aufnahme der E.-Symbolik in die kirchliche Gedankenwelt. Dem tat es auch nicht Abbruch, wenn sich Väter gelegentlich allgemein gegen die Symbolik geäußert haben (zB. Aug. doctr. christ. 2, 16, 24 [PL 24, 47 B/C]).

1. Theologische Begriffe u. Personen. Nach Apc. 21, 19 konnte Christus gemma, ἄδαμας, μαργαρίτα u. lapis pretiosissimus genannt werden (zB. Clem. Al. paed. 2, 12 § 118, 5 [1, 228 St.]; Celt. Catech. 10, 1. 24. 32. 40. 54 [A. Wilmart, Analecta Regin. 86f]). ‚Perle' konnte Christus auch nach Mt. 13, 46

heißen (vgl. Dölger, ACh 3, 232). Bei Physiol. 42 (127, 11 Sb.) ist Christus ‚Diamant‘, bei PsAug. in Apc. 19 (PL 35, 2450) ‚edelster Stein‘, bei Salv. gub. 4, 51 (46 Halm) ‚höchster u. klarster Gemmenstein der himmlischen Reiche‘. Die chinesisch-manichäische Hymnenrolle nennt Jesus ‚den von (vielen) E. prächtigen Baum‘, ‚den ewigblühenden Edelsteinbaum‘, den ‚Schatz, der mit vielen kostbaren E. gefüllt ist‘. (12a. 14b. 30b. 72b/73a [99f. 102. 109]) Daß Christus das mit E. verzierte Kleid der Kirche anziehe, sagt Tertullian (adv. Marc. 14, 13, 3f [1, 572 Dekk.]). Den Ausspruch des Paulus 1 Cor. 3, 13 (oben Sp. 535) bezieht Ambrosius auf das ‚Wort Christi‘ (expl. Ps. 118, 20, 20; auf kluge u. törichte Jungfrauen PsAmbr. laps. virg. 7, 29; auf gute Ehen u. Ehebruch Aug. civ. D. 21, 26). Bei Ez. 28, 12f sind nach Hier. mit den glänzenden E. des Paradieses die Engel u. himmlischen Mächte gemeint (comm. in Is. 15, 11f [PL 24, 524]; ähnlich Greg. M. in ev. hom. 34, 7 [PL 76, 1250 B]; anders in Ez. 9, 28, 11 [PL 25, 270]). Die Farbenpracht der E. im himmlischen Jerusalem ist für Clemens v. Alex. das hl. Pneuma (paed. 2, 12 § 119, 1f). Vincentius v. Ler. spricht von den E. des ‚göttlichen Dogma‘ (comm. 22, 27 [33, 20 Jül.]). Die ‚Apostel‘ oder die ‚Heiligen‘, bezw. deren ‚gute Werke‘ (ebd. 31, 48, 3/5), oder auch die ‚Gaben der unterschiedenen Gnaden, welche die Apostel empfingen‘ (PsAug. in Apc. hom. 19 [PL 35, 2451]) sind die E. in den Grundmauern des hl. Jerusalem (Apc. 21, 19); für Hier. bedeuten diese die discipuli Dei, zu denen Heiden u. Griechen, arm u. reich, hoch u. niedrig, Männer u. Frauen gehören (in Is. 15, 54 [PL 24, 525f]). Die Herstellung von E.-Schmuck ist für Gregorus M. das Werk Christi zur Erlangung guter u. nützlicher Prediger (in Cant. 7, 3 [PL 79, 534 A]). Die Erwählung der Apostel Simon u. Andreas durch Jesus (Mt. 7, 18) wird mit der Auswahl unbearbeiteter E. durch den Künstler verglichen (Op. imperf. in Mt. 7 [PG 56, 674]). Iren. vergleicht mit der Gemmenherstellung das Fabulieren gnostischer Häretiker (frg. 2 [2, 432f Harvey]). Angeblich falsche Apostel werden als unechte E. einer Halskette, d. i. der wahren Kirche, bezeichnet (Ruf. apol. adv. Hier. 2, 34 [PL 21, 613 A]). Hier. sagt metaphorisch von der hl. Paula: ‚unter vielen E. erglänzte sie als der kostbarste‘ (v. Paul. 3). Aug. nennt Cyprianus Donatus ‚lapis pretiosus‘ (s. 37, 3 [PL 38, 223]). Sidonius bezeichnet Hesperius als E. der Freunde u. Wissenschaften (gemma amicorum litterarumque; ep. 4, 22, 1). Venantius Fortunatus läßt durch Venus eine spanische Königin als neuen E. loben (c. 6, 1, 111 [MG AA 4, 1, 128]; oben Bd. 3, 962); Ruric. nennt einen verstorbenen jungen Mann ‚gemma‘ (ep. 2, 4). Papst Johannes VIII wird ‚clarissima gemma bonorum‘ genannt (Rossi, IUR 2, 216, 83). Mehrfach begegnet auf Priester-Grabsteinen das Epitheton ‚gemma sacerdotum‘ (CIL 13, 3783 = Gose, Trierer Inschr. 779; Buecheler 688, 6 = ILCV 1062b).

2. Tugenden. Die zur Hochzeit mit E. geschmückte Braut Christi ist die mit Tugenden gezierte Kirche (Petr. Chrys. s. 22 [PL 52, 262 A]). Die Kronen der Märtyrer sind von Gott mit geistlichen E., zB. der Weisheit, geschmückt (Victric. 26; Märtyrerkrone mit E. auch Apon. 1 [7 Bottino-M.]; die Märtyrer selbst als E.: Joh. Chrys. in Iuv. et Max. [PG 50, 571]). Die sinnbildliche Krone des himmlischen Königreichs war für David erstrebenswerter als das edelsteinverzierte irdische Diadem (Avit. hom. 7 [117, 14 Peip.]); Davids Buße ist für Cassiodor gleichbedeutend mit sinnbildlichem Ablegen des E.-Diadems (in Ps. 50 concl.: PL 70, 371 B; Bevorzugung der symbolischen Tugend-Krone vor dem irdischen E.-Diadem auch Ep. Darii ad Aug. 230, 2 [CSEL 57, 500, 10]). Wie gerade das E.-Diadem, das wesentlichste Ornatstück des Kaisers, von der christl. Symbolik aufgenommen u. zum Ausdruck geistlicher Ehrwürdigkeit u. Tugendfülle verwendet wurde, zeigt auch die metaphorische Anrede für den Bischof ‚Corona‘ in der Bedeutung von ‚Euere Exzellenz‘ o. ä. (Braun, Gewand. 440_3 mit Belegen aus Hier., Aug., Sidon., Paul. Nol. u. Ennod.). Die ‚lebenden Steine‘ des geistlichen Tempels sind die ‚durch ein hartes Schicksal gefestigten Männer‘ (Ambr. Noe 34, 126; vgl. expl. Lc. 6, 68) bzw. die Träger bestimmter Einzeltugenden (Zeno tr. 14, 5 [PL 11, 361 B]; Beda expl. Apc. 3, 21 [PL 93, 197 B]), welchen besondere Laster gegenüberstehen (Hil. in Ps. 61, 4 [CSEL 22, 211, 12]; vgl. in Ps. 118, 16 [22, 504f]). Ein Sündenbekenntnis vor Gott verschafft trotz Armut bei ihm E.-Besitz (Aug. serm. 36, 11, 11 [PL 38, 220 D]). Die Lobpreisungen Gottes durch Hiob trotz seiner Not waren E. (serm. 261, 5, 5 [PL 38, 1205 C]). Der E.-Schmuck ermahnt sinnbildlich den Menschen, am Jüngsten Tag nicht mit unreifen Früchten

dazustehen (Ambr. exaem. 3, 12, 52 [CSEL 32, 94]). Zu ihrer Erlösung bitten die Manichäer um die ‚zwölf E.-Diademe ... u. den Halsschmuck‘, d. h. eben um Tugenden (Hymnenrolle 30b [28. 63 Waldschmidt-Lenz]). Wie Armreife E. haben, so besitzen Mädchen Tugenden (Paul. Nol. c. 21, 75 [CSEL 30, 160f]). Eine keusche Jungfrau leuchtet nachts wie ein E. (Victric. 6). Eugenius v. Tol. sagt, daß die verstorbene Basilla durch die E. ihrer Tugenden verehrungswürdirg war (c. 23, 5 [MG AA 14, 250]). Maria, die man ‚loben müßte, wie man E. einfaßt‘, erhält wegen ihrer Tugenden von Milo v. St. Armaud (9. Jh.) viele verschiedene E.-Namen (vgl. S. Beissel, Geschichte der Verehrung Mariens während des MA [1909] 65). E. des inneren Menschen sind nach Augustin im einzelnen: Glaube, Liebe, Hoffnung, Barmherzigkeit, Gastfreundschaft u. Keuschheit (s. 21, 8 [PL 38, 147A]). Während Origenes ‚geistliche Einsichten‘ (spiritalis intelligentiae) als E. erklärt (Ruf. Orig. in Cant. 4 [PG 13, 185A]), bezeichnet Arnobius jun. als einen E. insbesondere die Geduld (ad Greg. 4 [389, 26]).

3. Naturerscheinungen. Die christl. Autoren wenden den Terminus E. auch auf Naturerscheinungen an. So wird von den ‚E.‘ am Sternhimmel gesprochen (Drac. laud. D. 2, 348 [MG AA 14, 78]; Cypr. Gall. Exod. 1192; Victorin. Christ. 135; vgl. Schol. in Germanic. Sang.: 226, 17 Breysig). Man spricht ferner von ‚E.‘ auf der Wiese u. meint damit die Blumen (Drac. laud. D. 1, 181; mens. 9 [MG AA 14, 30. 227]; Sidon. c. 9, 229; Ennod. dict. 1 [CSEL 6, 425, 17]). Auch die Blütenblätter der Rose können poetisch so bezeichnet werden (Drac. orig. ros. 12 [MG AA 14, 228]; c. de mens. 12, 17) u. ebenso die Flügel des Schmetterlings (Ennod. c. 1, 4, 12).

4. Verschiedenes. In einem Bonmot kennzeichnet Ablavius die den saturnischen nachfolgenden Jahrhunderte als zwar edelsteinerne, aber auch neronische (epigr. Sidon. ep. 5, 8, 2 [405 Frg. poet. lat. Baehr.]). Stilblüten der Literatur gelten als E. (gemmae, gemmulae; Claud. c. min. 30, 3; Paul. Nol. ep. 32, 4 [CSEL 29, 278, 24]; vgl. Ven. Fort. v. Mart. 1, 138 [MG AA 4, 1, 300]). Die durch die Christen entthronte Philosophie wurde durch Kaiser Julian sinnbildlich mit Gold u. E. neu gekrönt (Mamert. paneg. Iul. 11, 23, 4). Wohl hieran anknüpfend, läßt Pacatius den Kaiser Theodosius die ‚Freundschaft‘ mit Gold u. E. bekleiden (paneg. Theod. 12, 16, 2).

A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Hofzeremoniells: RM 49 (1934) 1/118; The helmet of Constantine with the christian monogram: JournRomStud 22 (1932) 9/23, bes. 11f; Eine spaträm. Helmform: Acta Orientalia 5 (1934/35) 99/144, bes. 108; Insignien u. Tracht der römischen Kaiser: RM 50 (1935) 1/171; Zur Erklärung der konstantinischen Deckengemälde in Trier: Historia 4 (1955) 131/50; Gewaltherrscher u. Theaterkonig: Classical Studies A. M. Friend (Princet. 1956) 15/55. – E. Babelon, Art. Gemmae: DS 2, 2, 1460/8. – C. Babington, Art. Gems: Smith-Cheetham, Diction. of Christian Antiquities 1 (Lond. 1875) 712/23. – M. Bauer-K. Schlossmacher, Edelsteine (1932). – M. Beaulieu-Nivet, La valeur magique des pierres précieuses dans l'ancienne Égypte, Thèse École du Louvre 1938; maschinenschriftl. – H. Bethe, Art. E.: RDK 4, 714/42. – Blümner, Priv. 111/8. 260/2; Technologie u. Terminol. 3 (1884) 227/313. – J. Bolman, De Edelsteenen uit den Bijbel (Amsterd. 1938); Welcher E. ist das? (Leiden 1941). – C. Bonner, Studies in Magical Amulets (Ann Arbor 1950). – G. Boson, Art. E.: RLAssyr 2, 266/73. – G. Bovini, Die Mosaiken v. Ravenna (1956). – J. Braun, Die liturgische Gewandung (1907); Das christl. Altargerät (1932). – A. Bühler, Die atl. Deutung der dt. Reichskrone: Das Münster 5 (1952) 332/8. – E. Coche de la Ferté, Les bijoux antiques (Paris 1956). – C. W. Cooper, The precious Stones of the Bible (Lond. 1924); nicht gesehen. – Corpus of Ancient near Eastern Seals 1/2 (Washingt. 1948). – R. Delbrueck, Der spätantike Kaiserornat: Die Antike 8 (1932) 1/21; Spätantike Kaiserportraits (1933). – H. Drerup, Zum Ausstattungsluxus in der rom. Architektur (1957). – G. Dykmans, Histoire Économique et Sociale de l'Ancienne Égypte 2 (Paris 1936) 169f. – S. Eitrem, Die magischen Gemmen u. ihre Weihe: SymbOsl 9 (1939) 57/86. – W. B. Emery, Nubian Treasure (Lond. 1948). – A. Eppler, E. u. Schmucksteine[2] (1934). – J. Evans, A history of Jewellery (London 1953). – H. Fillitz, Die E.-Ordnung auf der Reichskrone u. ihre Beziehungen zur Spatantike: Oesterr. Zs. f. Kunst- u. Denkmalpfl. 10 (1956) 38/45. – H. Führer, Lithotherapie[2] (1955). – A. Furtwängler, Die antiken Gemmen 1/3 (1900). – S. von Glisczinski, Identifizierung der Choschensteine: FuF 21/3 (1947) 234/8. – H. Gummerus, Die röm. Industrie I. Das Goldschmied- u. Juweliergewerbe: Klio 14 (1915) 129/89; 15 (1918) 256/302. – L. J. Henkin, The Carbuncle in the Adder's head: Modern Language Notes 58 (1943) 34/9. – R. Herzog, Zwei griech. Gedichte des 4. Jh. aus

St. Maximin in Trier: Trierer Zs. 12 (1937) 121/51, bes. 129/47. – Th. Hopfner, Art. Lithica: PW 13, 1, 747/68. – A. Ippel, Das griech. Kunstgewerbe: Th. H. Bossert, Geschichte des Kunstgewerbes 4 (1930) 232/4. – I. Kapp, Art. Gemmae: ThesLL 6, 2, 1753/7. – Th. Klauser, Der Ursprung der bischöflichen Insignien u. Ehrenrechte (1948). – W. Koch, Die E. der Tierkreiszeichen im Altert.: Zenith 9 (1938) 109/15; Sprachliche Erklärung der E.-Namen: Zs. für angew. Mineralogie 2 (1939) 174/98. – G. F. Kunz, The curious lore of precious stones (Philad. 1913); Magic of Jewels (ebd. 1915). – H. Leclercq, Art. Gemmes: DACL 6, 1, 794/864. – G. Lippold, Gemmen u. Kameen (1933). – A. Lucas, Ancient Egyptian Materials and Industries³ (London 1948). – F. Matz, Die frühkretischen Siegel (1928). – B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 1/2 (1922/25) 85. 132. 382f. – F. de Mély-C. E. Ruelle, Les Lapidaires de l'Antiquité 1/3 (Par. 1898). – P. de Menasce, Un Lapidaire Pehlevi: Anthropos 37/40 (1942/45) 180/5. – J. H. Middleton, The engraved gems of classical times (Cambr. 1891). – G. Möller, Die Metallkunst der alten Ägypter (1924); Musterbrett eines Amulettfabrikanten: AmtlBerBerl 34, 2 (1912) 24/8. – P. Montet, Colliers royaux trouvés dans les tombes de Tanis: MonPiot 41 (1946) 5/22. – A. Moortgat, Vorderasiatische Rollsiegel (1940). – Olbrich, Art. E.: Bächtold-St. 2, 552/7. – M. Pieper, Die Abraxas-Gemmen: Mitteil. Dt. Inst. Kairo 5 (1934) 119/43; Art. Skarabäen: PW 3A, 447/59. – J. C. Plumpe, Vivum Saxum, vivi lapides. The Concept of ‚Living Stones' in Classical and Christian Antiquity: Traditio 1 (1943) 1/14. – A. Reifenberg, Ancient Hebrew Seals (Oxf. 1950). – G. Richter, Catalogue of the Department of Antiquities: Gems (New York 1956). – M. C. Ross, Two gem carvings of the IVth century a. D.: AmJournArt 61 (1957) 173f. – O. Rossbach, Art. Gemmen: PW 7, 1052/1115. – J. Ruska, Über Nachahmung von E. = QuellStudGeschNaturwissMed 3 (1933) 316/27. – Ph. Schmidt, E. Ihr Wesen u. ihr Wert bei den Kulturvölkern (1948); Umtaufe antiker Gemmen in christl. Kunstwerke: Stimmen der Zeit 141 (1948) 385/9. – W. H. Schoff, The Periplus of the Erythraean Sea (Lond. 1912) 222. – Schrader-Nehring, RL 209/12. – P. E. Schramm, Herrschaftszeichen u. Staatssymbolik 1/3 (1954/6). – R. Siviero, Gli ori e le ambre del Museo Nazionale di Napoli (o. O. 1954). – H. Stern, Le Calendrier de 354 = BiblArchHistBeyrouth 55 (1933). – H. Thiersch, Ependytes u. Ephod = Geisteswiss. Forschungen 8 (1936). – P. Thompson-B. Meissner, Art. E.: Ebert, RL 3, 7/10. – E. Unger, Das Kunstgewerbe des alten Orients: Th. H. Bossert, Geschichte des Kunstgewerbes 3 (1930) 345/454, bes. 352f. – E. Vernier, La bijouterie et la joaillerie égyptienne = Mém. Inst. Fr. Arch. du Caire 2 (1907). – E. Wellmann, Die Stein- u. Gemmenbücher der Antike = QuellStudGeschNaturwMed 4, 4 (1935). – K. Wirbelauer, Antike Lapidarien, Phil. Diss. Berlin 1937. – W. Wolf, Das ägyptische Kunstgewerbe: Th. H. Bossert, Geschichte des Kunstgewerbes 4 (1930) 103/29.

A. Hermann.

Edessa.

1. Lage. An der Stelle der heutigen türkischen Stadt Urfa (die den vorhellenistischen Ortsnamen Orrha erneuert), 86 km östlich des Euphrat-Übergangs von Zeugma (Balqis) u. Birecik u. etwa 40 km südöstlich von Samosata am Nordrand des ‚Fruchtbaren Halbmondes' gelegen, war E. vom Hellenismus bis zum Hochmittelalter ein Brennpunkt der geistigen u. politischen Auseinandersetzungen zwischen der hellenist.-römischen u. der iranisch-arabischen Welt. In der Geschichte des Christentums hat E. Bedeutung als erster christlicher Staat, im 5. Jh. als Sitz der ‚Schule von E.' mit ihren Ausstrahlungen auf das Christentum im mesopotamischen Gebiet des Perser-(Sassaniden-)Reiches, im 6. Jh. als Hauptzentrum der jakobitischen Christenheit. Seit der Unterwerfung unter die röm. Herrschaft war E. wichtige Grenzfestung u. Hauptstadt der Provinz Osrhoene (die hier mitzubehandeln ist), also mit Vorrang vor Carrhae (Harran), Constantina (Viranshehir), Rhesaenae = Theodosiopolis (Ras-el-'Ain), Batnae (Serug, Saruq), Kallinikos (Raqqa), Birtha (Birecik) u. Nea Valentias (Städteliste im Synekdemos des Hierokles 713/15). Das war durch Edessas Lage an einer wichtigen Karawanen-Straße bedingt (Rostovtzeff, Soc. Hist. Rom. Emp. ² [Oxf. 1957] 269; ders.: CAH 11, 115; W. W. Tarn, Hellenistic Civilisation³ [Lond. 1952] 243; K. Regling: Klio 1 [1901] 443/76; zu den Routen: Itin. Antonin. 184/92 W. = 1, 25/6 Cuntz; E. Honigmann: EnzIsl 3, 1075). Zur Zeit des Bardesanes (s. u.) kamen um 218 indische Gesandte durch E. (Porphyr. abst. 4, 16/8 u. Joh. Stob. 1, 3, 54; Schaeder 31; Indien-Handel bis Batnae im 4. Jh. nC.: Amm. Marc. 14, 3, 3; Monneret, Fiera 77/81). Schilderung der Topographie: Procop. aed. 2, 7; bell. Pers. 2, 27, 22. 41. 44; E. Sachau,

Reise 195/217; Duval 18, 92/101; Hallier 84/5; Kirsten mit Plänen und Ansichten; Gabriel 1, 277/86 Taf. 98/102. Entscheidend war der Wasserreichtum der Kammerlandschaft am Rande der Tafelfläche von 500 m Höhe: aus 25 Quellen, darunter einem Quellteich (Kallirhoe), bildet sich hier der Daisan, griech. Skirtos, jetzt Karakuyun, bedroht aber auch die Stadt am Fuß des Burgberges mit Überschwemmungen. Über dem Burgberg ragt der ‚Berg von E.' auf (Darstellung von Berg u. Flußgott auf Münzen). Nach Süden öffnet sich eine Seitenkammer der nordsyrischen Steppe mit wenigen städtischen Mittelpunkten (heute ohne solche); sie geht in die Steppe selbst über, die sich ostwärts bis zum nächsten Parallelfluß des Skirtos, dem Chaboras erstreckt; die am Oberlauf des Chaboras gelegene Stadt Rhesaenae gehört noch zu Osrhoene (E. Kirsten: Westermanns Atlas z. Weltgeschichte [1956] 39; Grenzbeschreibung bei Theodrt. hist. rel. 2, 1 [PG 82, 1305]).

2. Geschichte bis zum Ende der Autonomie.

a. Vorseleukidisch. Die vorhellenistische Geschichte des Ortes Orrha ist unbekannt (zum Namen E. Marquart bei E. Herzfeld: ZDMG 68 [1914] 665f; E. Honigmann: ZAss NF 5 [1930] 301f; überliefert bei Isidor v. Charax: GGM 1, 246; vgl. ‚Orrheni': CIL 6, 1797). Die Erklärung des Ortsnamens aus dem Namen des 1. Stadtherrschers Orhaj bar Hevja verkehrt das Verhältnis: dieser ist Ortseponymos (PsDionys. Telm.: CSCO Syr. 3, 1, 40; bei Procop. bell. Pers. 1, 17 heißt er Osroe, wohl in Angleichung an den pers. Personennamen Chosrau). Die Gleichung von Urhaj mit Nimruds Gründung Arakh-Erech in Gen. 10, 10 (danach heißt der Berg von E. bei den Mohammedanern Nemrud Dagh) ist unhaltbar trotz der Kommentare von Targum Jerusch. 1, Hieronym. u. Ephräm zur Stelle (auch CSCO Syr. 2, 75, 144). Möglich ist vielleicht eine Ableitung vom Aramäer-Stammesnamen Ru'a (Duval 18, 108).

b. Seleukidisch. Auf jeden Fall bestand bereits eine ansehnliche Siedlung, als Seleukos I Nikanor iJ 303 vC. hierhin (nur auf die Burg?) eine makedonische Besatzung legte u. dem Ort, analog zu *Dura, den Namen der alten makedonischen Königsstadt E. (Einwohner Ἐδεσσαῖοι) gab, angeblich wegen des gleichen Wasserreichtums (App. Syr. 57; Steph. Byz.; zur Gründung Euseb. Chron. 127, 368f Helm; CSCO Syr. 3, 1, 37, zur Aera ab a. Abrah. 1706; ebd. 3, 14, 83; Duval 18, 109; Hayes 16). Der hellenist. Stadtgrundriß der Siedlung am Burgfuß ist nicht mehr deutlich (ein Turm ihrer Mauer noch in CSCO Syr. 3, 14, 83 erwähnt). Die Bedeutung von E. im Seleukidenreich blieb bei der Nahe von Antiocheia u. Zeugma gering; eine Hellenisierung erfolgte, wenn überhaupt, nur oberflächlich (Ἀντιόχεια ἡ μιξοβάρβαρος angeblich schon ab Seleukos I genannt: Joh. Malal. 418f B.). Plinius (n. h. 5, 86; 6, 17) bezeugt Umbenennung in Antiocheia am Kallirhoe-See (so auch Steph. Byz. s. v. Ant. u. Münzen: Cat. Gr. Coins Seleucid Kings 41 Taf. 13, 3; E. Babelon, Catal. d. monnaies Bibl. Nat. [Par. 1890]: Rois de Syrie p. C II). So hieß die Stadt nach dem Daisan-Quellteich jedoch nur kurze Zeit, wohl unter Antiochos IV. Plinius nennt die Bewohner (sonst Ἐδεσσηνοί) stets Arabes Orrhoei (n. h. 5, 85; 6, 25. 117. 129; ebenso Tac. ann. 11, 10; 12, 12. 14; noch PsApp. Parth. 9 u. CSCO Syr. 3, 1, 220). Also hatte sich ein nordarabischer Beduinenstamm des Ortes bemächtigt (darum heißt Trajan dann hier Arabicus), der sich nach dem vorgriech. Ortsnamen benannte (davon Osrhoene). Diese Araber wurden kulturell aramäisiert wie die den Nabataeern verwandten Palmyrener; noch Joh. Chrys. in s. Bern. et Prosdoc. 5, (PG 50, 636) nennt Edessa ungebildet (πολλῶν ἀγροικοτέρα, d. h. nicht hellenisiert).

c. Kleinstaat. Die Begünstigung der Lokalautonomien beim Zerfall des Seleukidenreiches im 2. Jh. vC. u. die Annäherung der Parthermacht ermöglichte ab 137 oder 132 die Bildung eines semit. Kleinstaats unter einem (vielleicht iranischen) Dynasten, der als Phylarch oder Toparch der Saraceni bezeichnet wird (Fest. brev. 14; Plut. Crass. 21; Dio 40, 20). Die maximalen Grenzen bildeten Euphrat, Tigris-Mittellauf u. wohl der Chaboras; sie schlossen Carrhae ein. Die Geschichte ist durch Josua Stylites (Wright) u. die davon abhängige, aber weiterführende ‚Edessen. Chronik' (CSCO Syr. 3, 4, 3/11 u. Hallier) bekannt; das Werk des ersteren wurde zuerst in die Geschichte des Johannes v. Ephesos, dann in die Chronik des Ps. Dionys v. Telmahre aufgenommen (CSCO Syr. 3, 1, 1/2; Ergänzungen in dem Chronicon Anonymum v. 1234 [CSCO Syr. 3, 14, 17/266] wie in der Chronik von 819 [ebd. 1/16]). Danach ist die Königsliste für die Zeit von

132 vC. bis 244 nC. aufgestellt worden (A. v. Gutschmid: Mém. Acad. St. Pétersb. 7, 35 [1887] 1/49; Duval 18, 100/33. 201/27; wiederholt bei Hayes 19/20 u. Honigmann: EnzIsl 3, 1076; jedoch längst berichtigt bei E. Babelon, Mél. 2, 296, danach C. F. Hill: Cat. Gr. Coins Arabia [Lond. 1922] XCIV/CVII).

d. Wechselnde Abhängigkeiten. Dies Stadtfürstentum wurde zunächst von den Parthern, dann von Tigranes v. Armenien geduldet, durch Lucullus u. Pompeius aber unter die Klienten Roms eingereiht (Ed. Meyer: PW 5, 1933/8; F. Schachermeyer: Indogermanen u. Orient [1944], bes. 540/2). Der Marsch des Crassus (53 vC.) zu seiner Katastrophe bei Carrhae berührte E., dessen Herrscher eine unklare Politik trieb (Plut. Crass. 21; N. Debevoise, Polit. History of Parthia [Chicago 1938] 78/95). Die wechselnden Abhängigkeitsverhältnisse spiegeln sich in Namen u. Schicksalen der Stadtfürsten wider: E. heißt ,Tochter der Parther' (Cureton 41. 97. 106). Für das Gebiet bis zum Tigris kommt auch der Name Arabia auf (noch in CSCO Syr. 3, 14, 195). Dazu findet sich der Name Judaea (s. u. 5). Von 109 bis 159 nC. steht die Stadt unter einer armenischen Dynastie; dagegen ist die armenische Herkunft schon Abgars IV armenische Tendenzerfindung des Moses v. Chorene (2, 26; Duval 18, 203). Der Fürstenpalast lag in älterer Zeit (u. wieder ab 201 nC.) auf der Burg, die aramäisch Birtha hieß. Im ursprünglichen Wortlaut der Biographie des Eleutherius hat der Liber pontificalis (1, 17 M. = 1, 136 D.) eine Birtha Edessenorum erwähnt (A. v. Harnack: SbB 1904, 909/16). In der Zeit Abgars VI (71/91 nC.) entstand das königliche Mausoleum nach CSCO Syr. 3, 4, 4 (Hallier 89); 3, 14, 1; Aether. peregr. 19, 18 u. vielleicht Doctr. Addaei 49 (nach Duval 18, 204). Aus den beiden Jahrhunderten der Kaiserzeit stammt ein Theater, ein Grabbau mit aramäisch-griechischer Inschrift (heute Der Jakub genannt) u. eine von zwei korinthischen Säulen auf der Burg mit Aufschrift wohl der Gattin Abgars VIII (Josua 21, 30 = CSCO Syr. 3, 1, 189; CIG 3, 4670; Sachau, Inschr. 145/50; F. C. Burkitt: Proc. Soc. Bibl. Archaeol. 28 [1906] 149; Leclercq 2101/2; die Säulen auch bei Preußer 63 Taf. 78). Aus dem Fürstentum stammen Zeugnisse für Manu IV (7/13) u. Abgar VI (71/91) in Birecik u. (ein Grabturm palmyrenischer Art) in Serria (F. Cumont, Études Syriennes [Par. 1917] 144; Moritz-Oppenheim, Inschriften aus Syrien u. Mesopotamien [1913] 163/4); über seine dichte Besiedlung seit Seleukos I CSCO Syr. 3, 14, 83f.

e. Abhängigkeit von Rom. Im J. 114, unter Abgar VII ben Izate (104/16), wird E. von Kaiser Trajan abhängig, 116 als Haupt einer Aufstandsbewegung niedergebrannt (Dio 58, 18. 30; Cureton 41; Debevoise aO. 226/29). Schon 116 wird es wieder selbständig, aber von Roms Politik abhängig (Manu VII 123/39). Unter neuer parthischer Oberhoheit werden in E. zuerst Medaillen des Partherkönigs Vologaeses III, dann mit syrischer Aufschrift u. mit dessen Bild Münzen des Königs Waël von E. (163/65) geprägt (E. Babelon: Traité des monnaies grecques et rom. 3 [Par. 1933] 331; ders., Mél. 2, 222/6). Danach verbinden sich bei Manu VIII (167/79) syrische Prägungen mit Nachahmungen der röm. Prägungen von Carrhae mit griechischer Aufschrift βασιλεὺς Μάννος Φιλορώμαιος, bei dessen Sohn Abgar VIII (früher IX, 179/214) auch mit Bildern der Kaiser Septimius Severus u. Caracalla. So zeigen die Münzen die kulturelle Annäherung an Rom als Folge der Partherkriege des L. Verus (165/6), dann des Septimius Severus iJ. 195 (Herodian. 3, 9, 2; Debevoise aO. 253. 256). Allerdings wurde Carrhae stärker zur Basis der röm. Truppen, sogar röm. Münzstätte, deren Typen die Polis Carrhae dann beibehielt (Babelon, Mél. 2, 232f). E. genoß dagegen die Vorteile des Klientelstaates. König Abgar VIII ist iJ. 203 mit hohen Ehren in Rom empfangen worden u. dort vielleicht auch mit Christen in Berührung gekommen (Dio 79, 16; vgl. u. 6). Es ist die Zeit der höchsten Kulturblüte von E. Damals entfaltete sich in E. eine geistige Bewegung gnostischen Charakters, die von Bardesanes (oben Bd. 1, 1180/6) ausgeht. Der Chronograph Julius Africanus hat damals E. u. seinen König besucht (Schaeder 30). In der Stadtentwicklung ist 201 das Epochendatum mit einer großen Überschwemmungskatastrophe (CSCO Syr. 3, 4, 3/4; 3, 1, 98; Procop. bell. Pers. 2, 12; Hallier 84/7. 91). Die Romanisierung wird jedoch übereilt u. findet daher Opposition (Dio 76/7, 12). Ein zu mächtiger Pufferstaat ist auch Rom unerwünscht.

f. Ende der Autonomie. Im J. 216 hebt daher Caracalla die Autonomie der Stadt auf (Dio

76/7, 12, 14); der letzte Herrscher Manu IX (Mitregent des Abgar IX Severus [214/6] schon seit 214) wird auf einer Reise nach Carrhae ermordet, seine Söhne werden Geiseln in Rom (IG 14, 1315; CIL 6, 1797). Die Chronik des PsDionys. hält, entgegen den Münzen, ein Titularkönigtum Manus IX bis 242 fest, um den zeitlichen Anschluß an die Wiedereinsetzung der Dynastie unter Abgar X Phrahates (242/4) durch Gordian III zu finden, die mit dessen Ermordung endet (CSCO Syr. 3, 1, 96/8). Auf die Einsetzung wurden Großbronze-Münzen geprägt (Babelon, Mél. 2, 286; Cat. Gr. Coins Arabia Taf. 16, 7/8). Wenn sich auch griechische Personennamen finden, so bleibt doch die Kultur der Stadt semitisch (Sachau, Inschr. 166/7; Mosaik des 3. Jh. m. syr. Inschrift: Leclercq 2103 = H. Th. Bossert: Altsyrien [1951] 131; Inschr. d. 4. Jh. ebd. 261). Die Formen der unterirdischen Kammergräber u. die Darstellung der Toten, auf den Sarkophagbetten ruhend, entsprechen palmyrenischem Brauch (Sachau, Reise 202/3; ders., Inschr. 143, 162; Bilder bei Preußer Taf. 80). Dagegen zeigt Viranshehir oberirdische Mausolea (Preußer 57). Auch zu den Formeln für den Grabbau bietet Palmyra im 3. Jh. Parallelen (Sachau, Inschr. 149).

3. Geschichte unter röm. u. byz. Herrschaft.

a. Drittes Jh. Schon durch Caracalla wird E. colonia, durch Alexander Severus (wohl 232, doch nur bis 242) auch (wie Batnae) Metropolis (Babelon, Mél. 2, 264/73. Rostovtzeff, Soc. Hist.[2] 714; Cat. Gr. Coins Arabia Taf. 15/6). Unter Kaiser Decius (248/52) endet wie in Carrhae die Münzprägung. Im J. 259 unterliegt Kaiser Valerian in der Schlacht bei E. dem Perserkönig Sapores I u. wird sein Gefangener; die Stadt wird genommen, doch kurz darauf von den Römern wieder besetzt (Zon. 12, 23 u. a.; E. Honigmann-A. Maricq: MémAcBelge 47, 4 [1953] 13/4. 143/5; eine Darstellung der Schlacht in Dura: M. Rostovtzeff, Dura and its art [Oxf. 1938] 30. 93). Später kommt E. unter die Herrschaft der Palmyrener, 272 wieder der Römer (FHG 4, 187 fr. 11). Der Caesar Galerius wird 297 südlich von E. u. Carrhae geschlagen. Doch die Anlage einer Kastell-Linie weiter im Osten, am Chaboras aufwärts, durch Diokletian bedeutete auch für E. neue Sicherung (A. Poidebard, La trace de Rome dans le désert de la Syrie [Paris 1934] 129/52; F. Schachermeyr: PW 15, 1159). Spätestens Diokletian trennte von E. den Ostteil als *Mesopotamia ab, das seit Konstantin in Amida seinen Mittelpunkt erhielt. E blieb Hauptstadt von Osrhoene, hatte aber nur noch als Statthaltersitz einige Bedeutung. Eine Gräzisierung oder Romanisierung ist auch damals kaum erfolgt (Th. Nöldeke: ZDMG 39 [1885] 334/5; Peeters, Tréf. 15/7. 174).

b. Viertes Jh. Die Befestigungs-Anlagen des 4. Jh. entstehen nicht in E., sondern weiter östlich: in Constantina (Tella) 348, in Rhesaenae als Theodosiopolis 380, schließlich noch 465/6 in Kallinikos als Leontopolis (CSCO Syr. 3, 4, 5/6; 8 [Hallier 102. 116]; ebd. Syr. 3, 14, 2; 4; Tore von Tella = Viranshehir: Preußer Taf. 71). E. selbst litt durch neue Überschwemmungen iJ. 303 u. 413 (CSCO Syr. 3, 4, 4 u. 7; Hallier 93, 108). Die wirtschaftliche Bedeutung der Landschaft wird auch noch für diese Periode durch die jährliche September-Messe von Batnae bezeugt, das wie Carrhae zur Osrhoene gehörte (Amm. Marc. 14, 3, 3; Monneret, Fiera 77/88; zur Einwohnerzahl von Batnae Aether. peregr. 19, 1 [CSEL 39, 61]). Von den Perserkriegen der röm. Kaiser wurde E. oft berührt, so 359, 361 u. beim Rückzug Jovians 363 (Amm. Marc. 18, 7; 19, 3 u. 6. 21, 7 u. 13; F. Schachermeyr: PW 15, 1154; vgl. G. Hoffmann, Julian d. Abtr. [1880] 228; Haase 167). Nach dem Verlust von Nisibis in Mesopotamia im Frieden von 363 wurde E. zur wichtigen Grenzfestung, deren Garnisonskosten die Kurialen von E. stark belasteten; auch Batnae hatte eine Besatzung (Cod. Theodos. 12, 10, 103; Cod. Justin. 12, 58, 5; Aether. peregr. 19, 1). In armenischen Quellen heißt E. nun Hauptstadt von Asruk, d. h. (Römisch-)Assyrien (E. Honigmann, Ostgr. 39). Auch der Einfall der Hunnen 396 trifft E. (Josua 7, 9: CSCO Syr. 3, 1, 179; Acta s. Ephraim bei Bickell: ZDMG 27 [1873] 602/3; Duval 18, 406, 3).

c. Fünftes Jh. Im 5. Jh. kommt die Verwaltung der Stadt immer mehr in die Hände des Bischofs, der Straßen, Brücken, Wachttürme baut oder beim Kaiser Steuernachlaß zu erreichen sucht (Josua 30, 39: CSCO Syr. 3, 1, 196; Hallier 114, 118; Duval 18, 432). Analog handelt der Bischof von Birtha (CSCO Syr. 3, 1, 228). Doch stiftet auch noch ein Statthalter Alexandros iJ. 497 Thermen u. eine Stoa (Josua 20, 29: CSCO Syr. 3, 1, 189). Neben ihm, seinem Klerus

u. den theologischen ‚Schulen' vertreten die Kurialen u. die Handwerker die Stadt nach außen (vgl. u. 9 zu 445). Der Reichtum der Handwerker von E ergibt sich aus der Höhe ihrer Besteuerung (140 Goldpfund für 4 Jahre bis 497: Josua 22, 31: CSCO Syr. 3, 1, 190; Chronik 74: ebd. 3, 4; 8). Dem Aufstand des Leontios gegen Kaiser Zenon iJ. 484 konnte sich E. entziehen (Chronik 72: CSCO Syr. 3, 4, 8; Josua 9, 13: ebd. 3, 1, 182; Hallier 116f; Stein, Hist. 2, 28/31). Im J. 494/6 suchte die Beulenpest die Stadt heim u. löste eine Welle der Unruhe u. des Lebensgenusses aus (Josua 17/22, 26/30: CSCO Syr. 3, 1, 187/90). Wenig später verursachte eine Heuschreckenplage arge Hungersnot (ebd. 195/6. 201). E. war röm. Proviantlager für die Perserkriege mit großen Speichern (horrea: Joh. Malal. 467, 15 B.; vgl. Kirsten).

d. Sechstes Jh. Nach Verheerung der Umgebung durch die von ihm abhängigen Lachmiden von Hira u. Hatra unter Nahman belagerte der Perserkönig Kavad selbst iJ. 503 das notdürftig gegen jene befestigte E. vergeblich u. brandschatzte seine Dörfer (Josua 49/53, 59/62 [CSCO Syr. 3, 1, 204/9]; Chronik 80/1 [ebd. 3, 4, 8]; Hallier 120f; PW 5, 1535; Stein, Hist. 2, 92/101). Die dabei zerstörten beiden Aquädukte u. Thermen sowie der Statthalterpalast (praetorium) wurden iJ. 505 erneuert, ebenso die Befestigung von Batnae (Josua 69, 87: CSCO Syr. 3, 1, 226). Zu besserem Schutze erhielt E. nun eine gotische Besatzung (CSCO Syr. 3, 1, 229; F. C. Burkitt, Euphemia and the Goth [Lond. 1914]). Diese, dann seit 506 auch die röm. Feldarmee, wurden für E. zur Plage. Die Chronik des Josua Stylites (endend mit 506) schildert das Unglück dieser Zeit (Wright; neue lat. Übersetzung CSCO Syr. 3, 1, 174/233). Dazu kam 524/5 eine neue verheerende Überschwemmung des Stadtgeländes durch den Skirtos, nach der Justinian I einen Tunnel für einen Hochflutkanal östlich der Burg anlegen ließ (Procop. aed. 2, 7, 2/4; anecd. 18, 38; gemeint auch in CSCO Syr. 3, 14, 98 mit Zuschreibung an den Missionar Addai beim Chronisten von 1234). Im J. 544 wurde E. erneut durch die Perser unter Chosroes I heftig angegriffen (Stellen bei Duval 19, 24/31). Schon 540 hatte es sich wie Carrhae, Tella u. die neue Grenzfestung Dara loskaufen müssen (Procop. bell. Pers. 2, 12). Ausdrücklich als Religionskrieg aufgefaßt, ist diese Belagerung von Procop. bell. Pers. 2, 26/7 ausführlich geschildert, bereits bei Procop. bell Goth. 4, 14 mit anekdotischen Zügen bereichert, danach geradezu als Erweis göttlichen Schutzes der hartbedrängten Stadt dargestellt worden bei Euagrius h. e. 4, 27 (ausgeschrieben u. paraphrasiert bei E. v. Dobschütz 105/13. 68/72**; zu den wirklichen Vorgängen Stein, Hist. 2, 501 u. Kirsten). Als Folge dieser Bedrohung oder schon der Überschwemmung werden durch Justinian die Befestigungen von E. wie von Batnae u. wohl auch von Constantina (Viranshehir) erneuert (Procop. bell. Pers. 2, 27; aed. 2, 7, 2 u. 18). Die Mauern der Zitadelle dürften aus dieser Zeit im Unterbau erhalten sein (Leclercq 2098; Gabriel 280, 1; vgl. Viranshehir bei Preußer Taf. 71). Die Stadt erhielt nun den Namen Justinopolis (Joh. Malal. 419 B.; Euagr. h. e. 4, 8, verteidigt von E. Honigmann: EnzIsl 3, 1074). In diese Zeit gehört die Abfassung der sog. Edessen. Chronik (F. Haase: OChr 2, 7/8 [1918] 88/96; ders., KG 9). Auch die topographischen Angaben der späteren Chroniken gehen auf das 6. Jh. zurück (Kirsten). Ihnen ist auch die dichte Besiedlung der Osrhoene mit Dörfern zu entnehmen. Georgius Cyprius (891/907) zeigt den Aufstieg mehrerer von ihnen zu Poleis (im Vergleich zu Hierokles: E. Honigmann, Hier. Synekdemos [Brüssel 1939] 63). Die Urbanisierung hat dies Randgebiet des Römerreichs zuletzt erfaßt (E. Kirsten, Die griech. Polis [1956] 127/9). Im J. 577 drangen die Perser wieder in die Gegend von E. vor, doch wurde die Stadt durch den späteren Kaiser Maurikios gerettet (Joh. Ephes. 6, 17 m. Honigmann, Ostgr. 22. 24; CSCO 3, 14, 6 u. 165; P. Goubert, Byzance avant l'Islam 1 [Par. 1951] 74/8). Chosroes II fand als Vertriebener in E. Zuflucht (Duval 19, 36). Unter Phokas machte Narses, der Statthalter von Syrien, E. als starke Festung zu seinem Stützpunkt als Prätendent; er ließ den orthodoxen Bischof als unzuverlässig steinigen (Chron. Pasch. 699; CSCO 3, 14, 173).

e. Siebtes Jh. Unter Herakleios eroberten die Perser iJ. 609 die Stadt (Chron. Pasch. 699; Cedren. 1, 714 B.; CSCO 3, 14, 174; Duval 18, 223; Hallier 140; Brooks: ZDMG 53, [1899] 323; Hayes 284). Die Einwohner wurden nach Ost-Mesopotamien verpflanzt, wo sich ihre jakobitische Kirche erhielt

(Theophan. Contin. 432 B.; Barhebr. chron. 2, 125; Honigmann-Maricq aO. 124). Herakleios gewann zwar E. iJ. 628 wieder, doch 639 ergab sich die Stadt wie andere den Arabern, Batnae wurde von ihnen 643 erobert (CSCO Syr. 3, 2, 158; Zon. 3, 14, 7; Theophan. 517. 521 de Boor; Honigmann: EnzIsl. 3, 1076). Auch unter ihrer Herrschaft werden verheerende Überschwemmungen (668, 743), dazu Erdbeben (679, 718) bezeugt wie (679) für Batnae, das fortan Saruq genannt wurde (CSCO Syr. 3, 2, 156. 182; Mich. Syr. 2, 457; CSCO Syr. 3, 14, 8; Theophan. 351, 10; 404, 10; 412, 4 de Boor). Zur Stadtgeschichte in dieser Übergangszeit L. Bréhier, La civilisation byzantine 3 (Par. 1950) 125f.

f. Spätzeit. Einmal (737) kam es noch zur Erhebung eines christl. Prätendenten (Barhebr. chron. 119). Die Städte der Osrhoene behielten eine gewisse Selbstverwaltung, mußten sich nur an das Verbot neuer Kirchenbauten halten (Hayes 287). Doch ward E. zunehmend eine armen. Stadt, behauptete aber eine griechische, d. h. christliche (in Wahrheit aramäische) Vergangenheit (P. Peeters, Tréf. 24). Wohl iJ. 727 wurde die Säuleninschrift der Gattin Abgars VIII geändert (DACL 4, 2103 gegen Sachau, Inschr. 156). Arabisch war die offizielle Sprache geworden. Eine Eroberung durch Nikephoros Phokas (791) ist nicht nachweisbar (Honigmann: EnzIsl 3, 1076; ders., Ostgr. 96). Kaiser Johannes Tzimiskes schont 974 die Stadt (ebd. 97f). Im J. 1031 übergibt ein türkischer Statthalter des Emirs von Mayafariqin u. Diarbekir die Stadt den Byzantinern, die jedoch 1031 u. 1036 eine Plünderung durch den Emir dulden müssen (ebd. 134; F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden d. Oströnı. Reiches 2 [1925] 2f nr. 836. 840). Bereits seit 1065/6 müssen türkisch-seldschukische Angriffe abgewehrt werden. In ihnen wurde E. wieder zum halbselbständigen Staat in Anlehnung an Byzanz, aber umgeben von mohammedanischem Gebiet (J. Laurent: Byzant 1 [1924] 367/449). Die armenisch-christliche, ‚griechische' Bevölkerung bildete eine eigene Miliz, trat zu Volksversammlungen in den Kirchen zusammen u. wurde von einem Adelsrat von 12 Senatoren geleitet (Laurent 446/8). So hatte sich die spätantike Verfassung in E. bis zu den Kreuzzügen erhalten. Seit 1074 gehört E. zum Herrschaftsbereich des Armeniers Philaretos. Unter ihm steht der Armenier Toros, der 1094 die türkische Garnison aus der Zitadelle vertreibt, aber 1098 die Teilnehmer des 1. Kreuzzuges zu Hilfe rufen muß. Nach dessen Ermordung besteht 1098/1144 ein kleines Fürstentum der Kreuzfahrer, das auch Saruq u. jenseits des Euphrat Samosata umfaßte. Edessas Fall 1144 (kurze Wiedereroberung 1146) löst den 2. Kreuzzug aus, der aber nicht zur Wiedergewinnung der Stadt führt (Honigmann, Ostgr. 134; R. Grousset, Histoire des croisades [Par. 1934/5] 1, 54/68. 449/60; 2, 169/208; St. Runciman, Geschichte der Kreuzzüge 1 [1957] 71/5. 192/201). Seither bleibt E. eine mohammedanische Stadt, jedoch weiterhin mit einer jakobitischen Christengemeinde, aus der die Chronik v. 1234 hervorgeht, der sog. Anonymus Rahmani oder Baumstarki (Chronicon civile et ecclesiasticum [Ven. 1904]; A. Baumstark: OChr 1, 4 [1904] 164/83, bes. zu c. 43 = CSCO 3, 14, 141/3).

4. Heidn. Kulte in Osrhoene. Die heidnischen Kulte von E. sind durchweg nicht griech.-römisch, sondern gemäß der Geschichte der Stadt u. ihrer Fürsten syr.-arabischen oder iran.-parthischen Ursprungs. Aus dem Altertum nur durch theophore Personennamen kenntlich, sind sie wie die von Carrhae in Osrhoene nur durch syr.-christliche Erwähnungen überliefert (Sachau, Inschr. 146, 163; Duval 18, 227/33; Leclercq 2067/71).

a. Gottheit mit Fischen. Der Quellteich der Kallirhoe war ein heiliger Platz wohl eines Fischgottes oder der örtlichen Entsprechung zur Göttin von Hierapolis (zu deren hl. Fischen C. Clemen: Pisciculi Dölger [1939] 66/9; Peeters, Rech. 2, 23/31). Daher wird E. mit Hierapolis-Bambyke westlich des Euphrat vermengt (Strabo 16, 748). Heute gilt er als Abrahamsteich u. Stätte von Isaaks Opferung (PW 5, 1936). Allerdings ist der Kult eines Fischgottes Sid auch in Batnae unsicher, aber die Bedeutung des Wassers im fortlebenden lokalen heidnischen Kult der Ssabier erhalten (Monneret, Fiera 83/5).

b. Sonnengott. In der Mitte der Stadt oder Burg lag ein Altar, auf dem den Genien oder dem Baal u. Nebo geopfert wurde (Doctr. Addaei 18, 26, 34; Acta Sharbil bei Cureton 42). Außerhalb des Tores von Beth Schamasch lag das so benannte Haus des Sonnengottes (Chronik 58: CSCO 3, 4, 7; Hallier 114; Doctr. Addaei 24). Vielleicht identisch damit ist Bel-Zabul (Βιθελαχικλᾶ) bei Simeon Me-

taphr.: PG 116, 141 (Duval 18, 104); vgl. oben Bd. 1, 1080 (1). Nicht sicher auf E. bezüglich ist die Erwähnung des Sonnengottes, also des Schamasch, durch Julian (or. 4, 150c/d. 154a); hier wird seit langem Emesa statt E. gelesen (zustimmend H. Seyrig: Syria 27 [1950] 237, ablehnend Dussaud, Pénétr. 101, 142). Auch der iran. Sonnengott Mithras ist für E. nicht sicher bezeugt (F. Cumont: RevArch 3, 12 [1888] 95/8; ders., Textes et monum. 1, 230. 270).

c. Unbekannte Gottheiten. Vier heidnische Tempel ohne Inhaber-Erwähnung bestanden bis zur Zerstörung durch Bischof Rabbula (Hallier 108; Vita des R. bei Overbeck 1, 203). Dagegen soll der von Seleukos I bei der Stadtgründung errichtete Marmor-Tempel durch Anfügung einer Apsis an die Ostwand in eine Kirche umgewandelt worden sein u. zw. schon vom Missionar Addai (CSCO Syr. 3, 14, 97). Auch in dieser legendären, außerhalb der kirchenbaugeschichtlichen Überlieferung stehenden Notiz ist der Inhaber des Tempels nicht bezeichnet, doch an einen griechischen oder höchstens einen hellenisierten einheimischen Gott zu denken. Auf einen ähnlichen Bau, einen Peripteraltempel, sind dann die Darstellungen eines Prachttempels auf den Münzen von E. zu beziehen (Bilder bei Babelon, Mél. 2, Taf. 3 u. 7f; Cat. Gr. Coins Arabia Taf. 13, 7f). Dieser ist dann spätestens bei der Romanisierung der Stadt entstanden (zuerst auf den Münzen des Königs Waël 163/5). Die Münzen scheinen ein anikonisches Kultbild (Baetylus) im Tempel zu zeigen u. den Namen Elul (zugleich Monatsname) für den Tempelinhaber zu bieten (gleiches Münzbild in Carrhae: Cat. aO. Taf. 12, 4). Die Bedeutung des Adlers im Kult von E. ist ebenfalls unsicher (Doctr. Addaei 24; in einem Tempel auf Münzen von Rhesaenae Cat. aO. Taf. 18, 8/9; 17; in Hatra H. Lenzen: ArchAnz 1955, 344).

d. Baale. So bleiben als sicher nur die ausdrücklichen Erwähnungen der Verehrung von Azizos u. Monimos u. von Baal, ferner von Nebo, Tarata u. der Tochter der Ningal in der Doctrina Addaei p. 24. 34. 50 (4. Jh., ausgezogen bei Leclercq 2068) u. des Nebo, Bel ‚u. vieler anderer Götter' in der poetischen Homilie des Bischofs (seit 519) Jakob von Batnae-Saruq über den Fall der Götterbilder (BKV^2 6, 406/31, verbesserte Übersetzung bei Landersdorfer 10/17, berichtigt bei Vandenhoff 234/62). Die Bezeugung von Bel (Baal) u. Nebo, Tarata u. Bathnikhagh bei Moses v. Chorene 2, 27 bezieht sich ebenfalls auf E., nicht auf Armenien, u. entstammt der Doctrina Addaei (Vandenhoff 238). Nebo, der Mondgott, findet sich auch in Carrhae, Palmyra u. noch bei den Ssabiern, bei denselben auch Baal mit ihm verbunden wie schon in Jes. 46, 1, daher für E. beide auch bezeugt im Kommentar dazu von Theodor bar Koni (lib. schol.: CSCO Syr. 2, 65, 369). Aziz u. Monimos sind nicht speziell edessenische Dioskuren (R. Harris, Cults of the heavenly Twins [Cambr. 1906] 105ff). Wie in Palmyra sind sie Karawanengottheiten der Araber (mit Pferd bzw. Kamel), deren Namen nur äußerlich gräzisiert wurden (oben Bd. 1, 1071. 1096; R. Hanslik: VigChrist 8 [1954] 176/81; Dussaud, Pénétr. 101; Ch. Clermont: Recueil d'archéol. orientale 4 [1901] 165/7. 203/6). Auch Julian aO. kennt sie in Verbindung mit Baal u. nach Jamblich in der Gleichung mit Hermes, Ares (wozu Ares auf Münzen Cat. aO. Taf. 13, 10 mit A. B. Cook, Zeus [Cambr. 1925] 2, 428f). Trotz des Hinweises auf die Säulendarstellungen in Cat. aO. 13, 1; 16, 4 bei Cook 429 sind die beiden Säulen auf der Burg kaum als Abbilder dieser Himmelsgottheiten zu deuten (gegen R. Harris, Boanerges [Cambr. 1913] 250/5).

e. Atargatis-Tarata. Juno u. Ceres auf Münzen u. eine Venus bei Isaak Antiochen. sind wohl der Atargatis gleichzusetzen (Babelon, Mél. 2, 234/5; Cat. aO. Taf. 13, 11/2; Isaak ed. Bickell 1, 245; jedoch nicht speziell für E. gesichert wie die Gottheit auf dem Dach ebd. 2, 249, oben Bd. 3, 539. 542/3). Atargatis ist für E. als Tarata bezeugt erst in Doctr. Addaei 24 u. bei Bardesan. lib. leg. region.: Cureton, Spic. 31f = PSyr. 1, 2, 591. Derselbe Name erscheint bei Jakob v. Batnae für Carrhae. Gemeint ist sie auch als Gattin des Mondgottes, als Ningal; dann gehört zu ihr die Bathnikhagh des Moses v. Chorene 2, 27, d. h. die Tochter der Ningal (Vandenhoff 238). Auf den Münzen ist sie vielleicht als Tyche oder Athena dargestellt (Babelon 2, 266/86; vgl. nun die Athena in Hatra bei H. Lenzen: ArchAnz 1955, 345). In der letzten Zeit der Münzprägung von E. erscheint das Bild der Kybele (Babelon 2, 286/293/4) im selben Schema, mit einem Altar vor der Göttin, Auch das dürfte Atargatis, die Baalat von E. sein. Bei Eus. praep. ev. 6, 10, 44 (1, 342 Mras) ist sie unter Rhea gemeint, in deren Kult bis

zum Verbot durch Abgar VIII Entmannung üblich war (PSyr. 1, 2, 607 mit Ortiz 89); dieser Kultbrauch galt als aus Hierapolis eingeführt u. ist in der Tat ein Fremdkörper in dem stärker semitischen (palmyren.) System, in dem wie in Dura die Astralgottheiten mesopotamischen Ursprungs überwiegen. Hier lag dann auch der Ansatzpunkt für die astrologischen Elemente der Gnosis des Bardesanes (Schaeder 24). Dagegen wurde die Hymnenpoesie des Bardesanes nicht aus E., sondern aus Hierapolis hergeleitet (Mich. Syr. 2, 110).

f. Kulte in Batnae u. Carrhae. Der Hintergrund der Religion von E. wird erhellt durch den Vergleich mit den Kulten von Batnae u. Carrhae (Landersdorfer 27/42). Hauptgott von Carrhae ist in der Spätantike wie im 7./6. Jh. vC. der Mondgott Sin, in dessen Tempel die Ssabier bis zu seinem Brand 1035 den Kult ausübten (Chwolson 2, 397; Mondgott auf Münzen Cat. Gr. Coins Arabia Taf. 12, 8 neben Mondsymbol u. Dionysos ebd. 12, 6. 3ff). Neben ihm steht, wohl dem Hadad gleich, Belshamin, der Himmelsherr auch von Palmyra (Dussaud, Pénétr. 93/101). Er gilt in Nisibis noch als ‚Gott von Carrhae' bei Isaak Antioch. (1. Hom. auf Ben Hur ed. G. Bickell 1, 209). Wie dieser stammt auch der Gott von Namara aus dem arab.-syrischen Grenzgebiet (Vandenhoff 240f). Dagegen weist Tarata, die Dea Syria der Griechen u. Römer schlechthin (Atargatis), eher ins syr. Küstenland u. in die Bekaa, während Godlat des Jakob v. Batnae u. Isaak Antioch. unbekannt bleibt (Landersdorfer 38; Bickell 1, 113). Ein ‚Herr' u. Gott mit heiligen Hunden in Carrhae bleibt dunkel, scheint aber Parallelen in Hatra zu haben; von den dortigen Ausgrabungen sind weitere Aufschlüsse für die Religion des Landes zwischen Euphrat u. Tigris zu erwarten.

g. Spätes Heidentum. Ein gemeinsames Pantheon der Heiden der Osrhoene wird noch am Ende des 4. Jh. nC. bezeugt: Theodosius I erlaubt iJ. 382 sein Fortbestehen, doch ohne Kultausübung (Cod. Theod. 16, 10, 3). Sein Sitz war in der Provinzhauptstadt Edessa. Mission unter Heiden u. Juden muß noch Rabbula 412/36 treiben (PO 6 [1911] 673; Overbeck 1, 103). Noch um 450 wird Carrhae als heidnische Stadt (Ἑλλήνων πόλις) von Theodoret bezeichnet, als welche sie 386 auch die Pilgerin Aetheria (s. u. 7) kennengelernt hatte (Mansi 7, 224; Aether. peregr. 20, 8: totum gentes sunt, dazu u. 6d; ein Menschenopfer Julians in einem Orakelheiligtum von Carrhae behauptet Theodrt. 3, 26, 2f. Aus einer solchen Nachbarschaft erklärt sich dann auch der Rückfall ins Heidentum in E., als zwischen 496 u. 502 ‚Saturnalien' mit Tänzern u. hier bisher unbekannten griech. Komödien gefeiert wurden (Josua 18/22, 27/30: CSCO Syr. 3, 1, 187/90). Doch ist dabei keine Verbindung des übermütig-weltlichen Treibens mit alten Kulten erwähnt. Aber noch Kaiser Maurikios mußte Heiden in Carrhae verfolgen, u. auch der praefectus oder princeps der Stadt war Schein-Christ (CSCO 3, 14, 166/8). Schließlich erhielten sich Träger heidnischen Kults in dieser Gegend bis zur arab. Herrschaft u. weiter bis in die Neuzeit (Chwolson). Sie haben auch eine eigene Literatur entwickelt, die antikes Gut dem Islam nicht anders vermittelte als die Christen von E. Ihr angeblich vorchristlicher Prophet Babha ist jedoch vielleicht Mystifikation (A. Baumstark, Syr. Lit. 11) oder die Zitate aus ihm sind christlich interpoliert; Nicht zu entscheiden ist, ob auch die Epikureier oder αὐτοματῖται und die Manichäer in Carrhae etwas mit diesen Heiden zu tun hatten (Theophan. 426, 12f de Boor, wo sie Hellenen, d. h. Heiden heißen; Dionys Telm. ed. Chabot 68f).

5. Judentum in E. Das Judentum hat in E. früh eine große Bedeutung gehabt. Seine Verbreitung hierher war begünstigt durch die dynastischen Beziehungen zu den jüd. Proselyten auf dem Thron von Adiabene, der östlich an Mesopotamia u. das Tigristal angrenzenden Landschaft (Duval 18, 113/5). Ein Feldzug eines Königs Pakoros von E. (34/29) gegen Herodes von Judaea ist nur durch Verwechslung mit dem Pakoros von Jos. ant. 14, 13; bell. 1, 13 in die Chronik des PsDionys. Telm. gekommen (CSCO 3, 1, 42). Zu Juden der Exilzeit traten einwandernde Händler. So gehörte E. zur Μεσοποταμία Ἰουδαία von Act. 2, 9 (Harnack, Miss. 679; anders St. Weinstock: JRS 38 [1948] 43/6). Dieser Sachverhalt ist die Voraussetzung für die Entstehung der Abgar-Legende u. der Angaben bei Jos. ant. 19, 5. 15, 2, 2 (A. Baumstark: RQS 22 [1908] 20). Nach Eus. h. e. 1, 13, 11 steigt der Missionar von E. bei einem Juden Tobias ab; dasselbe berichtet die Doctrina Addaei 6, die aO. 19 eine Kolonie jüdischer Seidenhändler in E. kennt (Text

bei Brockelmann, Syr. Grammatik, Chrestomathie 415/9). Nach Julius Africanus wurde bis zu einem Brand unter Heliogabal das Zelt Jakobs in E. gezeigt, nach Aetheria zeigte man in Carrhae die Wohnungen Abrahams u. Labans (Hayes 16; Aether. peregr. 20, 5. 8. 11). Unsicher bleibt jedoch, ob arabische Legenden über Persönlichkeiten des AT in E. an dortige jüd. Überlieferungen anknüpfen (Leclercq 2081/2). Nicht erweisbar ist die Entstehung der Peschitta, der syr. Übersetzung des AT, in E. (gegen Leclercq 2085 u. Hayes 36 unter Anführung der syr. Zeugnisse, die sie in die Zeit Abgars IV oder Addais datieren wollen; Baumstark 18 schreibt sie Juden von Adiabene, Vööbus 46/9 solchen von Antiocheia zu). Jedenfalls war sie im 5. Jh. noch in E. in Benützung. – Mehrere Synagogen werden in E. erwähnt (Kirsten); eine Abfolge Synagoge-Tetrapylon am Eingang der Alten Kirche = der Moschee des Mohammed-ibn-Tahiri (vJ. 825) behauptet erst Barhebr. h. e. 1, 359, also für die Grosse Kirche Justinians, die dieser Moschee Khalil Errahman voraufging. Dagegen soll Rabbula 422 eine Synagoge in die Stephanskirche umgewandelt haben (u. 8). Noch im 7. Jh. gab es zahlreiche Juden, deren Schonung iJ. 628 Herakleios befahl (Agapios: POr 8, 3, 466). Die Bekehrung Abgars in Abwendung vom Tarata-Kult wird bei Bardesanes (oben 6) nach der Interpretation bei Haase 85 als Bekehrung zum Judentum, nicht zum Christentum vollzogen. In der Spätantike werden Angehörige der jüd. Gemeinde noch oft in E. erwähnt, zuletzt noch als Bundesgenossen der persischen Besatzung 629 gegen Herakleios' Bruder Theodericus (CSCO 3, 14, 184; vgl. auch den Julianroman: Haase 167). Das historische Problem ist, ob die jüd. Zuwanderer in der Handelsstadt (wie offenbar die Doctrina Addaei voraussetzt) oder die aramäische Grundlage der einheimischen Bevölkerung oder die arabische der Dynastie, wie es die Abgar-Legende darstellt, mit ihren Beziehungen zu den Proselytenfürsten von Adiabene die Voraussetzung für die Christianisierung schufen. Bedeutsam ist, daß der Kern der Abgar-Legende in vorchristliche jüdische Überlieferung zurückreicht u. sich mit dem genannten König Pakoros verbindet. Die christl. Apologie vom Ende des 2. Jh., die unter dem Namen des Melito v. Sardes geht, bezeugt nämlich, daß in E. zum Dank für die Errettung des Stadtfürsten Pakoros die Jüdin Kutbi verehrt werde (Cureton, Spic. 44/5). Auf diese Nachricht geht die kürzere bei Theodor bar Koni zurück, wonach ,Mesopotamien die Araberin Kutbi anbetete' (lib. schol.: CSCO Syr. 2, 66, 287; Vandenhoff 250). Wir erinnern uns, daß die Bewohner von E. Araber hießen, also gab es im arab. E. eine arab. Kutbi. Den Sinn dieses Namens (Schrift) hat Ch. Clermont-Ganneau: Recueil d'archéol. orient. 3 (1900) 216/23 erkannt (Zustimmung Leclercq 2069f): die jüd. Kutbi-Schrift am Tor ist die Anwendung des üblichen jüd. Tür-Zaubers (mezuzah) in Form eines Stücks Schriftrolle unter Verwendung von Dtn. 6, 4/9; 11, 13/21 als Phylakterion für die Stadt des Pakoros. Dieser Zauber wurde personifiziert; aus der jüd. Schrift wurde, in Analogie zur Παναγία τῆς Γραφῆς von Messina, eine Jüdin Kutbi u. diese als Retterin des Stadtherrschers Objekt kultischer Verehrung. Bei der Christianisierung der Stadt wurde dieser Torzauber zum Christus-Brief. So zeigt die zweitälteste Überlieferung im Bericht der Pilgerin Aetheria diesen Brief am Stadttor u. als Apotropaion verwendet (Aether. peregr. 19, 16f). Damals wurde der Text hier rezitiert, später aber hier in Abschrift angebracht (vgl. u. 10), auch zur Nachbildung am Stadttor in Philippi in Mazedonien. Dieselbe Sitte kennt noch vor Chr. der Aristeas-Brief (158 Wendland).

6. Christianisierung. a. Gründungsüberlieferungen. Die Anfänge des Christentums in E. sind von der Abgar-Legende (vgl. u. 10) verhüllt, die zuerst bei Eus. h. e. 1, 13 vorliegt u. wohl im 3. Jh. entstanden ist. Auch die Wirksamkeit des Apostels Thaddaios in E. gehört der Legende an (zuerst bei Eus. mart. Pal. 2, 1, 7; dann in Doctr. Addaei ausgestaltet; vgl. u. 10). Wahrscheinlich historisch ist dagegen die Mission eines Juden Addai (Harnack, Miss. 678/80. 689; Leclercq 2082; F. C. Burkitt: JThSt 25 [1924] 128/30 identifizierte diesen sogar mit Tatian). Die Analogie der Chronik v. Arbela im benachbarten *Mesopotamia hilft, den Glauben an diese Tradition u. an den Missionar Addai zu bestärken (Harnack aO. 683/9; Schiwietz 3, 1/18; dagegen Haase 84/8 u. J. Zeiller: Fliche-Martin 1, 286/7). Addai wirkte danach auch in der östlich angrenzenden Landschaft Adiabene u. zwar in ihren Bergdörfern. Addai gilt allgemein als Apostel von E., dann des ganzen Ostens (PO 4, 328; PSyr 5, 112; Synod.

or. 581). Sein Nachfolger Aggai starb nach der Doctr. Addaei den Märtyrertod (Phillips 46/7); der 3. u. 4. Vorsteher der Gemeinde, Hystaspes u. Aqai, werden bei Michael Syr. 1, 175. 184. 203 datiert durch Bekehrung u. Häresie des Gnostikers Bardesanes (Burkitt 1/24; Zweifel bei Schaeder 29). Danach wäre der Anfang der Mission, von Bardesanes zurückgerechnet, in den Anfang des 2. Jh. zu setzen, damit aber gerade unter die Herrschaft der armen. Dynastie (vgl. o. 2), die sich von der jüd. Proselytin Helena v. Adiabene ableitete. Da die Fürsten von Adiabene um 40 zum Christentum übertraten, behauptete Haase 86 nach J. Marquart, Osteuropäische u. ostasiat. Streifzüge (1903) 300 sogar Übertragung von deren Bekehrungsgeschichte auf den König von E. (wie später Helena in dessen Familiengeschichte aufgenommen wurde: Moses v. Chorene 2, 34). Auf jeden Fall kennt die älteste Überlieferung über das edessenische Christentum keine christl. Dynastie, wie auch die Geschichte der heidn. Dynastie samt den Münzzeichen keine Christianisierung um 200 bezeugt. Doch ist die Missionsgeschichte wohl glaubwürdig. Wie in der Legende (vgl. u. 10) ist ein judenchristlicher Einfluß denkbar. Nach Ortiz 84/6 ist aus der Aberkios-Inschrift (oben Bd. 1, 12/7) die Existenz von Christen zwischen Nisibis u. dem Euphrat, also im Gebiet der Osrhoene, zu folgern. Bardesanes wurde hier in seiner Heimatstadt E. (iJ. 179) bekehrt u. weiß von der Stellung der Leute von E. zu Ehebrecherinnen (Eus. praep ev. 6, 10, 22 [1, 339 Mras]; auf die christl. Gemeinde bezogen bei Haase 85). Im Osterterminstreit wurde 197 eine Synode der Gemeinden (παροικίαι) um E. hier abgehalten (Eus. h. e. 5, 23; die Angabe von 18 Suffraganen des Bischofs von E. bei Mansi 1, 727/8 ist freilich unglaubwürdig: Leclercq 2085; gemeint ist eine Christianisierung der Dörfer um E.). Vielleicht schuf für diese Gemeinde bereits um 160 Tatian sein Diatessaron (Baumstark 17/21). Jedenfalls wurde es hier im 4. Jh. noch benützt u. von Ephräm kommentiert (Eus. h. e. syr. ed. Wright 243; Doctr. Add. 34; Hayes 45/6. 59).

b. Palut u. die Häretiker. Ein neuer Einsatz wird bezeichnet durch Bischof Palut (192/209), da später die Häretiker die Orthodoxen als Palutianer bezeichneten (Ephräm bei Wright: Catal. Syr. Mss. Brit. Mus. 1, 600; Burkitt 17; Leclercq 2087_1). In den Acta Barsamyae gilt Palut als 1. Bischof überhaupt (Cureton, Doc. 71; Leclercq 2083). Er ist in Antiocheia geweiht; so wird in der Überlieferung ein wohl zutreffendes Abhängigkeitsverhältnis betont, das dann tendenziös weiter zu dem gegenüber Rom ausgestaltet wurde. Die Einführung des Bischofsamtes u. damit der Anschluß an die Großkirche um 190 wird somit nahegelegt. Eine besondere Frage ist die Bekehrung des Königtums von E., die damit unter Abgar VIII (in der Legende unter Abgar IV) fiele (oben Bd. 2, 1142). Sie wird bestritten von H. Gompertz: ArchEpMittÖst 19 (1894) 154/7; Haase 86/7 u. Ortiz 88/90, da Eus. h. e. 1, 13 König Abgars Bekehrung nicht erwähnt. Doch setzt er diese wohl als selbstverständlich voraus, da Eus. die Abgar-Legende anerkennt. Unsicheres Zeugnis bleibt Bardesanes (lib. leg. reg.: PSyr. 1, 2, 607), auch das königliche Verbot des heidn. Tarata-Kultes nach Eus. praep. ev. 6, 10, 44: 1, 342 Mras (Zweifel bei Haase 84/6 mit Deutung des Königs als jüd. Proselyten, vgl. o. 5). Die Bezeichnung des Königs als ἱερὸς ἀνήρ durch Julius Africanus geht auf die Bekehrung des Königs (Ortiz 88). Doch ist die Rolle dieses christl. Chronographen, der Abgar VIII iJ. 195 besuchte, zT. ebenso überschätzt worden wie die des dem König nahestehenden Bardesanes (Harnack, Miss. 555; das Africanus-Zeugnis bei Schaeder 30 Anm.: dazu J. R. Vieillefond, Fragments des Cestes d'Afric. [Par. 1932] 49; Quasten, Patrol. 2, 138/9). Eine Einwirkung des röm. Papstes Eleutherius war bei Abgars Besuch in Rom möglich (Lib. pont. 1, 17 M. = 1, 136 D. nach A. v. Harnack: SbB 1904, 909/16; oben 2d). Sie wird wohl auch durch das Synodalschreiben an Papst Victor (Eus. h. e. 5, 23, 4) vorausgesetzt. Wie in Adiabene das Judentum, dann das Christentum, wurde auch hier in E. das Christentum mit der Bekehrung des Königshauses Staatsreligion. Wie in Adiabene nach dem Zeugnis der Chronik v. Arbela, so tritt auch im Bereich von E. die Mission auf dem Lande, in den χῶραι, hervor, sie bleibt also nicht, wie zumeist im Römerreich weiter westlich, auf die Poleis beschränkt (vgl. o. Bd. 2, 1110f). Andererseits hat sie gerade die Nachbarstadt Carrhae kaum erfaßt, wurde aber auch in E. durch die Abschaffung des Königtums erschwert. Die Exkommunizierung des *Bardesanes durch Bischof Aqai fällt noch in dessen letzte Jahre u. beweist die Macht der Orthodoxie. Doch

hat es auch weiterhin stets Häretiker in E. gegeben. Die Anhänger des Bardesanes werden den Valentinianern gleichgesetzt (Julian. ep. 115 Bid.; Eus. h. e. 4, 30, 3, wozu Zwaan 291; zur Bedeutung der Gnosis für E.: W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im altesten Christentum [1934] 33/8. 162/7; W. H. C. Frend: Eccles. History 5 [1954] 35). Daneben gab es Audianer, deren Gründer Audaios (Uda) sich angeblich erfolglos um die Bischofswürde von E. bewarb (CSCO Arab. 3, 5, 289; Baumstark 15f; Haase 339). Aus den Erfahrungen von E. hatte Bardesanes als Kennzeichen der Christen die gemeinsame Benennung als Christen, die Versammlung am Sonntag u. das Fasten an den geheiligten Tagen betrachtet (PSyr. 1, 2, 607; dazu Schaeder 72). Auch eine Versammlungsstätte der Gemeinde war schon allgemein bekannt, als sie bei der Überschwemmung von 201 zerstört wurde (vgl. o. 2e).

c. Thomas-Kult. Als neues Bindeglied kam um 230 die Verehrung der Reliquien des hl. Thomas hinzu, die aus Indien zurückgeführt wurden (Acta Thom. 159f Bonnet). Die Historizität dieser Translatio verficht Monneret (Fiera 90/7) im Zusammenhang mit dem Indien-Handel von Batnae. Diese Stadt erlag als Besitzer der Reliquien (mercator attulit) jedoch dem mächtigeren E. (Ephraem. carmina Nisiben. 42 [163/5 bzw. 79/81 Bickell]; BKV² 37, 295/97; Monneret 98f). Allerdings kann dabei nicht König Manu IX mitgewirkt haben (vgl. o. 2f). Auch hier war Bardesanes u. sein Kreis nicht ohne Einfluß; denn Bardesanes selbst schrieb über Indien aus guter, von Kaufleuten vermittelter Kenntnis, u. die Thomas-Akten sind vom gnostischen Manichäismus bestimmt wie die Lehre des Bardesanes selbst (Schaeder 31f; vgl. o. 1).

d. Verfolgung. Im 3. Jh. verlief die Entwicklung des Christentums in E. stetig. Doch blieb die Gemeinde von Verfolgungen nicht verschont. Märtyrer der Verfolgung unter Kaiser Decius wurde Scharbel, einst heidnischer Oberpriester, den der Bischof Barsamya bekehrt hatte (Acta zuerst bei Cureton, Doc. 41/72 mit Datierung in Trajans 15. Jahr, doch zugleich richtiger unter Papst Fabianus 236/50; Leclercq 2087f; Hayes 116/7). Unter Diokletian fällt das Martyrium von Guria u. Schamuna (Sim. Metaphr.: PG 116, 128/62; Cureton, Doc. 96. 113. 345; PO 16 [1922] 35/7; ASS Nov. Propyl. 225; BHG² 102; E. Rahmani, Acta s. confessorum [Rom 1890]; Hayes 117f). Aus dem Dorf Telzeha im Stadtgebiet von E. kommt der Märtyrer Habib angeblich noch unter Kaiser Licinius (308/9). Seine Acta (zuerst bei Cureton, Doc. 73/96) hält O. v. Gebhardt, Akten der edessen. Bekenner (1911) XLIVf für etwas zuverlässiger als die anderen. (Zweifel am Datum bei Honigmann, Patr. Stud. 10). Allen drei Martyrern gilt eine Homilie Ephräms wie die Erwähnung in seinen Carm. Nisibena (33). Ihnen galt auch der Martyrions-Bau von 345 (Josua 51/3, 60/2 [CSCO Syr. 3, 1, 212/4]; vgl. u. 8 c). Nur sie fanden weiterhin Verehrung in E. (Burkitt 11/6). Unter Konstantin war E. sicher am einheitlichsten christlich von allen Städten des Römerreichs. So ist es selbstverständlich auf dem Konzil v. Nikaia 325 vertreten (H. Gelzer, Patrum Nicaenor. nomina [1898] 20. 64. 85. 103; CSCO Syr. 3, 4, 117; Hallier 94; Hayes 120). Aus Osrhoene kamen hinzu die Bischöfe von Rhesaenae u. Birtha. Mit Bischof Qona († 313) beginnt auch die gesicherte Bischofsliste der ‚Chronik v. E.'. Im Gegensatz zu E. bleibt in der Osrhoene Carrhae weiter heidnisch (Theodrt. h. e. 3, 26, 1; 4, 18, 14; 5, 4, 6). Dagegen rühmt Theodoret hist. rel. 8, 2 (PG 82, 1367) E. als sehr große u. volkreiche Stadt, die durch ihre christl. Frömmigkeit sich besonders auszeichnete (in der Geschichte des Aphraates, der kurze Zeit im Raum vor der Stadt wohnte).

7. Geschichte der Kirche von E. im 4./7. Jh. a. Julian u. Ephräm. Die Kirchengeschichte dieser Epoche ist durch die Benützung des Bischofsarchivs bei Josua, in der ‚Chronik' u. im Liber calipharum gut bekannt (CSCO Syr. 3, 1; 3, 4; 3, 4; J. P. N. Land, Anecdota Syriaca 1 [Leiden 1862] 2/22; Hallier 49). Das Martyrium des Paphlagoniers Gemellos in E. unter Julian ist unhistorisch, dagegen ein Märtyrer im Dorf Charmus bezeugt (CSCO Syr. 3, 14, 142; Menolog. Basil. 21). Ein Märtyrer von Carrhae Elpidius (Helpidius) ist nur bei Aether. peregr. 20, 5 erwähnt (B. de Gaiffier: AnalBoll 74 [1956] 26; 75 [1957] 277); er könnte zu der Gruppe von Märtyrern unter Julian gehören, bei denen ebenfalls ein Elpidius, doch ohne Ortsangabe, genannt wird (ASS Nov. Propyl. 226/8; 3, 321). Julian hat angeblich E. als christl. Stadt im Gegensatz zu Carrhae gemieden (gegen Zosim. 3, 12; Theodrt. h. e. 3, 26, 1; Sozom. h. e. 6, 1; Duval 18, 396). Ihr Kirchengut wurde jedoch

von ihm beschlagnahmt (Julian ep. 115 Bid.; vgl. J. Bidez, La vie de l'emper. Julien [Par. 1930] 296). Von einer Strafaktion wegen der Ablehnung heidnischer Opfer weiß dabei der syr. Julian-Roman, von einem Menschenopfer Julians in Carrhae aber Theodoret (Duval 18, 397f; Haase 167; Theodrt. 3, 262f; o. 4g). Unter Constantius II war Barses wegen seiner Neigung zum Arianismus als Bischof nach E. versetzt worden (Theodrt. h. e. 4, 16, 1; Sozom. h. e. 6, 34; Ephraem. carm. Nisiben. 25/30 [BKV² 37, 283/8]; Hallier 98/101). Er unterlag jedoch dann der Radikalisierung; trotz Ephräms Warnungen wurde der Arianismus iJ. 373 in E. durch Kaiser Valens' Syrienzug siegreich u. erst 378 wieder beseitigt (Theodrt. h. e. 4, 17/8; Leclercq 2090; Duval 18, 402/3; Hallier 100; CSCO Syr. 3, 4, 5/6; 3, 4, 133). Diese Arianer-Episode ist dem Wiedererstarken der Häretiker günstig (Messalianer in E.: Theodrt. h. e. 4, 11, 5). Die Bischöfe von Batnae u. Carrhae wurden damals verfolgt u. gelten daher dann für Aetheria wie ihr Gastgeber in E., wohl Eulogius, als confessores (peregr. 19, 5; Schiwietz 3, 42/4; zu Eul. Theodrt. h. e. 4, 18, 14; 5, 4, 5). Auf der Synode von Antiochia vJ. 379 u. auf dem Konzil v. Kpel vJ. 381 ist E. ebenso vertreten wie sein Suffragan-Bistum Batnae (Mansi 3, 579; Fr. Schultheiß: AbhGött 10 [1908] 113). Der Bischof v. Batnae steht in Briefwechsel mit Basileios v. Caesarea (ep. 133 [PG 32, 568]; Schiwietz 3, 43). Dasselbe wurde von Bischof Ephräm v. E. (361/73) angenommen (Hayes 128; Schaeder 25/6; bezweifelt bei Duval 18, 411). Dank der Existenz des Briefwechsels Jesu mit Abgar (angeblich Abgar IV) war E. damals schon ein bekanntes Wallfahrtsziel u. durch ihn u. dann durch seinen Markt am Thomas-Fest weithin berühmt (Aether. 17, 1; Gregor. Turon. glor. martyr. 1, 32 [MG SS Mer. 1, 507/8]). Die span. Pilgerin Aetheria hat eine ausführliche Schilderung ihres Besuches in E. (wohl 386) gegeben (zum Datum B. Kötting, Peregrinatio religiosa [1950] 354; H. Pétré, Éthérie, Journal de voyage = Sources chrét. 21 [1948] 14/6, 52/4; der Ansatz ins 6. Jh. durch K. Meister: RhMus 64 [1909] 337/92 wird zu unrecht wiederaufgenommen von Monneret, Fiera 90 m. Lit.). Die Bischofsliste dieser Zeit bei Duval 18, 395; dazu Honigmann, Patr. Stud. 50. Die Biographie u. das Testament *Ephräms geben Einblick in die Tätigkeit von Sekten in E. (Duval 18, 409/12; ders.: Journ. Asiat. 9, 18 [1901] 243/83; vgl. u. 9). Genannt werden Gnostiker der Bardesanes-Schule, Markioniten, Arianer u. Manichäer.

b. Rabbula u. die Schule von E. Nach der Preisgabe von Nisibis an die Perser im Frieden vJ. 363 begründeten Flüchtlinge von dort in E. die theologische ‚Schule der Perser' (Hayes; Leclercq 2090/6). Aus ihr stammen als älteste syrische Manuskripte ein Codex im Brit. Mus. (add. 12150) vJ. 411 u. einer in Petersburg vJ. 462. Eine Anknüpfung an jüdischen Brauch theologischer Schulen in E. ist denkbar (Nelz 100; Hayes 39 wegen PO 4, 382, wo die Schule schon als Gründung Addais erscheint; vgl. ASS Jan. 1, 1023; auch Bardesanes war schon als Lehrer an ihr gedacht; vgl. u. 9). Aber die Ankunft der Christen aus dem persisch gewordenen Nisibis bedeutet jedenfalls einen Einschnitt (Nelz 70/9; Hayes 124/43). Erst damals findet das syr. Christentum von E. Anschluß an die geistigen Bewegungen des griechischen Kleinasiens in einem christlichen Hellenismus, der sogleich durch Übersetzungen ins Syrische weiterwirkt (vgl. u. 9. A. Baumstark: RQS 22 [1908] 17/35; Peeters, Tréf. 64/5). Die bedeutendste Persönlichkeit der Theologie von E. ist Rabbula (Bischof 412/36; P. Peeters, Rech. 1, 139/70). Er tauft Tausende von Juden, zerstört die Kapellen der Bardesaniten u. Arianer in E. (Overbeck 103; Bedjan 4, 432). Die vorher durch den Ariannersieg gestärkten Sekten der Audianer (oben Bd. 1, 910/5), Borborianer (oben Bd. 2, 510/3) u. Sadduzäer werden von ihm vernichtet; im Bunde mit Kyrillos v. Alexandreia bekämpft er energisch den Nestorianismus durch Sendschreiben u. Abhaltung einer Synode (Hayes 172/9; Vööbus 61/9; vgl. o. Bd. 3, 510). Seine Neuübersetzung des NT aus dem Urtext ins Syrische dagegen blieb ohne Wirkung. Ein Einschreiten gegen das Diatessaron ist indes nicht erweisbar; dieses war bereits durch eine altsyrische Übersetzung der Einzelevangelien, daher ‚Evangelium der Getrennten' genannt, überholt (Vööbus 69/71). Als Autor der ‚Peschitta' genannten Übersetzung ist Rabbula vollends nicht zu erweisen. Gegen Rabbula wandte sich die ‚Schule von E.' dem Nestorianismus zu u. setzte die Wahl ihres Angehörigen Ibas (436/57) zum Bischof durch. Trotz Fürsprache seines Klerus u. Rechtfertigung in Berytos wurde dieser von der sog. Räuber-Synode

von Ephesos 449 verdammt, doch 451 wieder eingesetzt (Flemming 13/69; Honigmann, Patr. Stud. 183/4; zur Geschichte des Ibas: Hayes 191/202; A. d'Alès: RechScRel 22 [1932] 5/25). Einige seiner Schüler mußten bereits 449 u. 457 über die Reichsgrenze nach Osten (,nach Persien') gehen (Hayes 207/8. 249/52). Als Sitz dieser Dyophysiten entwickelte sich seit jener Zeit unter dem dortigen Metropoliten Barsauma die ,Schule v. Nisibis' unter Narses, die also die Frucht der in E. erfolgten Auseinandersetzung zwischen ,Persern' von ,Mesopotamia' u. christlichem Hellenismus wieder nach der alten Heimat trug (Hayes 209/15; ausdrücklich als Gründung von Filialen der ,Schule v. E.' bezeugt in der Chronik v. Arbela 18 Sachau: A. 18). Von Nisibis aus wurde dann die Kirche der pers. Hauptstadt Unter-Mesopotamiens, Seleukeia (Beth Ardaschir), gewonnen. Nach mehrfachem Schwanken der Bischöfe wurde die ,Schule von E.' offenbar als Fremdkörper geschlossen: iJ. 488/9 mußten auf Befehl des Kaisers Zenon alle ,Perser' u. ihre nestorianischen Anhänger E. verlassen (CSCO Syr. 3, 4, 8; Simeon v. Beth Arsham bei Assemani 1, 351; PO 9, 588). Das Bethaus der Schule in E. wurde zerstört. Die Reichsgrenze der Osrhoene nach Osten wurde so zur Glaubensgrenze (Hayes 209/14).

c. Monophysitismus in E. Seit 457 wurde E. das Zentrum des Monophysitismus nach dem Brief bei P. Martin: ZDMG 30 (1876) 224 (wozu P. Peeters: AnalBoll 66 [1948] 157/60; Honigmann, Evêqu. 49. 52). Zur monophysitischen Schule gehörte auch Jakob v. Batnae (Saruq): CSCO Syr. 2, 45 (vgl. u. 9). Kaiserliche Verfolgung richtet sich iJ. 519 auch in E. gegen die Monophysiten (CSCO Syr. 3, 4, 9; 2, 45, 241/6; Honigmann, Evêqu. 49; Hallier 76/8. 126/8). Bischof Paulos blieb wie seine Suffragane in Carrhae, Hemerion u. Kirkesion dem monophysitischen Patriarchen Severus v. Antiocheia treu u. wurde 519 erstmalig, 522/5 erneut verbannt, bis er widerrief (Hayes 272/4; Honigmann aO. 49/50). Sein Gegner Asklepios mußte aber nach der Überschwemmungskatastrophe vJ. 524 als deren angeblicher Anlaß der Volkswut weichen. Danach wurde der Monophysitismus ins Gebirge zurückgedrängt (vgl. die Schicksale des Suffraganbischofs Johannes v. Tella: PO 19, 153. 236; Honigmann aO. 51). Dann wird seit 541 von E. aus, aber nicht mit Sitz in der Stadt, Jakob Barade (Burd'ana) zum Begründer der syrischen monophysitischen Jakobitenkirche mit Autorität bis zum westlichen Kleinasien hin (Joh. Ephes.: PO 19, 154/9. 228/73). Doch behält die Orthodoxie die Bischofs- bzw. Metropolitenwürde. Amazonios erneuert damals die Kathedrale (vgl. u. 8). Als Erzbischofssitz erscheint E. auf dem Konzil vJ. 553 (Mansi 9. 177. 194. 394). Kaiser Maurikios verfolgte die Monophysiten in E. u. schloß das Kloster ,der Orientalen', von denen 400 umgebracht wurden (CSCO Syr. 3, 4, 9; 3, 14, 171; G. Garitte: CSCO Subs. 4, 225; Mich. Syr. 2, 372; 4, 386; Honigmann, Patr. Stud. 222). In Carrhae, das im 4. Jh. gerade nur eine Kirche über dem Abrahams-Haus gehabt hatte, mußte noch damals der Bischof Heiden verfolgen, darunter den vornehmsten Mann der Stadt, Akindynos (CSCO Syr. 3, 14, 168). Die persische Eroberung setzte iJ. 609 zunächst einen nestorianischen an die Stelle des jakobitischen Bischofs, dann aber wieder einen Monophysiten ein (Barhebr. chron. 1, 266; Duval 18, 238/9; 19, 44/6; Hallier 142; Hayes 277). Der monophysitische Bischof Paulos (602/19) hat damals als Verbannter in Cypern durch Übersetzung u. a. der Antiphona des Severus die Grundlage des syr. Gebetbuches Oktoechos geschaffen (Baumstark 190). Auch unter arabischer Herrschaft seit 639 blieb E. eine christliche Stadt, vorwiegend mit Jakobiten. Doch hatte es in der Organisation der jakobitischen Kirche kein großes Ansehen mehr; Synoden der Jakobiten fanden 755 in Rhesaenae, 769 in Batnae statt. Die Besuche der jakobitischen Patriarchen in E. wie in Carrhae, Kallinikos oder gar Antiocheia hatten nur formelle Bedeutung (gegen Mich. Syr. 4, 556 Honigmann, Couvent 52). In der Osrhoene sind jakobitische Bischöfe nachweisbar zwischen 793 u. 1199 in E., in Carrhae, Rhesaenae, Kallinikos, Chaboras, Batnae, Tella, später in Sebaberak (Honigmann aO. 122/3. 119. 126. 129. 143. 107/8 m. Karte 3). Kalif Muawija erneuerte die 678 von einem Erdbeben zT. zerstörte ,Alte Kirche'. Mönchsverfolgung um 750 (CSCO 3, 2, 196 = Chabot 49f). Unter Harun-al-Raschid wurden die Christen von E. erfolglos des Hochverrates bezichtigt; iJ. 812 mußten sie sich von Plünderung loskaufen (Duval 19, 74/90). Noch Ibn-Hawkal schätzt iJ. 978 die Zahl der Kapellen u. Klöster in u. um E. auf 300 (Bibl. Geogr. Arab. 2, 154; Duval 18, 104, 2; E. Honigmann: EnzIsl 3, 1077). Die christl.

Gemeinde war unter der Araberherrschaft in zahlreiche Konfessionen zersplittert (E. v. Dobschütz: ZwTh. 41 [1898] 364/92. 456/9).

8. Kirchen- u. Grabbauten. a. Kirchenbau-Nachrichten. Eine christl. Kirche, die älteste nach der des Bischofs Isaak in Arbela (Chronik v. Arb. 3 aE.), ist in E. bereits für 201 bezeugt, wohl vom Typus der Hauskirche wie in *Dura (Chronik 1: CSCO Syr. 3, 4, 3 m. Hallier 84/8; gleichzeitige literar. Parallelen bei Harnack, Miss. 613f). Nach ihrer Zerstörung bei der großen Überschwemmung 201 u. erneut bei der von 303 (wie zu ergänzen ist) wurde ein Neubau von 313 (vielleicht an derselben Stelle, innerhalb der Stadtmauern) iJ. 323/4 vollendet, schon 327/8 erweitert, iJ. 369 durch ein großes Baptisterium ergänzt (Chronik 14. 16. 29 [CSCO Syr. 3, 4, 5]). Das Aussehen dieser Bauten ist nicht bekannt; einen Rund- oder Oktogonbau für das Baptisterium vermutet O. Wulff, Kunst 1, 251. Im J. 373/8 gehörte dieser Gotteshaus-Komplex den Arianern. Schon damals wird der Apostel Thomas als Inhaber der Kirche genannt (Socr. h. e. 4, 18; Sozom. h. e. 6, 18; von Schiwietz 3, 40 nicht entkräftet). Aber erst für 394 wird die Translatio des Sarkophages dieses Heiligen in die damalige ,Große Kirche' von der Chronik bezeugt (38 [CSCO Syr. 3, 4, 6]). Daneben werden seit 379 weitere Kirchen erwähnt (Chron. 34. 48. 51). Ein gesondertes Martyrion für Thomas hat es unter ihnen jedoch nicht gegeben (Ch. Clermont-Ganneau: Recueil d'archéol. orient. 6 [1905] 132; P. Peeters: AnalBoll 58 [1940] 110/4; irrig Schiwietz 3, 40/3). Daß die Hauptkirche durch die Umwandlung des Marmortempels des Seleukos I, also des Haupttempels der Stadt (vgl. o. 4c), mit Anbau eines Sanctuariums im Osten entstanden sei, behauptet erst der Chronist von 1234 (CSCO Syr. 3, 14, 97, sog. Anonymus Baumstarki; Inhaltsangabe bei A. Baumstark: OChr 1, 4 [1904] 164/83). Diese Stelle ist aber völlig getrennt von dessen Liste der Kirchenbauten (CSCO Syr. 3, 14, 141/3) u. steht inhaltlich im Zusammenhang mit der Abgar-Legende, der Datierung des Justinian-Kanals (vgl. o. 3d) u. der Verherrlichung des Gründers Seleukos (CSCO 3, 14, 83f). Danach ist die Angabe historisch wertlos (Kirsten gegen Monneret, Chiese 62). Dagegen geht die erwähnte Liste des Chronisten mit der Edessen. Chronik, sie bereichernd, zusammen u. nennt ihrerseits die 1. Kirche, bereits seit ihren Anfängen, ,Thomas-Kirche' (mit Lokalisierung entsprechend den Angaben für 201). So ist für 394 nur ein Neubau der alten Hauptkirche, der Thomas-Kirche, anzunehmen. Genau das bezeugt der Bericht der Pilgerin Aetheria, für deren Reise aus Spanien nach Jerusalem auch aus anderen Gründen dieselben Jahre wahrscheinlich gemacht wurden (19, 2; vgl. o. 7a). Allerdings bleibt die Bezeichnung des 1. Baus als ,Tempel u. christl. Kirche' in der Chronik (1) merkwürdig (Zwaan 298/9, der eine vorangehende Diskussion über ihre gefährdete Lage aus den edessen. Oden Salomons 4, 1/3 erschließen will). Doch dürften gerade diese Worte (mit der richtigeren Übersetzung als ,Haus' statt ,Tempel') die Basis für jene sekundäre Überlieferung vom Seleukos-Tempel gebildet haben (Kirsten). Die zweitälteste Kirche, die der zwölf Apostel u. die nahezu gleichzeitige Sergios- u. Täufer-Kirche kennen Josua 33, 43; 22, 31; 20, 29 (CSCO Syr. 3, 1, 198; 190; 189; 3, 14, 142); erst bei dem nächsten Umbau, bei der Umwandlung der Synagoge in die Stephanskirche durch Rabbula 411, treffen die Chroniken von 540 u. 1234 wieder zusammen (CSCO Syr. 3, 4, 7; 3, 14, 142). Dieser Bau erfolgte auf Befehl des Kaisers (Hallier 106f). Ein Presbyterium entstand bald nach 448 (CSCO Syr. 3, 4, 7, 64). So wird die kirchliche Topographie von E. im 4. Jh. klar überliefert (Zusammenfassung ohne Einzelnachweise bei A. Baumstark: OChr 1, 4 [1904] 182/3; Haase 90/3; Nachweise bei Kirsten). Aetheria zeigt auch die Art der Fremdenführung ad loca grata ad videndum Christianis (19, 5). Eine Marienkirche wurde erst nach 504 begonnen (nicht früher: Hallier 117 m. Kirsten). Die Sitte festlicher Beleuchtung der Kirchen wie in Jerusalem u. Ravenna ergibt sich aus der Angabe, daß bis 504 die röm. Verwaltung jährlich 6800 Kestoi Öl zur Beleuchtung von Kirchen u. Klöstern in E. zur Verfügung stellte (Josua 69, 87 [CSCO Syr. 3, 1, 227]).

b. Große oder Sophien-Kirche in der Sugitha. Bischof Amazonios baut eine neue ,Große Kirche' u. Justinian errichtet ,die' bei der 4. Überschwemmung zerstörte Kirche neu (Barhebr. chron. 1, 220; Procop. aed. 2, 7). Offenbar sind diese zwei Kirchen identisch u. auch gleich demjenigen Neubau des Amazonios, dem als ,Großer' oder ,Sophien-Kirche' eine Sugitha (syr. Hymnos) gilt (Text zuletzt bei A. Dupont-Sommer: Cahiers archéol. 2

[1947] 29/39; Kommentar von A. Grabar ebd. 41/67; letzte dt. Übers. von A. M. Schneider: OChr. 4, 35 [1938] 161/7). Freilich wird zwar Amazonios als Vollender der Großen Kirche auch bei Michael Syr. 2, 246 Chabot bezeugt, aber eine Sophienkirche u. die Große Kirche schon dem Bischof Aithallaha († 346) zugeschrieben (CSCO Syr. 3, 14, 143, wogegen Monneret, Chiese 90, 3). Die alte ‚Große Kirche' von 313 erhält hier sicher zu unrecht den erst der justinianischen Theologie entstammenden Titel der H. Sophia; immerhin spricht diese Vermengung dafür, daß die Sophienkirche als Bischofskirche an die Stelle der Thomaskirche trat (womit endgültig ein Besuch dieses Baus des 6. Jh. als einer Thomaskirche durch Aetheria ausgeschlossen wird); daher wird sogleich eine neue Thomas-Kirche (vorher Kreuzeskirche) u. die erwähnte Marienkirche zugefügt (ebd. 143). Einzig von der Sophien-Kathedrale erfahren wir aus der Sugitha, daß sie die Gestalt einer zentralen Kuppelkirche hatte, deren fensterlose Kuppel in massivem Steinbau auf den umgebenden Mauern (nicht auf Säulen) über den Bogen der vier Umgangs-Schiffe ruhte (nur auf einer Seite, wohl im Osten, befand sich ein apsidaler Chorabschluß). Zwickelbögen waren nach Grabars Deutung (gegen Schneider) eingefügt u. diese Trompen reichten wohl bis zum Boden hinab. Diese neue Beschreibung stellt sich also neben die der Sergios-Kirche von Gaza bei Chorikios (laud. Marc. 1, 38). Von nachweisbaren Bauten bietet E. (im Gegensatz auch zu den tragenden Säulen in Gaza) allein die Analogie zur wenig jüngeren Clemens-Kirche von Ankara (G. de Jerphanion: MélUnivBeyr 13 [1928] 120/43). Dieser Bautypus wirkt von hier auf Armenien weiter (aufgrund der Beziehungen E.s dorthin) u. ist in mittelbyzantinischer Zeit auch in Griechenland verbreitet (Grabar aO. 51). Die Aufstellung des Ambon unter der Kuppel, umgeben von 11 Säulen, hat in Syrien Parallelen (Grabar aO. 63, ders., Martyrium 1 [Par. 1946] 281). Weiße Marmorplatten bedeckten die Wände, Mosaiken die Innenseite der Kuppel (so auch CSCO Syr. 3, 14, 143); erstere werden von der Sugitha mit dem Glanz des in dieser Kirche seit 544 aufbewahrten Mandylion (vgl. u. 10) verglichen; letztere (Sterne auf Goldgrund, also ohne Kreuz als Mittelsymbol u. ohne figürlich geschmückten unteren Rand) mit dem Leuchten des Himmels. Daher galt die Kirche noch unter arabischer Herrschaft fast als Weltwunder (Duval 18, 101/2; Grabar: Cahiers archéol. 2 [1947] 41_1; A. Vasiliev: Byzantion 16 [1942/3] 180). Über die Baubeschreibung hinaus ist die Sugitha wichtig für die Theologie der justinianischen Architektur in E.: die Kirche ist ein Abbild des Himmelsgewölbes im Sinne der Theologie des PsDionysios Areopagites in der Formung durch Maximus Confessor († 662) nach Grabar (aO. 54/9). Die 9 Engelschöre sind nachgeahmt in den 9 Stufen der Klerusbank (Synthronos). Auch die Mitte des Bauwerks wird in biblische Bezüge gestellt, wie sie im Umkreis von E. nachweisbar sind (die Betonung der Dreieinigkeit hat ihre Entsprechung schon in einer Inschrift von Tella-Viranshehir bei Humann-Puchstein 404): der Ambon ist für den Dichter Abbild des Zelts der Bundeslade des AT auf Zion, die 11 ihn tragenden Säulen sind Vertreter der 11 Apostel bei der Ausgießung des Hl. Geistes. Östliche Bilderfeindschaft u. mystische Theologie, wie sie wenig früher Kosmas Indikopleustes von Aba v. Nisibis lernte, finden so (in der Deutung des 7. Jh.) ihren Ausdruck in der Kathedrale des mittleren 6. Jh. (Grabar aO. 58_2). Aber auch die reale Lokaltopographie ist beachtet: wie das Meer den Mond im Kosmos, so umgeben in diesem Mikrokosmos die hl. Teiche von E. diese Kirche; damit wird zugleich deren Stelle, ihr Fortleben in der Moschee Khalil Errahman gesichert. Doch ist eine Erhaltung des Baues selbst in dieser Makam al-Khalil nicht nachweisbar (Gabriel 283; die heutige Große Moschee v. Urfa kommt als Nachfolger weder für diese [nach ihrer Lage] noch für eine andere antike oder mittelalterliche Kirche mit Sicherheit in Frage; vgl. ebd. 280 m. Taf.). Der Zentralbau, den die Sugitha schildert, wird durch die Klerus-Bank klar als Kathedrale, durch die Nennung des Bischofs Amazonios als die der Großkirche gesichert. Dagegen wird er oder ein Teil von ihm nirgends als Martyrion des hl. Thomas bezeichnet. Vielmehr war die Thomas-Kirche eine dreischiffige Basilika, in deren Nordschiff der Reliquien-Sarkophag stand (porticus borealis: CSCO Syr. 3, 14, 141). Damit ist für E. bezeugt, was in Sergiopolis-Rusafa neuerdings durch Ausgrabungen festgestellt ist (entgegen früheren generalisierenden Annahmen): die Märtyrerkirche (mit Martyrion am Ende des Nordschiffes) hatte Basilica-Form, die

Bischofskirche war ein Kuppelbau ebenfalls mit Mosaik-Verkleidung der massiven Quadern (J. Kollwitz: ArchAnz 1954, 119/38; Actes X. Congrès d'Et. byzant. [Istanbul 1957] 141 ff m. Taf. 25; auch dort befand sich das Märtyrergrab im nördl. Seitenschiff, in einer Trichora).

c. Weitere Kirchenbauten der Osrhoene. Die Gestalt anderer Kirchen in E. ist nicht faßbar. Zum Gebiet von E. gehören die Siedlungen mit bisher nicht untersuchten Basiliken, die Sachau, Reise 187/8 beschrieb. Für Batnae sind einige Martyria unbekannter Form überliefert (Aether. peregr. 19, 1). Ein oktogonaler Zentralbau mit Kuppel im Friedhofsgelände von Constantina (Viranshehir) kann als justinianische Monumentalisierung einer auch in E. vorauszusetzenden Form gelten (J. Strzygowski, Kleinasien [1903] 96/100). Nur Bauglieder einer Analogie dazu, nicht die Form scheint die Moschee von Carrhae (Harran) übernommen zu haben (Preußer Taf. 72/6; Gabriel 286 Taf. 103). In E. selbst sind als vor den Stadtmauern gelegen zahlreiche Martyria bezeugt, darunter die Gedächtnis-Kirche für die drei Lokalmärtyrer (vgl. o. 6) seit 345 (Chronik 18 [CSCO Syr. 3, 4, 5]; Josua 51, 60 [CSCO Syr. 3, 1, 212]; P. Peeters: AnalBoll 58 [1940] 110/23; die porticus borealis Chronik 81 [CSCO Syr. 3, 4, 8] ist Doppelung zur obigen Stelle, ergibt also nichts für den Grundriß). Die Barlaha-Kirche wurde zur Begräbnisstätte der Bischöfe (Chronik 71, 100). Auch dem Kirchengründer Bischof Qona wurde schließlich ein Martyrion geweiht (Josua 33, 43 [CSCO Syr. 3, 1, 198]). Weitere Zeugnisse im Brief Simeons v. Beth-Arsham bei Assemani 1, 346/58, über Kirchenbauten des Severus in E. u. die Jakobitenkirche in Carrhae CSCO Syr. 3, 14, 9; Mich. Syr. 2, 377. An die Märtyrerstätten von Carrhae knüpften sich schließlich Wunderheilungen (Theoph. 414, 7f de Boor).

d. Grabanlagen in christlicher Zeit. Im Gegensatz zu der Vielzahl der in Tella-Constantina erhaltenen oberirdischen Grabbauten sind die von E. auch, soweit sie aus christlicher Zeit stammen, rascher Zerstörung zum Opfer gefallen (Humann-Puchstein 405f; Sachau, Reise 201; ders., Inschr. 149). Daher ist nicht zu entscheiden, ob der Typus der Mausolea von *Palmyra über einheimische Grabbauten von E. auf die Martyria eingewirkt haben kann. Der Typus des Arkosol-Grabes ist in E. wie in Mesopotamia belegt (sog. Ephräm-Grab u. ein weiteres bei Sachau, Reise 200f; Preußer Taf. 82; Monneret, Chiese 30; ein Höhlengrab mit 3 Arcosolia bei Sachau, Inschr. 159; das der Kinder eines Barshuma mit Fluchformel ebd. 164; vielleicht noch heidnisch nach Th. Nöldeke: ZDMG 36 [1882] 667). Das Grab heißt *domus aeterna (so 493; vgl. Ch. Clermont-Ganneau: Recueil d'archéol. or. 6 [1905] 327; ebenso Sachau, Inschr. 159, auch auf dem älteren Mosaik mit Inschrift bei Leclercq 2103). Bedeutsam sind ein Mosaik bei J. Euting: Florilegium de Vogué (Par. 1909) 231/5, noch im 6. Jh. in der Tradition der parthischen Kunst, u. ein Grab mit Abgar-Brief (vgl. u. 10) als Apotropaion (Oppenheim: SbB 1914, 817/28). In E. überwiegen die syrischen gegenüber den griech. Grabinschriften (Sachau, Inschr. 166f mit 668; dazu eine mit Εἷς θεός-Formel: Clermont aO. 3 [1900] 246/8; Leclercq 2105; Peterson, HTh 1f). Im Gebiet der Osrhoene sind damit zu vergleichen die Bauinschrift eines μνημεῖον vJ. 456 im DACL 13, 21, eines ὅριον bei Humann-Puchstein 405, diese von einem Bischof. Charakteristisch für E. ist das Wirken der Bischöfe bei der Anlage von Gemeindefriedhöfen (Koimeteria) nach dem Zeugnis der Chronik 13/14 (Hallier 94f) u. des Josua 33, 43 (CSCO Syr. 3, 4, 5f; 3, 1, 198). Der Statthalter konnte auch Neubelegung von Gräbern anordnen (Josua ebd.). Eine solche Planung entspricht wohl der planmäßigen Anordnung von Grabbauten zu einer echten Nekropolis in Viranshehir, wie sie dort noch W. F. Ainsworth, Travels in Asia minor 2 (Lond. 1842) 108 sah. Offenbar waren Einheimische u. Fremde getrennt bestattet (diese beim Xenodocheion: Josua ebd.; Barhebr. chron. 1, 65). Das Christentum hat damit offenbar die Bestattung in Felshöhlen des ‚Gebirges von E.' abgeschafft, vielleicht im Zusammenhang mit deren Umwandlung in Anachoreten-Wohnungen (allerdings nicht sofort bei der Christianisierung: Hallier 94). Jedenfalls kennt noch Aetheria 19, 4 martyria plurima u. Mönchs-Niederlassungen in räuml. Zusammenhang. Von der Bedeutung der Totenverehrung aus heidnischem Erbe zeugt das ausdrückliche Verbot von Gedächtnisfeiern durch Rabbula (Duval 18, 430; DACL 4, 445). Doch blieb es wirkungslos (nach der Anekdote bei Josua 25, 35 [CSCO Syr. 3, 1, 193]). Rabbula schied bereits zwischen echten u. unechten Reliquien (Hayes 181).

9. Religiöses Leben. Frühes Auftreten des Mönchtums, Auseinandersetzung mit der theologischen Literatur in griechischer Sprache, theologische Schulung, Schaffung poetischer Formen in syrischer Sprache, endlich die Gestaltung von Legenden-Stoffen sind die Kennzeichen des religiösen Lebens in E. Demgegenuber sind die Zeugnisse für das Gemeindeleben spärlich: Stiftung eines Krankenhauses, eines Bades bei der Apostelkirche, Errichtung von Hospizen (Pandocheia, so auch in Viranshehir: DACL 13, 21; Josua 32f, 42f: CSCO Syr. 3, 1, 198).

a. Mönchtum. Schon früh wird mönchisches Leben erwähnt. Schon die Doctrina Addaei scheint auf eine Sonderstellung der ‚Söhne u. Töchter der Gemeinde' (Qjâmâ) zu weisen (Burkitt 80/105; Zwaan 299, der auf diese allein getaufte Gruppe von Asketen die Oden Salomons, richtiger: des Friedens, zurückführt). Das von syrischen Autoren oft genannte Mönchsland des ‚Berges von E.', der die Stadt überragt, für griechische Quellen ihr Ἱερὸν ὄρος, ist das Felsplateau des Nemrud-Dagh im Westen u. Südwesten der Stadt (beschrieben bei Sachau, Reise 200f; auch Sachau, Inschr. 142/3). Ein Zusammenhang der Klostergründung mit der Stätte heidnischer Gräber scheint für das Kloster des Mar Jakob bei den Mausolea gemeint, wo man noch die heidn. Kultstätte zeigte (CSCO Syr. 3, 14, 143). Eine Liste der Klöster ebd. 142f mit Baumstark: OChr 1, 4 (1904) 179/82, die früher bekannten Zeugnisse bei Duval 18, 104 (Leclercq 2064). Auf diesem Berge war auch die Stätte der Vision des Mönches Ason (E. Honigmann: EnzIsl 3, 1076). Eine führende Rolle spielte seit 355 Abraham v. Kinduna (Hallier 97; zu ihm u. seiner Nichte Maria Schiwietz 3, 166/79. 432/7). Ihm gelten 15 Hymnen Ephräms (3, 749/835 Lamy). Mit ihm wetteiferte Julianus Saba (Hallier 100; Schiwietz 3, 56/69, der die Lage seines Klosters im NO von E. nachwies; 24 Hymnen Ephräms auf ihn bei Lamy 3, 837/936). Eine Mönchsregel Rabbulas wird nicht recht deutlich (Vööbus 58). Eine gemeinsame Organisation analog der späteren der Athos-Klöster ergibt sich aus der Erwähnung einer exedra archimandritarum (CSCO Syr. 3, 14, 143). Die Verheerung durch die Hunnen 396 u. die Perser 504 u. 544 hat das Mönchsleben auf dem Hl. Berg von E. ebensowenig vernichtet wie die arab. Eroberung (Zeugnisse von 866 u. 958 bei Sachau, Inschr. 143, 1; Analogien in Tur Abdin in Mesopotamia). Entwicklungsgeschichtlich ordnet sich das Mönchtum von E. in einen größeren Zusammenhang des Raumes zwischen den östlichen Parallelketten des Amanus-Gebirges u. dem Tigris, also in Nordsyrien, Osrhoene u. Mesopotamia ein. Die gemeinsamen Züge sind das (idiorhythmische?) nachbarliche Zusammenleben von Einsiedlergruppen in Klostergemeinschaften, Missionstätigkeit in Landgemeinden des städtearmen Raumes, aber auch die Bereitschaft zur Beratung der Mitmenschen u. schließlich zur Übernahme des Bischofsamtes, so daß das Anachoretentum geradezu die Vorbereitung für dieses darstellt (Schiwietz 3, 45/56. 96/107). Die räumliche Verbreitung am Berg von E., im Süden (Ebene von Aram), im Nordosten der Stadt u. endlich in der Nachbarschaft von Carrhae ergibt sich aus Sozom. h. e. 6, 33 u. Theodrt. hist. rel. 21 (PG 67, 1392f; 82, 1305; Schiwietz 3, 59); weiter entfernt in der Provinz Mesopotamia lagen die Niederlassungen bei Nisibis. Ausgangspunkt war Phadana bei Carrhae. Hier gründete Aones bald nach 300 etwa 10 km von der Stadt die Mönchsgemeinde, aus der dann jeweils der Bischof von Carrhae hervorging; Aetheria hat sie 386 besucht u. geschildert (peregr. 21, 3/5; Sozom. h. e. 6, 33 [PG 67, 1394]; Ephraem. carm. Nisiben. 31. 33 [BKV² 37, 287f]; Schiwietz 3, 45/52). Jünger ist das Auftreten der *Styliten (Säulenheiligen) in Carrhae u. E. u. damit in der Nähe von Hierapolis-Bambyke, wo eine heidn. Vorstufe dieser Form von Askese bezeugt ist (Euagr. h. e. 1, 13; Aether. peregr. 20, 6; 21, 5; Lucian. d. Syr. 28, wozu Kötting 117/8 zu kritisch; H. Delehaye, Les saints stylites [Brux. 1923] CXVIII. CXXIII. CXXIX). Ebenfalls jünger (5. Jh.) ist wohl die Entstehung von Klöstern in unmittelbarer Nachbarschaft der Städte, geradezu in Vorstädten (CSCO Syr. 3, 14, 142f). Hier erliegen sie dann den Belagerungen von E. (ebd. 3, 1, 211. 214). In der Stadt selbst kann das Kloster der Orientales, d. h. der Nestorianer (vgl. o. 7c) gelegen haben, das erstmalig 522 aufgelöst wurde (CSCO Syr. 3, 4, 9. 89; 3, 14, 5; Hallier 7, 8, 128; Honigmann, Patr. Stud. 222). Wohl seine monophysitische Entsprechung ist ein Kloster ‚der Edessener' in Amida (PO 17, 221).

b. Bnai Qjâmâ u. Mitglieder der Schulen. Unklar bleibt noch das Verhältnis dieser

Mönche zu jenen ‚Regulierten‘ (bnai Qjâmâ), von denen Aphraates mehrfach spricht u. an die sich Rabbula gewandt hat (Burkitt 87/103). Für sie kann klösterliche Zucht als Strafe angedroht werden, aber sie selbst sind zur Ehelosigkeit, doch nicht zur Armut verpflichtet u. folgen als ein privilegierter Stand in der Kirche auf Visitatoren (Periodeutai, d. h. Vorläufer der Chorepiskopoi, oben Bd. 2, 1112), Priester u. Diakone. In analogen Bindungen haben, jedenfalls nach ihrer Vertreibung aus E., die Angehörigen der theologischen ‚Schule von E.‘ gelebt, deren Statuten von Barsaumas in Nisibis bekannt sind (J. Guidi, Gli statuti della scuola di Nisibi [Rom 1890]; E. Nestle: ZKG 18 [1898] 211/29; vgl. PO 4, 398; Hayes 215/33; Nelz 77/101): Raum- u. Tischgemeinschaften von etwa 10 Lernenden unter einem Oberen, mit Pflicht zur geschlechtlichen Enthaltsamkeit. Diese theologischen Schulen waren Organisationen (im Gegensatz zu den Stätten der Schüler-Ausbildung), vereinsartige Akademien (mißverstanden bei Nelz 67). So können die Schulen der Armenier, Perser, Syrer in E. neben Klerus, Curialen u. Handwerkern handelnd erscheinen iJ. 445 (Acta Conc. Ephesin. b. Flemming 25); hier stehen sie auch, allerdings (als Ausländer) durch Beamte u. Curialen von ihnen getrennt, neben den ‚Gelübdebrüdern‘ u. -‚Schwestern‘, eben jenen ‚Regulierten‘.

c. Die großen Theologen v. E. Das theologische Leben von E. steht unter den Namen Bardesanes, Ephräm, Rabbula u. in Wirkung oder Bekämpfung der ‚Schule von E.‘. Als Christ, aber Gnostiker begründet Bardesanes (oben Bd. 1, 1180/6) in E. Dichtung u. Geschichtsschreibung in syrischer Sprache; seine Schriften wurden von seinen Schülern ins Griechische übersetzt, so auch die Schrift De fato = Liber legum regionum (PSyr. 1, 2, 490/658; A. Merx, B. v. E. [1863]; zum Autor Baumstark 12/4; Quasten, Patrol. 1, 263, Schaeder 33/9; zu den Hymnen ebd. 47/51). Sein Sohn Harmonios wendet zuerst griechische Metrik auf das Syrische an (Sozom. h. e. 3, 16). Unsicher ist die Herkunft der syr. Oden Salomons oder Oden des Friedens, die Zwaan 285/307 wegen topographischer Anspielungen in 4, 1/9 u. 6, 7/9 wieder auf E. zurückführt. Nicht erweislich ist die Entstehung von Tatians Diatessaron oder die der syr. Peschitta in E. (Leclercq 2083/5; Vööbus 46/60; vgl. o. 5/6), möglich immerhin die Abfassung des Tetra-Evangeliums Da Mepharreshe durch Palut (F. C. Burkitt: CAH 12 [1939] 492/514; dagegen Vööbus 25). Lucian der Märtyrer hat seine theologischen Studien bei Makrinos in E. begonnen, ebenso der Semiarianer Eusebios aus E. (Philostorg. 184 Bid.; Socr. 2, 9; Sozom. 3, 6; Hayes 123; Nelz 56/7). Bischof Aithallaha schreibt an die Christen in Persien (ed. J. Thorossian [Venedig 1942]; Vööbus: Papers Estonian Theol. Soc. [Stockholm 1951]). So sind nach 324 die kirchlichen Einflüsse von E. über die Reichsgrenze hinweg auch nach Mesopotamia literarisch faßbar. Eigentlicher Schulgründer wird *Ephräm aus Nisibis (Hayes 125/43; Nelz 57/9). Mit seinen Dichtungen knüpft er bewußt an die Tradition seit Bardesanes in E. an (Theodrt. h. e. 4, 29, 1f). Theologisch setzt er sich mit Bardesanes u. Mani auseinander (Schaeder 25; C. W. Mitchell, S. Ephraim's prose refutations [Lond. 1912/31]; BKV² 61 [1928]). Zahlreiche Arbeiten seiner Schüler sind bekannt (Hayes 142/3; ebd. 147/52 u. Nelz 58 zum Inhalt des Unterrichts). Eine Ausbildung des Klerus hat diese Schule jedoch nie zum Ziel gehabt (Nelz 59/62). Damals setzt die Einwirkung von E. auf Armenien ein (Peeters, Rech. 1, 176/7. 202; ders., Tréf. 25) Auch die bald nach 400 ins Armenische übersetzte syr. Fassung der Kirchengeschichte des Euseb. war wohl in E. entstanden. Die Anregungen für Schrift u. Literatur holten sich Abgesandte des Katholikos Sahak III v. Armenien in E. u. Samosata (Moses v. Chorene 2, 35). Übersicht über die Literatur-Entwicklung von E. bei Baumstark; J.-B. Chabot, Litt. 19ff.

d. Theologie u. griech. Bildung. Mit Rabbula u. Ibas beginnt die Auseinandersetzung der Theologen von E. mit der griech. Theologie u. Philosophie, bes. mit den Werken des Aristoteles, deren Kenntnis dann in der ‚Persischen Schule v. Nisibis‘ ins Sassanidenreich wanderte. Hier wurden dann die Voraussetzungen für die Übernahme griech.-syrischen Wissens durch die Araber geschaffen (E. de Lacy O'Leary, How greek science passed to the Arabs [Lond. 1951]). Ins Syrische wurden in E. zZ. des Ibas übersetzt Porphyrios' Eisagogé u. Werke des Aristoteles. Ebenso finden sich aristotelische Elemente, von E. hergeleitet, im Schulwerk Instituta regularia divinae legis des Paul v. Nisibis (PL 68, 11/45; Hayes 148/51). Erst seit Rabbula kann von Schulunterricht in E.

gesprochen werden (PO 6, 674). Durch ihn wurde die syr. Sprache u. Literatur theolog.-philosophischen Inhalts auch unter Laien verbreitet (Nelz 63/6). Nur nach seiner u. seiner Schüler Herkunft gehört Stephanos Bar-Sudhaile nach E., der vom Monophysiten zum Pantheisten wird; seine neuplatonische Mystik ist vom ägyptisch-christlichen Hellenismus bestimmt (Baumstark 167). Aus dem benachbarten Rhesaenae stammt der Übersetzer griechischer Literatur Sergios-Sargis (†536), wichtig als Vermittler von Aristoteles' Logik (Baumstark 167). Suffragan des Metropoliten von E. in Batnae ist Jakob v. Saruq (Briefe: CSCO Syr. 2, 45; Homiliae ed. P. Bedjan 1/5 [Par. 1905/10]; Dichtungen: BKV 6², 251/431; Baumstark 148/58; P. Peeters: Anal Boll 66 [1948] 134/98; Honigmann, Évêqu. 52/3). Gleichzeitig entstehen als Werke eines Dyo- u. eines Monophysiten die ‚Chronik v. E.' u. die Zeitgeschichte des Josua Stylites (CSCO Syr. 3, 4, 3/11; 3, 1, 174/233; Hayes 279/81; zur Datierung vgl. o. 3). Thomas von E. u. Mar Aba I übersetzten vor ihrer Verfolgung als Dyophysiten (533) das griech. NT erneut ins Syrische, u. Paul v. Tella schuf 616 die Syro-Hexaplaris (A. Baumstark: RQS 22 [1908] 17/35). Die Übersetzung monophysitischer Literatur u. die Abfassung von Chroniken wurde auch im 7. Jh. fortgesetzt (CSCO Syr. 3, 4, 197/258). Der bedeutendste Theologe, zugleich Philologe u. Chronograph war Jakob v. E. (Bischof 4 Jahre zw. 687 u. 708; Baumstark 248/56; CSCO Syr. 2, 56). Aus dem 8. Jh. stammen die Werke des Bischofs Theodor v. E. (V. Gouillard: RevEtByz 5[1946] 137/57). Vor allem Jakob v. E. zeigt die Fortdauer der geistigen Auseinandersetzung mit der griech. Philosophie, aber auch mit Liturgie u. Kirchenordnung in griech. Sprache in E.

e. Liturgie. Für die Entwicklung der Liturgie bietet E. vor Jakob v. E. wenig. Die liturgischen Probleme der Thomas-Akten reichen über E. hinaus (J. Quasten: Monumenta eucharistica [Bonn 1935/7] 341/5). Aetheria hat hier keine Besonderheiten bemerkt, dagegen in Carrhae dem Fest des Märtyrers Helpidius beigewohnt (20, 5/7). Unter Bischof Petros (498/510) erfolgte eine Neuordnung der Festbräuche. Das Weihwasser wurde fortan in der Nacht vor Epiphanie geweiht, ein Gebet über dem Salböl am Gründonnerstag eingeführt u., neben der Festlegung anderer Feste, mit der Feier des Palmsonntags begonnen (Josua 23, 32: CSCO Syr. 3, 1, 191; A. Baumstark, Liturgie comparée [Chevetogne 1953] 164; zum Festkalender von E. in PO 10, 35 ebd. 199). Für das Thomas-Fest hören wir nur bei Gregor v. Tours (o. Sp. 571) von einem Fest mit Markt, das wohl das von Batnae abgelöst hatte (Monneret, Fiera 95/6). Jünger ist eine jakobitische Bearbeitung der Liturgie aus E. (O. Heiming, Syrische 'Enîânê u. griech. Kanones = Lit. Qu. u. Forsch. 26 [1932] 2f). Größte Bedeutung für ihre Entwicklung hatte Jakob v. E. (Baumstark 253/4). Dagegen wird von den Byzantinern fälschlich die Urform der Liturgie zum Fest des ‚Mandylion', des Christus-Bildes aus E., schon dem Klerus von E. zugeschrieben (Dobschütz 108/14**).

f. Kunst. Die Auseinandersetzung mit dem griech. Christentum des oström. Reiches ist auf dem Gebiet der religiösen Kunst in E. beim Fehlen von Ausgrabungen u. bei der Seltenheit von Mosaikfunden auch des 6. Jh. nicht zu beurteilen. Doch stammt aus E. der Codex des Rabbula Cod. Laur. Syr. 56 in Florenz (H. Leclercq: DACL 14, 2035/40 m. Lit.; zum westl. Typus des Inspirationsbildes in ihm A. Baumstark: RQS 22 [1908] 26/7). Auch die Voraussetzungen der christl. Kunst von E. in der älteren griech.-iranischen u. ihrer jüdischen Abwandlung sind noch nicht erkennbar (zum Problem der letzteren A. R. Bellinger u. a., Excavations at Dura-Europos, Final Rep 8, 1: Synagogue [New Haven 1956] 390/2). Die parthisch-palmyrenische Kunst ist in E. noch kaum zu ahnen. Doch ist aus ihrem Prinzip der Frontalität der Wunsch nach einem Abbild des göttl. Antlitzes u. so die Voraussetzung der Abgar-Legende herleitbar. Später ist freilich eine Einwirkung des wunderbaren Christus-Bildes der Abgar-Legende auf die Kunst wenigstens nach 544 in E. selbst nicht erweislich. Um so bedeutsamer ist der Beitrag von E. zur Geschichte der Legenden-Bildung u. zur Entstehung einer religiösen Volks-Literatur.

10. Legenden aus E. a. Abgar-Legende. Für die Christianisierung von E. kennt bereits Euseb. h. e. 1, 13 eine wohl um die Mitte des 3. Jh. entstandene Legende (Lipsius; Leclercq: DACL 1, 87/97). Danach hat König Abgar (IV) iJ. 29 in einer unbestimmten Krankheit durch einen Brief den Besuch Jesu erbeten, um geheilt zu werden. Dieser angeblich im Archiv von E. erhaltene Brief

kombiniert Mt. 11, 5 u. Lc. 7, 21f in der Tatian-Fassung (Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. d. ntl. Kanons [1881] 145). Jesus antwortet ihm mit einer theologischen Selbstbezeugung nach Joh. 20, 29; einer seiner Jünger, nach Euseb. Thaddaios, kommt erst nach Jesu Tod im Auftrag des Apostels Thomas nach E. Durch die Erwähnung des königlichen (später wohl städtischen bzw. bischöflichen) Archivs gibt sich der Text als authentisch aus u. ist von Euseb., dagegen nicht von der Doctrina Addaei, so tradiert worden (die Überlieferung in syr., armen. u. griech. Sprache aufgezählt DACL 1, 88, bei Lipsius u. Dobschütz: ZwTh 43 [1900] 423/80; vgl. auch Haase 70/80). Erwähnungen des Vorgangs in griech., lat., syr., armen., pers., arab. Sprache sind DACL 1, 88/91 angeführt. Von ihnen fallen in unseren Zeitraum Ephräm im Testament u. in einer Sugitha (Schiwietz 3, 96/102. 156/65), Jakob v. Saruq (Cureton, Doc. 92f. 106f. 112. 154), Procop. bell. Pers. 2, 12, Euagr. h. e. 4, 27 (PG 86, 2745), Joh. Damascen.: PG 94, 1173, 1261, Josua 5, 5; 26, 36; 51, 60; 52, 60 (CSCO Syr. 3, 1, 178. 194. 212/3). Unmittelbar nach Ephräm ist einzureihen die Erwähnung in der Peregrinatio Aetheriae 19 u. bei Augustin (ep. 230; c. Faust. 28, 4, cons. ev. 1, 7, 11) sowie das Decretum Gelasianum de libris recipiendis (Mansi 8, 152, 169f = Thiel, Epist. Rom. pont. 469 = PL 59, 164), wo Aufnahme in die Liturgie abgelehnt wird (DACL 1, 97). Ins Abendland wirkt die Legende dann weiter durch Papst Hadrians Brief (787) an Karl d. Gr. (Mansi 13, 768, wie durch die apokryphe Historia Apostolica des Ps. Abdias 9). Danach wird sie allgemein verbreitet u. findet sich auch in der Legenda aurea. Die griech. Übersetzung erwies sich als treue Wiedergabe eines Dokuments in E. durch die Auffindung (1876) der Doctrine of Addai in einer Kopie aus dem 6. Jh. in Leningrad. Aber Euseb. vertritt bereits eine jüngere Phase der Legendenbildung als dieser syr. Text: schriftliche, nicht mündliche Antwort u. Duldung einer Porträtierung durch den Abgesandten. Im 4. Jh. wurde nach dem persischen Angriff vJ. 363 eine stärker auf E. bezogene, von Prokop als Addendum abgelehnte Version (Talisman-Charakter) des Briefs hergestellt, die bei Augustin u. Aetheria vorausgesetzt wird; sie ist in E. selbst inschriftlich erhalten (Oppenheim-Hiller: Sb Berl 1914, 825/7); sie wurde dort auch iJ. 1032 benützt u. liegt auch sonstigen Verwendungen des Textes als Amulett zugrunde. Voraussetzung dieser Kopien ist der Glaube an die abschließende Verheißung göttlichen Schutzes. Das Erlebnis der Aetheria in E. erklärt das. Sie berichtet: epistola Jesu cum grandi reverentia apud Edessam civitatem custoditur. Dieser Brief wurde bei jeder Annäherung von Feinden an dem Tor verlesen, durch das er in die Stadt gebracht worden war (u. das seither ein Tabu hatte); auch bei Aetherias Besuch wird er vom Bischof mit doppelter benedictio rezitiert u. ihr eine Abschrift als Amulett überreicht (Aeth. 17, 1; 19, 9. 13. 17). Die Herleitung von dem jüd. Torzauber in E. (vgl. o. 5) besagt allerdings, daß derselbe apotropäische Charakter dem Christus-Brief schon von seinem Vorgänger her zu eigen war (trotz Euseb. u. Prokop), also dieser das Addendum schon von Anfang an besaß. Die Ausgestaltung der Legende ist dann in zwei Richtungen gegangen: 1) als Verbreitung des Torzaubers u. Amuletts losgelöst von E. u. 2) in engerer Bindung an E. u. Bereicherung durch das Motiv eines Bildes (das bei Aetheria noch das des Königs Abgar u. seines Sohnes Magnus = Manu [IV bzw. VIII] war [19, 6. 15]). Die Zeugnisse der ersten Richtung stellte Ch. Picard: BullCorrHell 45 (1920) 41/69 zusammen. Unter ihnen sind sachlich geordnet die Verwendungen des Christus-Briefs als Schutzmittel für ein Stadttor in Philippi, also in Analogie zu E. (Procop. bell. Pers. 1, 12), für eine Haustür in Ephesos u. wohl auch in Euchaita in Pontus, für eine Mausoleumstür in E. selbst (P. Lemerle, Philippes, Bibl. Ec. Franc. 158 [Par. 1945] 87/90; H. Grégoire, Recueil des inscriptions chrét. d'Asie mineure 1, 37/9 nr. 109; F. Cumont: Studia Pontica 3 [1910] 198, 213 nr. 210. 226 = RevÉtGr 15 [1902] 326; M. v. Oppenheim-F. Hiller v. Gaertringen: SbB 1914, 817/28, sämtlich wohl aus dem 5. Jh.). Dazu kommt die Verwendung als apotropäischer Text an einer Kirchenwand bei Faras in Nubien vJ. 739 (neben anderen gleichartigen wie der Sator-Arepo-Formel, der Liste der 40 Märtyrer von Sebaste): A. H. Sayce: Recueil de travaux relatifs à la philologie égyptienne 20 (1898) 174/5 mit R. Pietzschmann: ebd. 21 (1899) 133/6. Abschriften als Talismane für Individuen gab es schon vor Aetheria sogar in deren spanischer Heimat (19, 19). Sie sind besonders häufig in Ägypten

in koptischer u. arabischer Sprache auf Papyrus u. Ton-Scherben (Ostraka), dazu in aethiopischer Sprache mit Ausgestaltung zur Dämonen-Abwehr. Die Liste bei E. Drioton 308/9. 372/3 ist zu ergänzen durch S. Grébaut: RevOrChr 21 (1918/9) 73/87. 190/203. 253/5; H. C. Youthie: HarvThRev 23 (1930) 299/302; 24 (1931) 61/65; A. Grohmann: Veröff. Bad. Papyr.-Samml. 5 (1934) 250/95; Y. Abd-al-Masih: BullInstArchOrCaire 45 (1946) 65/80 (G. Graf, Geschichte der christl.-arab. Lit. 2 [Rom 1947] 448). Kirchenpolitisch-theologische Bedeutung im Kampf der Athanasianer gegen die Arianer wird der ausführlicheren der koptischen Fassungen zugeschrieben, die wie in der Doctrina Addaei mit der Legende von der Auffindung des hl. Kreuzes durch Protonike verbunden ist (Drioton 311/25 mit der Annahme einer Entstehung dieser Fassung um 356/62 in den Pachomios-Klöstern der Thebais, also in kopt. Sprache; Abgar u. die Kreuzerhöhung noch in der syr. Festordnung verbunden: Haase 80). In dieser Fassung ist E. geradezu als möglicher Ersatz für Jerusalem proklamiert, aber die Fortsetzung der Legende ausgelassen: die Entsendung des Missionars Addai nach E. Die Beziehung auf E. ist im Amulett-Typus erst in byzantin. Zeit wiederhergestellt. Doch noch eine bebilderte Pergament-Rolle des 10. Jh. ordnet sich mit den ebenfalls apotropäischen Psalmen 91 u. 35 und der Erklärung des seither als Apotropaion verselbständigten Siegels Christi unter die Amulette ein, obwohl sie in den Miniaturen Bildtypen (georgischer Handschriften u. der Fresken der Kirche von Mateic in Serbien) folgt, die seit der Übertragung des Bildes aus E. nach Kpel iJ. 944 von E. entwickelt wurden (Fragment der Bibl. Pierpont Morgan in New York bei S. Der Nersessian: BullInst Bulg 10 [1936] 98/106 = Actes 4e Congrès Ét. Byz. 2). Die engere Beziehung auf E. ist belegt durch die im Codex des 6. Jh. erhaltene Doctrina Addaei des 4. oder 5. Jh. (Lepsius, Tixeront; Ausgabe von Phillips; Auswahl in Brockelmann, Syr. Grammatik mit Syr. Chrestomathie[4] 19). Auf sie beziehen sich die Chronisten, die die wunderbare Errettung von E. vor den Persern erwähnen: die Quelle des mündlichen Berichts des Bischofs von E. bei Aetheria 19, 8/13, dann Josua 5, 5; 26, 36; 51f, 60 (CSCO Syr. 3, 1, 178, 193, 212f); ferner CSCO Syr. 3, 4, 8, 81; Hallier 120 für Ereignisse des 4. Jh. u. von 504. Der Glaube an die Uneinnehmbarkeit E.s wurde iJ. 540/4 nicht erschüttert (vgl. o. 3), aber ungefähr gleichzeitig die Abgar-Legende allgemein erweitert mit der Angabe, Christus habe an König Abgar auch sein Bild geschickt u. auch dies sei in E. erhalten u. wundertätig (Euagr. h. e. 4, 27 bei Dobschütz 68/72**). Die Voraussetzung dafür war die Erwähnung einer Christus-Darstellung in Malerei oder Erzstatue aus Jesu' Zeit in E. (Doctr. Addaei 5; danach Moses 2, 26; Macarius Magn. apocrit. 1, hier als Stiftung der Fürstin Berenike v. E. vgl. Dobschütz 113/4). Nach Euagrius oder schon älterem, in den Acta Thaddaei bezeugtem Volksglauben von E. wurde dies Bild als Abdruck von Christi Antlitz während der Belagerung von E. 544 tätig, nach späterer Ausgestaltung vom Bischof Eulalios (der Melchiten, d. h. der Großkirche) aufgefunden als Phylakterion eines Stadttores (also im Austausch zum Abgar-Brief) u. danach in der Großen Kirche bis 944 aufbewahrt (sog. Menaion des Konstantinos Porphyrogennetos u. lat. Predigt bei Dobschütz 65**. 134**. 108/13; zur angeblichen Liturgie von E. vgl. o. 9e). Diese Legenden-Erweiterung blieb auf die (wenigen) Anhänger der Großkirche in E. beschränkt, bei denen Leon Anagnostes vor 787 das Bild sah (Mansi 13, 192c). Dies gewann erst nach der Überwindung des Ikonoklasmus in der byzantin. Kirche Bedeutung (wenn dann auch jede Konfession in E. ein Christus-Bild zu besitzen behauptete). Im J. 944 wurde das ,einzig echte' Bild an das byzantin. Reich ausgeliefert u. trotz des Einspruchs der Christen von E. nach Kpel überführt, der Gegenstand der Legende, das ,Mandylion' also zum Objekt eines Kultus (Feier am Translations- bzw. Einzugstag, 15. August) gemacht; fortan stand die Reichshauptstadt unter dem Schutz des Bildes von E. (die Zeugnisse bei Dobschütz 140/78 u. 86/109**; F. Dölger, Regesten d. Kaiserurk. 1 nr. 641; St. Runciman: Cambr. Hist. Journ. 3 [1929/31] 238/52). Erst nach der Eroberung durch die Byzantiner (vgl. o. 3f) folgte iJ. 1032 dem Bild auch ein ,authentischer' Christus-Briefwechsel, der vorher fast vergessen war (Dobschütz 174/8; ders.: ZwTh 43 [1900] 463/7). Damals wurde eine neue Übersetzung ins Griechische angefertigt u. seither weiter überliefert (das Original seit 1185 verloren). Durch Verwechslung mit dem Brief ist auch die Translatio des Mandylion fälschlich auf 1031 datiert worden (Graf, Gesch. arab.

Lit. 2, 280). Die Westkirche hat seit 769, gestützt wohl auf mündliche Pilgerberichte aus E., die Authentizität des Bildes teils angenommen, teils abgelehnt (die Theologen Karls d. Gr.), nach 944 aber allgemein gebilligt u. seine Legende ausgestaltet (Dobschütz 191/4*). Die byzantinische wie die abendländische Entwicklung von Brief- u. Bild-Legende kann als Erbe der griech. Antike betrachtet werden, wenn das geringe Interesse der Monophysiten u. der Nestorianer vor allem an der Bild-Legende, ihre Pflege nur in griech.-großkirchlichen Kreisen zu recht betont wird (Dobschütz 120). Die Brief-Legende ihrerseits war der Westkirche nach Aetheria (s. o.) schon durch Rufinus h. e. 1, 13 u. durch Augustin. ep. 230 (PL 33, 1022) vermittelt, die Schutz-Verheißung am Schluß ausgestaltet u. nach dem 10. Jh. weit verbreitet: in England reicht ihre Wirkung von der angelsächsischen Übersetzung des Aelfric Grammaticus (um 1000) bis zur Verwendung als Türzauber im 19. Jh. (Dobschütz 219*. 179). Im Schnittpunkt mit der byzantin. Welt fand Jesu Brief an Abgar seine Parallele im Dankesbrief Mariens an die sie einladende Stadt Messina. Dagegen blieben die Parallel-Legenden von Briefen Abgars an Kaiser Tiberius, Narses u. Ardaschir auf die Gegend von E. in ihrer Wirkung beschränkt (Doctr. Addaei; Transitus Mariae: Dobschütz 171*. 174**).

b. Thomas-Legende. Anders war die Wirkung der noch vor der Abgar-Legende in E. entstandenen *Thomas-Legende dank der in ihr enthaltenen gnostisch-manichäischen Elemente, die von Sekten-Genossen in Ägypten aufgenommen wurden (Funde von Choinoboskion). Zu E. als Ursprungsort Baumstark 14/5; Quasten, Patrol. 1, 139; dagegen zu Batnae Monneret, Fiera 99. Eine Beziehung des Berichts auf E. war jedoch erst seit der Translatio der Thomas-Reliquien (vgl. o. 5c) gegeben. Die Herleitung der Bezeichnung des Thomas als Zwillingsbruder Jesu, Didymos, von einem Zwillingskult in E. ist nicht erweislich (gegen R. Harris, Cults of the Heavenly Twins [Cambr. 1906] 105ff). Belegt sind solche Züge des Lokalkolorits von E. erst in Legenden des Frankenreichs (Pass. s. Thomae bei M. Bonnet: Acta Thomae 159; Gregor. v. Tours glor. mart. 31/2 [MG SS. rer. Merov. 1, 2, 507/8]; Dobschütz 181*). Doch ist die syr. Fassung sicher älter als die griechische (Syr. Ausgabe von W. Wright [1871]; griech. bei A. Bonnet: AAA 2, 2 [1903] 99/288, dt. bei E. Hennecke, Apokr.² 256/89). Ursprüngliche Verbindung mit E. war durch das Interesse des Bardesanes für Thomas' Missionsgebiet Indien (vgl. o. 1 u. 4) nahegelegt. Die Bezeichnung des Addai als Thomas-Schülers ist wohl sekundär. Auch die Addai-Legende behandelt ursprünglich ein über E. u. die Osrhoene hinausreichendes Gebiet als Missionsfeld des Addai oder Thaddaios u. nimmt erst sekundär Lokalzüge aus E. auf, wird endlich durch die Geschichte der Kreuzauffindung durch Protonike erweitert (Baumstark 28; Leclercq 2079/80; J. Straubinger, Kreuzauffindungslegende [1912]; Peeters, Tréf. 178/9). Die älteste Fassung in der Doctrina Addaei geht wohl ins frühe 5. Jh. zurück (Ausgabe von G. Phillips, armen. Bearbeitung des Labubna von L. Alishian [Ven. 1868]; Baumstark 28; Quasten, Patrol. 1, 140/3). Jünger sind die Acta Thaddaei (bei R. Lipsius: AAA 1, 273/8), nach Dobschütz 121. 183* bald nach 544 in E. entstanden.

c. Andere Legenden. In das 5. Jh. zu datieren sind wohl auch die Legenden (Acta) der Märtyrer von E.: Sarbil, Barsamya, Guria, Shamona (O. v. Gebhardt, Die Akten der edessen. Bekenner = TU 37, 2 [1911]). Sie alle waren ursprünglich syrisch geschrieben, griechisch nur vielleicht die Acta des Abraham v. Kiduna (Peeters, Tréf. 179 m. Lit.). Wohl jünger sind die Acta des Aaron v. Batnae u. die Legende der hl. Euphemia (PO 5 [1910] 713ff; F. C. Burkitt, St. Euphemia and the Goth [Lond. 1913]; P. Peeters: AnalBoll 33 [1914] 67/70). Ins 6. Jh. gehört sicher der Julian-Roman (vor 532?) u. die Legende von Hierotheos, der in E. spielende Kern der Alexios-Legende (E. Hoffmann, Julian der Abtrünnige in syr. Erzählungen [Leid. 1880]; F. S. Marsh, The Book of the holy Hierotheos [Lond. 1927]). Erst aus der Zeit der byzantin. Herrschaft stammen dagegen die Acta des hl. Michael Sabaites (P. Peeters: AnalBoll 48 [1930] 65/98).

d. Zusammenfassung. Von diesen Legenden hat die von dem hl. Gottesmann (Hierotheos) die weiteste Wirkung gehabt u. lange auch den Namen von E. als ihrem Schauplatz in die Welt getragen. Mit der Wirkung des Abgar-Briefes kann sie sich jedoch nicht messen; dieser verdankte eine solche jedoch in erster Linie seinem Charakter als Talisman. Seine Bindung an E. aber beruht auf

dem jüd. Vorgänger (vgl o. 5), der Christianisierung der Dynastie von E. unter Abgar VIII (vgl. o. 6a) u. der frühen Verwendung als Phylakterion (Schutzzauber) im 4. Jh. (vgl. o. 7). So ist er zum hellen Spiegel der Geschichte von E. geworden wie in Sage u. Glauben der Bürgerschaft zum Garanten der Unverletzlichkeit der Stadt bis zur persischen u. arabischen Eroberung. Dabei konnte die antike Vorstellung des ,Himmelsbriefs' einwirken (oben Bd. 2, 571f, häufig als Heilzauber wie hier für König Abgar). Dagegen gehört die Wirkung des Abgar-Bildes als Darstellung von Christi Gesichtszügen trotz der Anknüpfung an die Rettung der Stadt 544 erst der byzantin. Geschichte u. ihrer Theologie an, wie erst recht das Ansehen des Keramidion, des Abdrucks dieses Porträts auf einem Tonziegel in E. oder in Hierapolis (Dobschütz 168. 172/4). Die Weiterbildung dieses Bild-Motivs in der Veronica-Legende vollends hat nichts mehr mit E. zu tun, wenn auch Berenike-Veronica vereinzelt als Fürstin von E. in Legenden erscheint (Dobschütz 114. 203/4. 253/4*. 257*). Die Brücke vom Mittelalter zur Antike zurück schlägt in der Thomas-Legende (bei Gregor v. Tours aO.) die Erwähnung des Marktes am Thomas-Fest von E. (wie früher von Batnae), in der Geschichte des Abgar-Bildes bei Ps.Konstantinos Porphyrogennetos aber die Auffindung des hl. Bildes (Mandylion) eingemauert über dem Stadttor; diese stellt sich nicht nur zur antiken Sitte der Tornischen für Hermes Propylaios, sondern auch zur Bezeugung der Rettung der syr. Stadt Anasartha (nicht Chalkis) iJ. 594 durch hl. Bilder auch Christi (Lebas-Waddington, Inscriptions grecques de la Syrie [Par. 1832]; L. Jalabert-R. Mouterde, Inscriptions grecques et lat. de la Syrie 2 [Par. 1939] 164 nr. 288, vgl. 162 nr. 281). Vgl. auch das Bild-Phylakterion vom Tor in Ephesos bei W. Wright, Apocryph. Acts 2, 54 (E. v. Dobschütz: ZwTh 43 [1900] 483, 1). Die übrigen Legenden haben dagegen für das Bild der antiken Wirklichkeit in E. u. der Osrhoene vor allem Bedeutung durch ihre topographischen Angaben (Kirsten). Sie stellen sich damit zugleich neben die reiche lokalhistorische Überlieferung in den Chroniken von E. (vgl. o. 3 u. 9). Ihre Nachprüfung am archäologischen Befund ist dagegen unmöglich, solange Kirchen, Klöster u. Grabmäler der Osrhoene, vor allem um u. in E., noch so wenig bekannt sind u. nur die Basilica-Gestalt des Thomas-Martyrions u. der Zentralbau der Bischofskirche in Analogie zum archäologischen Befund in Sergiopolis-Rusafa der literarischen Überlieferung entnommen werden konnten (vgl. o. 8).

J. S. Assemani, Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana (Rom 1719/28). – E. Babelon, Mélanges numismatiques 2 (Par. 1893). – A. Baumstark, Syr. Lit. – P. Bedjan, Acta mart. – F. C. Burkitt, Urchristentum im Orient, dt. v. E. Preuschen (1907). – J. B. Chabot, La chronique de Dénys de Telmahre = Bibl. H. Etudes (Paris 1895); Littérature syriaque = Bibl. cathol. sc. rélig. 21 (Par. 1934). – Ch. Chwolson, Die Ssabier (Petersb. 1856). – W. Cureton, Ancient syriac Documents (Lond. 1863); Spicilegium Syriacum (Lond. 1855). – H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs² (Brux. 1933) 211/14. – E. v. Dobschütz, Christus-Bilder = TU 2, 3 (Leipz. 1899). – E. Drioton, Un apocryphe anti-arien: RevOr Chr 20 (1915/7) 306/26. 337/73. – R. Dussaud, La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam (Par. 1955). – R. Duval, Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse: Journ. Asiatique 8, 18 (1891) 87/133. 201/78. 381/439; 19 (1892) 5/102, auch separat erschienen. – J. Flemming, Akten d. Ephesin. Synode v. J. 449 syr. = AbhGött NF 15 (1917). – A. Gabriel, Voyages archéologiques dans la Turquie orientale (Par. 1940). – F. Haase, Altchristl. Kirchengesch. nach oriental. Quellen (1925). – L. Hallier, Untersuchungen über d. Edessen. Chronik = TU 9 (1892). – E. R. Hayes, L'école d'Edesse, Thèse Par. (1930). – E. Honigmann, die Ostgrenze des byz. Reiches (Brüss. 1935); Patristic Studies = StT 173 (1953); Évêques et évêchés monophysites d' Asie antérieure = CSCO Subs. 2 (1951); Le couvent de Barsauma et le patriarcat jacobite = ebd. 7 (1954). – C. Humann-F. Puchstein, Reisen in Kleinasien u. Nordsyrien (1890). – E. Kirsten, Eine röm. Grenzstadt des 4. Jh. nC. im Orient: Festschr. Fremersdorf (1959). – S. Landersdorfer, Die Götterliste des Mar Jakub v. Sarug = Progr. Gymn. Ettal (1914). – H. Leclercq, Art. Édesse: DACL 4, 2058/2110. – R. A. Lipsius, Die edessenische Abgarsage (1880). – U. Monneret de Villard, La fiera di Batnae e la translazione di S. Tommaso a E.: RendAccLinc 8, 6 (1951) 77/104; Le chiese della Mesopotamia: OrChrAnal 128 (1947). – R. Nelz, Die theologischen Schulen der morgenländ. Kirchen, Theol. Diss. Bonn (1916). – I. Ortiz de Urbina, Le origini del cristianesimo in E.: Gregorianum 15 (1934) 82/91. – J. Overbeck, S. Ephraimi Syri, Rabullae opera selecta (Oxf. 1865). – P. Peeters, Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine = Subs. hagiogr. 26 (Brüss. 1950);

Recherches d'histoire et de philologie orient. = ebd. 27 (Brüss. 1951). – G. PHILLIPS, The Doctrine of Addai (Lond. 1876). – C. PREUSSER, Nordmesopotamische Baudenkmäler altchristlicher u. islamischer Zeit = Wiss. Veröff. Dt. Or.-Ges. 17 (1911). – E. SACHAU, Reise in Syrien u. Mesopotamien (1883); Edessen. Inschriften: ZDMG 36 (1882) 142/67. – H. H. SCHAEDER, Bardesanes v. E. in der Überlieferung der griech. u. der syr. Kirche: ZKG 51 (1932) 21/74. – ST. SCHIWIETZ, Das morgenländische Mönchtum 3 (1938). – L. J. TIXERONT, Les origines de l'église d'Édesse (Par. 1888). – B. VANDENHOFF, Die Götterliste des Mar Jakob: OChr 2, 5 (1915) 234/70. – A. VÖÖBUS, Studies in the history of the gospel text in Syriac = CSCO Subs. 3 (1951). – W. WRIGHT, The Chronicle of Joshua the Stylite with a translation (Cambr. 1882). – J. DE ZWAAN, The Edessene origin of the Odes of Salomon: Quantulacumque Studies presented to K. Lake (Lond. 1937) 285/302.

E. Kirsten.

Editionstechnik.

,Editio' (vgl. ThesLL 5, 2. 79f) ist, abgesehen von Bedeutungen allgemeinerer Art (PW 5, 1960/73), besonders: 1) die Veröffentlichung literarischer Werke durch Vervielfältigung eines diktierten Textes oder einer in einem Exemplar vorliegenden Textvorlage u. Verteilung als Geschenk oder Kaufobjekt (ἐκδιδόναι, διαδιδόναι τοῖς βουλομένοις λαμβάνειν [Isocr. 12, 233], ἐν βιβλίοις ἐκδοῦναι [Plut. Alex. 7], librum edere [Cic. ad Att. 13, 21], publicare [Plin. ep. 1, 1, 1], emittere [Plin. ep. 1, 2, 6], divulgare [Cic. ad Att. 12, 40. 44. 47], pervulgare [ibid. 12, 45], proferre [ibid. 15, 13], foras dare [ibid. 8, 22]); 2) die zusammenfassende Bezeichnung aller auf diese Weise zur Ausgabe gelangenden Stücke eines Werkes (Quintil. 5, 11, 40; so wurden zB. die in die alex. Bibliothek in großer Anzahl aufgenommenen Homerexemplare als ἐκδόσεις κατὰ πόλεις bzw. als ἐκδόσεις κατ' ἄνδρα unterschieden [C. Wendel, Die griech.-röm. Buchbeschreibung (1949) 60]). – Vorstufen der Edition sind: der erste Entwurf; das Konzept des Verfassers bzw. die vorläufige Fassung, die teils mit der Bitte um Kritik an Freunde geschickt (Plin. ep. 1, 2; 7, 17, 1; Iustin. praef. 5; Terentian. Maur. 283f), teils aus diesem Grunde vorgetragen wurden (Plin. ep. 2, 10, 6; 5, 3, 8ff); von Schülern bzw. Zuhörern gesammelte Notizen (ὑπομνήματα συμμιγῆ); die Überarbeitung nebst Korrektur u. Reinschrift (διόρθωσις, σύγγραμμα) bzw. die Überprüfung der Vorlage (παρασκευή, ὑποτύπωσις). – Vervielfältigung durch Schreiber u. sorgfältiges Kollationieren mit der vom Verfasser bzw. Herausgeber genehmigten oder auch nicht genehmigten Vorlage zum Zweck der Verbreitung ist editio im eigentlichen Sinn (Cic. ad Att. 13, 21. 22). Davon ist die private Veröffentlichung im Freundeskreis zu unterscheiden. Auch das Vorlesen, sei es vor einem auserlesenen Publikum, sei es in den Philosophenschulen (zB. der Abhandlungen des Aristoteles in der Schule des Peripatos), ist noch keine ἔκδοσις (Aristot. 1454B u. 407B29). Als wesentliche Elemente in edendo nennt Plinius (ep. 5, 10, 3): describi, legi, venire volumina, also die Herstellung von Abschriften, das Korrekturlesen u. den Verkauf. Über die Entwicklung des Buchtitels vgl. E. Nachmanson, Der griech. Buchtitel (Göteborg 1941); PW 3, 959; oben Bd. 2, 674f. 685. – Im Text der im eigentlichen Sinne edierten Schriften haben die antiken Autoren kaum wesentliche Änderungen vorgenommen (Polyb. 16, 20, 7; Ovid. trist. 3, 14, 23), wie die Klagen über die professionellen Diaskeuasten zeigen (Diod. 1, 5, 2; Dio Chrys. 42, 5; Galen. 19 [9 K.]; 17, 2 [110]; id. Περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων). Das Verhältnis zwischen antiken Varianten u. antiken Editionen sowie zwischen Originalausgaben u. Autorenvarianten behandelt Pasquali (187/465; für Ausonius, den Kronzeugen der Urvariante im Altertum, vgl. Jachmann 47/104).

A. Nichtchristlich. I. Verbreitung. a. Griechisch. Autorenexemplare aus der Antike als Vorlage für eine E. sind nicht erhalten. Aus dem MA sind bekannt der eigenhändige Entwurf des Verseschmiedes Dioskoros, das Autograph der asketischen Schriften des Nilus v. Grottaferrata u. die Homererklärungen des Eustathios v. Thessalonike in seiner eigenen Handschrift (Venedig, Bibl. Marciana). Das älteste erhaltene griech. Buch, das wir kennen, sind die ,Perser' des Timotheos († 357 vC.). Diese Niederschrift kommt der Lebenszeit des Autors so nahe, wie in keinem anderen Fall älterer Dichtung (R. A. Pack, The Greek and Latin Literary Text from Greco-Roman Egypt [Michigan 1952]). Über den Zeitpunkt, wann Literaturwerke als Bücher in die Hände des Publikums kamen, können nur Vermutungen angestellt

werden. Vielleicht hat Anaximandros (547 vC.) erstmals sein Lebenswerk nicht nur seinem Schülerkreis, sondern auch der übrigen Mitwelt u. der Nachwelt bewußt hinterlassen. Das Prooimion des Hekataios v. Milet war sichtlich für die Öffentlichkeit bestimmt. Mit Demokrit beginnen die Ausgaben kleinerer Abhandlungen anstelle eines geschlossenen Lebenswerkes, denen seit etwa 430 vC. Editionen von Gelegenheitsschriften, Flugblättern, Reden (Plato Phaedr. 228 b) u. Briefe folgten. Am Ende des 5. u. zu Beginn des 4. Jh. war der Begriff der ‚Ausgabe' (ἔκδοσις) vorhanden (Plato, apol. 26D; Xenoph. anab. 7, 5, 14); denn Platos Ausführungen über den Wert u. Unwert der schriftlichen Wissensvermittlung (Phaedr. 274b/275c) sind im Hinblick auf die Verbreitung seiner eigenen Schriften (Politica) u. als Reaktion auf die seit Anaxagoras und Antiphon beginnende Buchproduktion (Plato Phaed. 97b; 98b) zu verstehen. Insofern ist die Notiz von Clemens v. Alexandrien (strom. 1, 78f) glaubhaft. Selbst auf dem Gebiet der Dichtung werden nun Editionen besorgt oder überwacht; denn die Veröffentlichungen eines Pindar oder Bakchylides unterscheiden sich auffallend von den Sammlungen der Theognidea u. der Bukolika sowie zB. vom Nachlaß des Platon u. anderer Schriftsteller. Keine Editionen waren die etwa ab 500 von den Autoren in Buchform beim Archon eingereichten Tragödien. Diese Bühnenexemplare waren ihrer Natur nach Streichungen u. Erweiterungen besonders ausgesetzt (D. L. Page, Actors' Interpolations in Greek Tragedy [Oxford 1934]). Deshalb ließ der Redner Lykurgos ein Staatsexemplar der Tragödien anlegen u. verbot den Schauspielern Abweichungen vorzunehmen (PsPlut. v. dec. orat. 7, 841). – Die Anfertigung von Abschriften u. die Verbreitung des Buches auf privatem Weg durch den Autor selbst bzw. durch einen schreibkundigen Sklaven oder durch Freunde u. Schüler war zunächst das Übliche (Lucian. adv. indoct. 4; Plato Protag. 325E; Diog. L. 7, 36). Diese Publikationsform blieb während des gesamten Altertums stets bestehen. Aber schon im letzten Drittel des 5. Jh. vC. ließen unternehmungstüchtige Händler Abschriften von vielverlangten Werken auf Vorrat anfertigen, um sie zu verkaufen. Während des ganzen Altertums bestand weder ein Urheberschutz noch ein Verlagsrecht. Insbesondere nahmen Kaufleute neben anderen Waren auch Bücher mit (Xenoph. anab. 7, 5, 12; Dion. Halic. Isocr. 18). Der Platonschüler Hermodoros (Cic. ad. Att. 13, 21, 4; Suda s. v. λόγοισιν) vertrieb die Dialoge seines Lehrers Platon bis nach Sizilien. Der durch die rege Nachfrage nach Veröffentlichungen angesehener Schriftsteller entstandene Buchhandel (PW 3, 973/85; Hdb. d. Bibl. Wiss. 1^2 [1952] 852/66) brachte auch Editionen, die buchhändlerischem Eigennutz dienten d. h. gleichbedeutend mit Diaskeuasen waren. So ließen zB. attische Buchhändler, unterstützt von textgestaltenden Mitarbeitern, platonische Schriften in popularisierenden Fassungen erscheinen (G. Jachmann, Der Platontext [1942]). Auch Homer war weitgehend verbreitet (Xenoph. mem. 4, 2, 10). Das Zusammenströmen mehrerer, ja uU. zahlreicher Abschriften desselben Textes in der Bibliothek des Museions von Alexandrien führte von selbst dazu, den besten Text herauszusuchen oder aus den Vorlagen abzuleiten. Die alexandrinischen Gelehrten veranstalteten Ausgaben, die einen gereinigten Text in übersichtlicher u. praktischer Anordnung vorlegten; so bearbeitete zB. Zenodot Homer u. Hesiods Theogonie, vielleicht auch Pindar u. Anakreon; Aristophanes v. Byzanz brachte außer Homer u. Hesiod die Lyriker u. Tragiker in revidierten Ausgaben heraus. Die alexandrinische Textkritik u. Editionstechnik, deren Ergebnisse in eigener Werkstatt vervielfältigt u. nach allen Teilen der Oikumene teils durch den Buchhandel, teils direkt verbreitet wurden, waren ebenso vorbildlich, wie die alexandrinischen Rollen für die Buchherstellung an anderen Orten als Muster gedient haben (E. A. Parsons, The Alexandrian Library [Amsterdam 1952] 230 ff).

b. Römisch. In Rom setzt mit dem Eindringen griechischer Bildung das Interesse für Bücher ein. Anfangs wurden die literarischen Erzeugnisse ebenfalls auf privatem Wege verbreitet, sei es, daß die Verfasser durch ihre Sklaven oder durch Lohnschreiber Kopien für ihren Freundeskreis als Geschenk anfertigen u. zustellen ließen, sei es, daß ein Bekannter dafür sorgte. Der Plautustext war vom Tode des Dichters (184 vC.) bis in die Gracchenzeit Umgestaltungen ausgesetzt, während die erste textkritische Ausgabe der Lustspiele des Terenz dem Urexemplar des Verfassers zeitlich am nächsten kommt. Das Gegenteil ist der Fall bei Catos ‚De agri-

cultura'. Bis ins 2. Jh. vC. kann man noch nicht von editio im eigentlichen Sinne u. vom Buchverkauf römischer Autoren sprechen, ja hundert Jahre später noch war der römische Buchhandel nicht auf der Höhe (Cic. ad. Quint. fr. 3, 4, 5; 5, 6). Deshalb hat auch Cicero seine Jugendschrift De inventione selbst ediert (Cic. orat. 1, 5) u. zum Buchhandel kein Zutrauen gewonnen, bis er in Atticus seinen Verleger gefunden hatte (Cic. ad. Att. 2, 1, 2). Atticus besaß die Niederschriften von Ciceros Werken, regte den Freund zu schriftstellerischen Arbeiten an, machte ihn auf geographische u. historische Verstöße aufmerksam (Cic. ad. Att. 1, 13, 5; 6, 2, 3; 12, 6, 2; 13, 44, 3), warf einzelne grammatikalische u. stilistische Zweifel auf (ibid. 6, 2, 3; 7, 3, 10; 13, 21, 3) u. bezeichnete bedenkliche Stellen mit dem Rotstift (ibid. 15, 14, 4; 16, 11, 1), so daß ihn Cicero als den Aristarch seiner Reden bezeichnete (ibid. 1, 14, 3). Als Herausgeber der Werke längst verstorbener Autoren griff er auf die zuverlässigsten Textvorlagen zurück, so daß die Ἀττικιανὰ ἀπόγραφα im Altertum höchstes Ansehen genossen. Der in leitender Stellung im Verlag des Atticus tätige Nepos, dem Catull sein Gedichtbuch wohl im Hinblick auf eine Veröffentlichung widmete (Catull. 1, 1), der Grammatiker Tyrannion sowie der Akademiker Derkyllidas, der die maßgebende Platonausgabe besorgt hat, u. das geschulte Personal (Nep. v. Att. 13, 3) bürgten für die Erzeugnisse dieser Offizin. Über Atticus als Verleger, dem Cicero die Verbreitung des ,Cato' von Hirtius (Cic. ad. Att. 12, 40, 1; 44, 1; 45, 3) sowie seiner eigenen Schrift über sein Konsulat (ibid. 2, 1, 2) nahelegte, vgl. jetzt J. Carcopino, Les secrets de la correspondance de Cicéron 2 (Paris 1947) 305/29. In der Folgezeit sind als erfolgreiche Verleger bekannt die Sosii für Horaz (epist. 1, 20, 2; ars poet. 345), Trypho für Martial (4, 72, 2; 13, 3, 4) u. für Quintilian (ep. ad. Tryph. 3), sowie die Buchhändler Atrectus (Mart. 1, 117, 8ff), Q. Pollius Valerianus (id. 1, 113), der Inhaber einer Offizin Secundus (id. 1, 2), Dorus (Senec. ben. 7, 6, 1; vgl. noch Gell. 5, 4, 2; 18, 4, 1; Galen. 19, 9). Plinius freute sich, daß seine libelli in Lyon durch den Buchhandel vertrieben wurden (ep. 9, 11). Das Corpus iuris civilis konnte ohne Vervielfältigung u. Verbreitung den Amtsstellen nicht vorliegen. Das in der Kaiserzeit blühende Schulwesen machte Ausgaben mit stark verkürztem Text notwendig (vgl. zB. die Ilias Latina). Die aus anderen Gründen herausgegebenen Auszüge aus schwer zugänglichen bzw. schwer lesbaren Werken, Einleitungen, Handbücher u. andere willkürliche Zusammenstellungen dürfen in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden (Diod. 1, 5, 2). Selbstverständlich zirkulierten neben den Buchhändlerexemplaren auch zahlreiche Privatabschriften, wie denn überhaupt der Weg der ausschließlich privaten Veröffentlichung während des ganzen Altertums beschritten wurde. Auch die Übersendung eines Dedikationsexemplares muß nicht ohne weiteres eine Aufforderung zur Veröffentlichung sein. Die generelle Gleichsetzung von Adressat u. Editor ist verfehlt. Mit diesen Widmungen, Erwähnungen u. Bitten wollten die Verfasser den angesprochenen Personen eine Ehre erweisen. Die ,klassischen' Belegstellen für die angebliche Aufgabe des Patrons (Martial. 3, 2, 5; Stat. Silv. 2 praef. fin.), auf Grund des zugesandten Exemplars für die erste Ausgabe bzw. für eine exakte Textedition zu sorgen (Birt, Krit. 314), sind ebenso kokette Redewendungen, wie die Vorreden oft rhetorische Floskeln sind und nicht immer ernst genommen werden wollen. Den zB. von Martial (3, 2, 5; 4, 55; 5, 1/5. 80; 10, 19) apostrophierten hochgestellten Persönlichkeiten oder zuständigen Kritikern wird kein Wink gegeben, daß sie Vorsicht bei der Veröffentlichung walten lassen sollen, die Werke werden vielmehr von Buchhändlern publiziert (Cic. ad. Att. 13, 12, 2). Von Trypho verlangte Quintilian, der seine Institutio oratoria erst sieben Jahre nach ihrer privaten Widmung an Marcellus dem Verleger übergeben hatte, daß die Bücher ,in manus hominum quam emendatissime veniant' (ep. ad. Tryph. 3).

II. Vervielfältigungstechnik. Über die Vervielfältigungstechnik in der Antike, über die Auflagenhöhe (Plin. ep. 4, 7, 2 wohl eine Ausnahme; vgl. Cic. ad. Att. 12, 6; 16, 6), sowie besonders über die Frage, ob die Exemplare durch Abschrift oder nach Diktat hergestellt wurden, können trotz der zahlreichen Untersuchungen (Skeat 179/200; Hdb. d. Bibl.-Wiss. 1^2 [1952] 862_5; V. Tcherikover, Jewish apologetic literature reconsidered: Eos 48, 3 [1957] 171/73) keine exakten Angaben gemacht werden. Sicher ist, daß mehrere Schreiber gleichzeitig beschäftigt waren. Es ist jedoch nur eine herkömmliche, aber

keineswegs beweisbare Meinung, daß ein ganzes Buro von Schreibern die Auflage nach Diktat angefertigt habe. Ganz ausnahmsweise kam dieses Verfahren zur Anwendung, wenn es auf Schnelligkeit und Masse ankam (zB. bei Flugschriften zu den politischen Tagesereignissen). Aber im allgemeinen überwiegen nach dem Ausweis der Papyri die Fehler, die auf falschem Lesen beruhen, während Hörfehler seltener sind (Kenyon 73). Die zerschnittene Vorlage konnte auf die einzelnen Schreiber verteilt werden und jeder vervielfältigte gleichzeitig den ihm zugeteilten Abschnitt, um eine raschere Herstellung der Ausgabe zu erzielen, oder der erste Kopist begann mit der Abschrift einiger Kolumnen, gab den jeweils erledigten Teil der zerschnittenen Vorlage an den 2. weiter u. so fort bis zum letzten. Bei Anwendung dieser staffelförmigen Arbeitsweise wurde jedes Exemplar zwar von ein und demselben Schreiber hergestellt, aber auch so viele Rollen angefertigt als es Schreiber gab. Auch bei dem ersten Verfahren trat die Verschiedenheit der Schreiberhände nicht zu stark in Erscheinung, weil der Stil der Buchschrift einer Offizin auf die individuelle Schreibart der einzelnen Kopisten abfärbte. Wenn bei einem Papyrus die Schrift über die Klebstelle hinweggeht, spricht dies für die 2. Herstellungsmethode (Schubart, Buch b. Gr. u. Röm. 157). Mangelnde grammatikalische Kenntnisse der einfachen Schreiber wurden durch striktes Einhalten der Zunftregeln, die für die Schreibergilde verpflichtend waren, ausgeglichen u. dadurch Fehlerquellen verringert. Die summarische Zeilenzählung (Stichometrie) braucht nicht unbedingt auf die Berechnung des Schreiblohnes zurückzugehen, wenn dies auch seit der Mitte des 1. Jh. vC. nachweisbar ist; sie hat auch besonders zum Nachweis der Vollständigkeit des Textes Verwendung gefunden. Bei der Anfertigung der Exemplare schlichen sich unvermeidlich Fehler ein. So klagen zB. Strabon (13, 609) über fehlerhafte Ausgaben aristotelischer u. theophrastischer Schriften u. Cicero (ad Quint. fr. 3, 4, 5. 5, 6) über den Mangel an korrekten Exemplaren lateinischer Autoren; Hieronymus ersucht erneut seinen Verleger Lucinus (1, 433 Vall.) darauf zu achten, daß seine Werke korrigiert würden, da er dazu keine Zeit habe. Aus Martial (7, 11) ist ersichtlich, daß Buchhändlerexemplare sehr fehlerhaft in den Handel kommen konnten u. an Wert gewannen, wenn der Verfasser persönlich sie verbesserte. In der Regel wurden nur die Verlagsexemplare (ἀρχέτυπον oder als Ersatz ein ἀντίγραφον) durch den Autor bzw. durch einen geschulten Sklaven oder bei verstorbenen Verfassern gewöhnlich durch einen grammaticus (Suet. gramm. 24) durchgesehen. In den gutgeleiteten Offizinen gewissenhafter Verlagsbuchhändler (Atticus, Trypho u. a.) wurden die von den librarii angefertigten Abschriften durch anagnostae korrigiert (Nep. v. Att. 13, 3; Diog. L. 5, 73). Selbst ein Konsular übte die Tätigkeit eines Korrektors aus (vgl. den Cod. Med.-Laurent. der Bucolica). Die officina (statio) des Buchhändlers wurde nicht selten in der Unterschrift der Kopien vermerkt (διώρθωται, legi, relegi, contuli, emendavi). Die vom Autor persönlich korrigierten Abschriften einer Ausgabe (Plin. ep. 4, 26; Mart. 7, 11. 17) waren ebenso begehrt wie die von namhaften Gelehrten veranstalteten u. durchgesehenen Editionen (Fronto ad M. Caes. 1, 6; Gell. 5, 4, 2; 18, 5, 11). Allerdings konnten Ausgaben von literarisch interessierten Buchhändlern oder in deren Auftrag von Berufsgelehrten mitunter recht gewaltsame Textänderungen aufweisen (Quintil. 9, 4, 39; Galen. 2, 216f; 19, 9f; Diod. 1, 5, 2).

B. Christlich. I. Verbreitung u. Vervielfältigung. Im Bereich der christl. Schriftsteller herrscht die Verbreitung durch private Abschriften vor. Die biblischen Texte (Col. 4, 16; Joh. 20, 30f; Apc. 22, 18f.) sowie die Briefliteratur der christl. Frühzeit haben auf diese Weise den Weg in die Öffentlichkeit gefunden (Polyc. Philipp. 13, 2; Ignat. Smyrn. 11, 3; id. Philad. 10, 1; Mart. Polyc. 22, 2). So erhält zB. Clemens den ‚Hirt des Hermas' in einem einzigen Exemplar, das er vervielfältigen u. εἰς τὰς πόλεις versenden soll (Past. Herm. vis. 2 fin.). Auffallend ist die große Verbreitung des Clemensbriefes, selbst durch Übersetzungen. Die liturgischen u. asketischen Schriften sowie Werke mit abstrakten Themata interessierten die breite Öffentlichkeit nicht, waren für ein Verlagsunternehmen nicht geeignet. Die dogmatischen u. apologetischen Werke konnten wegen der Gefahr der Verfälschung dem Buchhandel nicht anvertraut werden. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung des Christentums mit seiner Umwelt weckte das Interesse an eigenen Editionen. Lukian v. Samosata u. Celsus lassen erkennen, daß die

Ausgaben christlicher Schriftsteller erworben werden konnten. Origenes, den an schriftstellerischer Fruchtbarkeit keiner der vornizänischen Väter übertrifft, hatte für den Aufbau seiner Bibliothek u. für die Herausgabe seiner Werke Tachygraphen u. Buchschreiber zur Verfügung (Euseb. h. e. 6, 23). Die mit der Bibliothek von Caesarea verbundene Offizin (scriptorium) war in der Lage, einen von Pamphilos u. Eusebios aus der Hexapla u. Tetrapla des Origenes ausgezogenen LXX-Text mit Varianten zu vervielfältigen (Devreesse 123f). Auch ein oft vervielfältigter, von diesen beiden Schriftstellern revidierter Text des NT (H. J. Vogels, Handbuch der Textkritik des NT [1955] 25. 52. 204f) geht auf die Schreibstube von Caesarea zurück, in der Kaiser Konstantin 50 Bibeln für Kpel anfertigen ließ (Euseb. v. Const. 4, 36. 37. 34; 3, 1; C. Wendel: ZentralblBiblWiss 56 [1939] 165/75; C. Nordenfalk, Die spätantiken Kanontafeln [1938] 50). Offensichtlich hat die berühmte alexandrinische Bibliothek als Vorbild gewirkt. Auch die der Bibliothek von Jerusalem angegliederte Schreibwerkstatt konnte im Auftrag des Kaisers Constans Bibeln in größerer Anzahl an italische Gemeinden liefern (Athan. apol. ad Const. 4). Von der Zeit Konstantins an war immer mehr die Editionstechnik der klassischen Antike übernommen worden, wenn auch der Weg der Privatabschrift vorherrschend blieb (PG 32, 572f). Als typisches Beispiel kann Hieronymus angeführt werden (E. Arns, La technique du livre d'après Saint Jérôme [Paris 1953]). Welche große Sorgfalt auf eine genaue Abschrift u. auf die Korrektur nach der Vorlage gelegt wurde, ist aus Euseb. h. e. 5, 20, 2 u. besonders aus der Mahnung des Hieronymus (PL 28, 462C/3A) ersichtlich. Dieses gilt für alle Formen einer Ausgabe wie epistula, liber, volumen, codex. Da die Häretiker vielfach katholische Schriften verfälschten, pflegte man die Verbreitung durch Freunde oder durch eine Vertrauensperson, der ein authentisches Exemplar für Abschriften anvertraut war, vornehmen zu lassen (PL 22, 444. 512. 853; 23, 705). So überließ Augustinus den Text der Civitas Dei seinem Freund Firmus für die Erstabschrift (C. Lambot, Lettre inédite de S. Augustin relative au ‚De Civitate Dei': RevBén 51 [1939] 109/21). Nicht so sorgfältig ist zB. der Psalmenkommentar des Didymos v. Alexandrien ediert worden. Der gegen Ende des 6. Jh. nC. geschriebene Papyruskodex, von dem eine Lage bekannt ist (PColon Theol. 1), gibt den wortgetreuen Text eines Kollegs (χθὲς ἔλεγον, 15, 9) des langjährigen Leiters der Katechetenschule mit Hinweisen auf eine andere Vorlesung über das Matthäusevangelium (ἔλεγον εἰς τὸ 5 Z. 7; 8 Z. 18) wieder. Der Stenograph hat jedoch die Lemmata nicht mitgeschrieben, sondern sie in der zu Beginn des 5. Jh. angefertigten Reinschrift aus einem LXX-Codex ergänzt, der eine andere Versfolge als der von Didymos zu Grunde gelegte Psalmentext aufwies. Als der Herausgeber sich deshalb nicht mehr auskannte, ließ er den entsprechenden Psalmvers aus (S. 7 Z. 13) u. teilte nur die dazugehörenden Erklärungen mit. Es ist kaum anzunehmen, daß nach der Verurteilung der Schriften des Didymos auf dem Konzil zu Kpel iJ. 553 der Psalmenkommentar neu aufgelegt wurde. Man darf vielmehr voraussetzen, daß der Papyruskodex durch Privatabschrift hergestellt wurde. Aber mit Privatabschriften allein kann die rasche u. weitverzweigte Verbreitung der patristischen Literatur nicht erklärt werden, wenn auch zB. Sulpicius Severus (1, 1) in seiner Schwiegermutter Bassia eine hervorragende Vermittlerin seiner Schriften hatte. Buchhändlerische Propaganda u. organisierte Herstellungswerkstätten fehlten nicht. Rufinus zB. läßt seine Veröffentlichungen per satellites toto orbe verbreiten (PL 23, 463A). Selbstverständlich wurden die Bücher, soweit nicht Privatabschriften genommen wurden, gegen Bezahlung vertrieben (PL 23, 452B). Auch Klöster ließen sich die Kopien bezahlen (PL 21, 591C). Allgemein interessierende Schriften, populäre christl. Veröffentlichungen wie Heiligenleben, nicht jedoch streng theologische Werke, waren Objekte des Buchhandels. Sulpicius Severus berichtet, daß seine Vita s. Martini überall verbreitet sei, in Rom habe sie jedermann besitzen wollen u. die Buchhändler seien begeistert, quod nihil ab his quaestiosius haberetur (dial. 1, 23). Es ist kein Zufall, daß heute noch von den Dialogen u. der Vita mehr als 150 Abschriften existieren. Wohl mag die Bezeichnung librarius sowohl Buchhändler als auch Abschreiber bedeuten; an der erwähnten Stelle ist das Wort eindeutig (für scriptor vgl. Sulp. Sev. v. Mart. 10, 6). In Boethius, dem letzten Vertreter des philosophischen Bildungsideals im Altertum, wird deutlich,

daß seine Absicht, Platon u. Aristoteles der lateinischen Welt zugänglich zu machen (interpr. 2, 2, 3), nur mit Hilfe des Buchhandels durchführbar sein konnte, während seine theologischen Abhandlungen, die nicht fur die breite Öffentlichkeit bestimmt waren, durch Privatabschriften verbreitet wurden. Der professionelle Buchhandel, der im christl. Bereich nie die erste Rolle gespielt hatte, tritt fast ganz zurück, als mit der im 6. Jh. einsetzenden kulturellen Strukturänderung des Mönchtums die Klöster unter dem Einfluß Cassiodors immer mehr die Editionsarbeiten übernahmen. Die Mahnungen Cassiodors, die Texte der Hl. Schrift nach dem Vorbild des Hieronymus mit Abtrennung in Kola u. Kommata u. Beachtung der Orthographie sorgfältig abzuschreiben (PL 70, 1109C) u. auf Sauberkeit der Korrekturen zu achten (PL 70, 1126C) schließen sich an die Bemühungen des Apollinaris Sidonius (ep. 5, 15, 1) u. des Sulpicius Severus (CSEL 1, 42) um genaue Kopien u. sorgsam erwogene Textverbesserungen an. Durch das Ausleihen von Handschriften für die Anfertigung von Abschriften (PL 65, 348C u. öfter) waren Klöster u. interessierte Einzelpersonen wie Bischöfe vom Buchhandel unabhängig (G. Bardy, Copies 38/52).

II. Zweite Auflage. Zweite Auflagen können am besten an Werken aus der christl. Antike aufgezeigt werden, wenn auch Beispiele aus der Profanliteratur nicht fehlen (Emonds, bes. 306/84). Die Abgrenzung zwischen Verbesserungen u. Zusätzen durch den Autor oder durch die späteren Abschreiber ist nicht leicht. Besonders bei Martial wäre eine genauere Überprüfung notwendig, ob es sich, abgesehen vom 10. Buch, in den einzelnen Fällen um Autorenvarianten oder um eine spätere Änderung handelt. Aus den Varianten selbst kann man eine 2. Auflage nicht allein ableiten, da sie sich in den allermeisten Fällen als gewöhnliche Varianten erklären lassen, die im Laufe der Zeit entstanden sind. Bei Tilgungen ist angesichts der konservativen Grundrichtung der antiken Philologen der Beweis leichter zu führen, zB. bei Vergils 4. Buch der Georgica, wo der Dichter in der 2. Auflage aus politischen Gründen die Verse auf Cornelius Gallus ausgelassen hat, oder bei den Divinae Institutiones des Laktanz, in deren zweiter, vom Verfasser besorgten Auflage die Anreden an Kaiser Konstantin sowie heterodoxe dualistische Ausführungen fehlen. Der Tatbestand einer 2. Auflage bei Juvenal u. Ausonius ist zu unsicher, während Columellas 12 Bucher De re rustica gegenüber dem früheren Entwurf als eine 2. Auflage angesehen werden müssen. Senecas Abhandlung De ira läßt die Spuren verschiedener Ausarbeitung erkennen. Die von H. Emonds veröffentlichte Sammelliste ist um Phlegon v. Tralles u. den Kommentar zum Johannesevangelium des Theodor v. Mopsuestia zu ergänzen. Drei Ausgaben der Schrift Adversus Marcionem hat Tertullian besorgt (adv. Marc. 1, 1), wenn auch die 2. Auflage nur vorbereitet u. auszugsweise wider seinen Willen verbreitet wurde. Zu Lebzeiten des Prosper v. Aquitanien gab es mindestens drei von ihm selbst veranstaltete Ausgaben seiner Chronik. Auch der zwischen 366 u. 384 in Rom erschienene Pauluskommentar (Ambrosiaster) war teilweise in drei verschiedenen Auflagen herausgegeben worden. Einen besonderen Typus stellen die gegen den Willen des Autors veranstalteten Ausgaben dar, sei es, daß Schüler unberechtigt oder in guter Absicht Abschriften nahmen oder den Text mitstenographierten u. eine Edition besorgten (Quintil. proem. 7; 3, 6, 68; 8, 2, 24; Galen. 2 [217 K.]; Ovid. trist. 1, 7, 23; Aug. retr. 1, 17, 1; Hieron. comm. in Abd. praef.) sei es, daß das Manuskript gestohlen wurde (Diod. exc. hist. ed. Boissevain 406f) wie zB. die 2. Auflage von Tertullians Adversus Marcionem oder die Cosmographia des Julius Honorius. Sammelausgaben aus der Hand des Verfassers waren ebenso üblich wie eine posthume Gesamtausgabe (Martial). Erstaunlich ist, daß eine bemerkenswerte Anzahl antiker Meisterwerke erst aus dem Nachlaß herausgegeben wurde. Es sei nur erinnert an die Schulschriften des Aristoteles, an das Lehrgedicht des Lukrez, an Vergils Aeneis (die Varius, der Freund des Verfassers ediert hat), an das Werk Lukans (dessen drei erste Bücher bereits vorweg publiziert waren), an die Satiren des Persius (die der Grammatiker Caesius Bassus zugänglich gemacht hat). Auch Caesars De bello civili u. Ciceros Briefe, die der Arpinate selbst sammeln u. herausgeben lassen wollte (ad Att. 16, 5, 5; ad fam. 16, 17, 1), sind erst nach deren Tod publiziert worden. Die Neuausgaben müssen von den durch die Verfasser besorgten Erst- bzw. Zweitauflagen oder von den posthumen, auf den Nachlaß unmittelbar zurückgehenden Erstveröffentlichungen

deutlich unterschieden werden. Meistens handelt es sich um Ausgaben längst verstorbener Schriftsteller; man denke zB. an die Neuausgabe Homers oder die 'Αττικιανὰ ἀντίγραφα der griechischen Prosaiker oder die Neuveröffentlichung von Varros Schriften zZ. Frontos (Gell. 19, 14, 3) bzw. überhaupt an die textrezensierende Tätigkeit der antiken Philologen. Der Unterschied zwischen einer Originalausgabe u. einer Neuedition ist ersichtlich aus Euklid (7 [1895] 2/120 vgl. mit 144/246 = Theon v. Alexandreia). Über das Wesen einer Neuausgabe orientiert am besten Galen, der für seine Hippokratesausgabe sowohl die vorhergehenden Editionen des Artemidoros Kapiton u. des Dioskurides als auch πιστὰ (ἀξιόπιστα) u. οὐκ ἀξιόπιστα ἀντίγραφα heranzog u. sich über die für die Edition angewandten Rezensionsgrundsätze äußerte (7, 896/901; 16, 202. 836f; 17, 80. 634). Wenn auch dem Origenes in erster Linie bei der Arbeit an der LXX polemische Ziele, also nicht textkritische, vorschwebten, so darf ebensowenig wie bei Hieronymus (PL 22, 838; 23, 453D) der wissenschaftliche Charakter dieser Neuausgabe nicht verkannt werden (G. Mercati: StTesti 76 [1937] 318/29; 95 [1941] 139/46). Auch die von Origenes, Pierius u. Pamphilus revidierten u. weitverbreiteten Handschriften des AT waren ebenso geschätzt wie die kritischen Rezensionen des Hesychius u. Lukian. Die Vulgata des Hieronymus ist nicht in erster Linie als Neu-Übersetzung, sondern als Revision des altlateinischen Textes zu bewerten, da die umlaufenden Exemplare stark voneinander abwichen (K. Th. Schäfer, Die altlateinische Bibel [1957] 7ff). Auch der Apokalypsekommentar des Bischofs Victorin v. Pettau (Cod. Ottobon. lat. 3288A) wurde c. 100 Jahre später von Hieronymus durchgesehen, überarbeitet u. neuherausgegeben. Anhangsweise seien noch die Fälschungen erwähnt, die Buchhändler aus Eigennutz vorgenommen haben (PW 3, 980). – Für das Altertum muß man mit Editionen jeglichen Umfanges rechnen, von der Gesamtausgabe über die Auswahlausgabe bis zur Spezialausgabe. Für den Bereich der biblischen Texte sei nur an Marcion u. Tatian erinnert. Von Tatian berichtet Theodoret v. Cyrus (haer. fab. c. 1, 20): ‚Dieser hat auch das sogenannte Diatessaron verfaßt, indem er die Genealogien wegschnitt u. ebenso alles andere, was sonst auf die Geburt des Herrn aus dem Samen Davids dem Fleische nach hinweist ... Ich selbst fand mehr als 200 solcher Exemplare ... ich sammelte u. vernichtete sie u. führte statt ihrer die Evangelien der vier Evangelisten ein.' – Über Ausgaben von Werken in anderen Sprachen vgl. *Übersetzung.

E. Arns, La technique du livre d'après St.-Jérôme (Paris 1953). – G. Bardy, Editions et rééditions d'ouvrages patristiques: RevBén 47 [1935] 356/80; Copies et éditions au 5e siècle: RevScRel 23 [1949] 38/52. – F. W. Beare, Books and publication in the ancient world: Univ. of Toronto Quarterly 14 [1945] 150/67. – E. Bickel, Geschichte der röm. Lit. (1937) 37ff.; De moetacismo: Mélanges Émile Boisacq (Bruxelles 1937) 69/76. – Th. Birt, Das antike Buchwesen (1882); Kritik u. Hermeneutik (1913) 307ff. – A. Dain, Les manuscrits (Paris 1949). – R. Devreesse, Introduction à l'étude des manuscrits grecs (Paris 1954) 76ff. – H. Emonds, Zweite Auflage im Altertum (1941). – J. de Ghellinck, Patristique et Moyen-Age 2 (Paris 1947) 183/245. – A. M. Guillemin, Le public et la vie littéraire à Rome (Paris 1937). – Handbuch der Bibliothekswissenschaft 1² (1952) 849/65; 3² (1955) 63/140. – G. Jachmann, Das Problem der Urvariante in der Antike u. die Grundlagen der Ausoniuskritik: Concordia Decennalis (1941) 47/104. – F. G. Kenyon, Books and Readers in Ancient Greece and Rome (Oxford 1952). – H. I. Marrou, La technique de l'édition à l'époque patristique: VigChr 3 (1949) 208/224. – G. Pasquali, Storia della tradizione e critica del testo² (Firenze 1952) 187/465. – H. L. Pinner, The world of books in the classical antiquity (Leiden 1948). – W. Schubart, Das Buch bei den Griechen u. Römern² (1921); Das antike Buch: Antike 14 (1938) 171/95. – T. C. Skeat, The use of dictation in ancient book-production: ProcBritAc 42 (1957) 179/208. – H. L. M. Van der Valk, On the edition of books in antiquity: VigChr 11 (1957) 1/10.

V. Burr.

Efeu.

Die antiken Bezeichnungen sind: κισσός, κιττός, ἕλιξ, κίσσαρος, ἰψός, hedera, helix. Für griech. κισσός versagt die Herleitung aus dem Indogermanischen ähnlich wie bei anderen griech. Pflanzennamen. Hedera wird auf die Wurzel ghed = umklammern, fassen zurückgeführt (vgl. Walde-Hofmann, Wb. 1³, 638). Im Gegensatz zu den meisten griech. Pflanzennamen ist κισσός männlichen Geschlechts. – Theophr. h. pl. 3, 18 unterscheidet

drei Hauptarten des E.; auch Plin. n. h. 16, 144ff geht, zT. im Anschluß an Theophrast, auf die Vielgestaltigkeit des E. ein (vgl. Lenz 576/9).

A. Nichtchristlich. I. Kretisch-mykenisch. In minoischen Fresken ist der E. ‚naturalistisch' dargestellt (Evans 2, 479). Auf minoischen u. mykenischen Gefäßen u. an anderen Gegenständen ist er bald mehr bald weniger stilisiert (Evans 2, 481; 485/9; Index-Bd. s. v. ivy 76f) u. zwar erscheint er auffallend häufig (zu seiner botanischen Bestimmung Möbius: JbInst 48 [1933] 31ff). In Mykene fanden sich E.blätter aus Elfenbein für Einlegearbeiten (AnnBrSchAth 49 [1954] Taf. 33a; 50 [1955] Taf. 30c). Eine der Grabstelen des dort neugefundenen Gräberrundes trägt in der linken unteren Ecke ein stilisiertes E.-Blatt (G. E. Mylonas, Ancient Mycenae [Lond. 1957] Abb. 45). Das E.-Blatt diente als Schriftzeichen (Evans 2, 484), in Linear B nach der neuen Entzifferung für die Silbe tu. Evans nahm für den Ursprung des E.-Motivs im Minoischen religiöse Gründe an (‚sacral ivy' vgl. dazu die Bemerkungen von Sp. Marinatos: AnnBrSchAth 46 [1951] 106f). Der Baumkult spielte in der Tat in der kretischen Religion eine besondere Rolle (M. P. Nilsson, Minoan-Mycenaean Religion [Lund 1927] 225/46). Es wäre daher zu fragen, ob der E. damals schon, wie später durchgehend, mit Dionysos verbunden war, der zum Baumkult enge Beziehungen hatte (Kern, Baumk. 157; Nilsson, Gesch. 1, 582/5) u. dessen Verehrung in jener Zeit jetzt durch die Entzifferung von Linear B nahegelegt wird (M. Ventris-J. Chadwick, Documents in Mycenaean Greek [Cambr. 1956] 127; Nilsson, Gesch. 1, 343_2. 565_2). Der Baumkult im Dienste des Dionysos ging später vor allem vom böotischen Theben aus (Frickenhaus 23f), das schon um die Mitte des 2. Jtsds. enge Beziehungen zu Kreta hatte (dazu zuletzt H. Reusch = AbhB 1955 nr. 1). Im 5. Jh. vC. wurde nach Ausweis der Vasenbilder (Frickenhaus passim; Deubner Taf. 20f) in diesem Kult ein Gefäß verwendet, das wir ‚Stamnos' nennen u. das in der Form einer verbreiteten kretisch-mykenischen Vasengattung auffällig ähnelt. Das Heiligtum des ‚kretischen' Dionysos in Argos (Paus. 2, 23, 7), die Verbindung des Gottes mit der Minostochter Ariadne weisen ebenfalls nach Kreta (K. Kerényi, Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung [1956] versucht neuerdings, Dionysos von Kreta herzuleiten, doch ohne Hinweis auf den Baumkult).

II. Griechisch. In der geometrischen Kunst ist der E. naturgemäß schwer nachzuweisen. Ein Kantharos des mittleren 8. Jh. vC. in München hat an den Henkeln Schlangenlinien, von Punkten umgeben (CVA Deutschl. 9 Taf. 121, 1; L. Asche, Der Kantharos, Diss. Mainz [1956] 36. 72). Ob hier Schlangen oder Wein- oder E.-ranken gemeint sind, mag offenbleiben, da alle drei dem Dionysos angehören wie der Kantharos selbst. Zwischen Schlange u. E. bestand überdies im dionysischen Bereich nahe Verwandtschaft, vor allem wegen der kühlen u. kühlenden Natur der Pflanze u. des Tieres (Plut. symp. 3, 5, 2; Plin. n. h. 16, 144). Mänaden schlingen daher anstelle von E.-Kränzen auch Schlangen ins Haar (Rumpf Taf. 25, 4) u. schleudern E.-Ranken an die Bäume, wo sie sich in Schlangen verwandeln (Nonn. 45, 311/14). Mit E. soll sich Dionysos zuerst bekränzt haben u. er wird immer wieder so bekränzt geschildert, wie auch viele seiner Beinamen daher stammen (Belege bei Olck 2835). In schwarz- u. rotfigurigen Vasenbildern trägt Dionysos meist ein E.-Diadem oder einen E.-Kranz, oft auch E.-Zweige mit den typischen herzförmigen Blättern (Rumpf, Taf. 21, 7; 25, 6). Sein Gefolge, die Mänaden u. Silene ahmen dies nach (Olck 2837; Rumpf Taf. 31, 1). Ein E.-Büschel sitzt auf dem seit spätarchaischer Zeit dargestellten Thyrsos-Stab (Reinach 288f; Rumpf Taf. 25, 4; 31, 3), von welchem wiederum E.-Zweige ausschlagen können (Rumpf Taf. 30, 6; 31, 1). E. umrankt auch andere Gegenstände des Dionysosdienstes. Die Thraker, das ‚Volk' des Dionysos, schmückten noch in der Kaiserzeit Thyrsen, Helme u. Schilde mit E. (Plin. n. h. 16, 144; Kazarow 489) u. tätowierten sich mit dem E.-Blatt (Kazarow 489). E. bekränzt den Altar des Dionysos (Schale London E 65), bildet auf dem hl. Wagen des Gottes einen Baldachin (Deubner Taf. 11, 4), schlingt sich um sein Maskenidol (Kern, Baumk. 157; ders., Dion. 1016; Frickenhaus passim; Deubner 147; Otto 139f; Hoorn 26/9; Nilsson, Gesch. 1, 588). Als περικιόνιος ist Dionysos mit dem E. gleichsam identifiziert u. als Κισσός konnte er in der Tat angerufen werden (Paus. 1, 31, 6). Es wäre zu fragen, ob das für Pflanzennamen sonst ungewöhnliche männliche Geschlecht bei κισσός damit zusammenhängt. – Aus E. bestanden die Symposiastenkränze

(Plat. symp. 212e; Anth. Pal. 11, 33; Rumpf, Taf. 21, 9, hier außerdem ein E.-Halsband). Streu von E.-Zweigen diente als Lager für die Teilnehmer am Festtrunk, den Herodes II am Fest des Dionysos Eleuthereus auf der Agora von Athen veranstaltete (Philostr. v. soph. 2, 1, 5), weil der E. dem Dionysos heilig war u. nicht aus kathartischen Gründen (gegen E. Maass, Orpheus [1895] 36, der sich auf H. Diels, Sibyllin. Blätter [1890] 120ff beruft). Das Mischgefäß (E. Buschor, Griech. Vasen [1940] Abb. 174) u. die Weinkanne (Hoorn nr. 238) konnten mit frischem oder gemaltem E. bekränzt sein, wie überhaupt der beliebte E.-Ornamentfries auf griech. Vasen bis in den Hellenismus hinein (Theocr. 1, 27/31; Gow 208/12) meist sinnvoller Schmuck von Weingefäßen ist. Der Name eines Trinkbechers, κισσύβιον, wurde nach antiker Etymologie von κισσός hergeleitet (Frankenstein, Art. Kissybion: PW 11, 523). – Aus E. bestanden die Kränze für choregische Feste u. Siege, wobei sich die Beziehung zum Dionysoskult von selbst ergibt (Olck 2838). Ein bärtiger Marmorkopf im Vatikan, Kopie nach einem Original um 460/50 vC., der einen schön gearbeiteten E.-Kranz trägt, wurde daher schon als Dichterporträt angesehen (Lit. bei G. Lippold, Vat. Kat. 3, 2 [1956] 15f). Von dieser choregischen Bedeutung aus wird der E., besonders in hellenistischer Zeit, zur Pflanze der Musen u. Dichter, die auch auf dem Grab des Anakreon (Anth. Pal. 7, 23), des Sophokles (Anth. Pal. 7, 22) u. des Machon (Anth. Pal. 7, 708) wachsen soll. Wenn auf einer rotfigurigen Lutrophoros im Louvre der aufgebahrte tote Jüngling einen E.-Kranz trägt (M. Collignon: MonPiot 1 [1894] 49ff Taf. 5ff; A. v. Salis: MusHelv 14 [1957] 93ff Abb. 4), so erklärt sich das vielleicht aus der Beziehung des Dionysos zur Unterwelt (Schauenburg passim), die auch im athenischen Anthesterienfest hervortritt (Deubner 112/14; Hoorn 19/24). Auf einer Grabstele in Erythrai aus dem 2. Jh. vC. erscheint ein E.-Blatt gleichsam schon als Vorbote für die dionysische Grabsymbolik in römischer Zeit (A. D. Nock, Sarcophagi and Symbolism: AmJArch. 50 [1946] 161). – Im Mythos ist der E. vielfältig mit Dionysos verbunden. Auf einer um 400 vC. entstandenen attischen Hydria hat Semele den Dionysos in einer E.-Laube geboren, in der sich der Blitz des Zeus gefangen hat (CVA USA 5 Taf. 48). Der E. soll gesproßt sein, um das Kind vor den Flammen des Blitzstrahls zu schützen (Eur. Phoen. 651 m. Schol.). Es wurde in der ‚E.-Quelle' gebadet (Plut. Lys. 28). Mit Hilfe eines Seils, das aus Wein- u. E.-Ranken geflochten war, überbrückte Dionysos den Euphrat (Paus. 10, 29, 4). Als Waffe gegen seine Feinde dient dem Dionysos häufig der E.: das Schiff der tyrrhenischen Seeräuber wird plötzlich von E. überwuchert (Hom. hymn. 7, 39; Apollod. 3, 5, 3; Hyg. fab. 134; Ov. met. 3, 665; Opp. cyn. 4, 262). Auf Vasenbildern umstrickt E. die Gegner des Dionysos im Gigantenkampf (F. Villard: RevArch 28 [1947] nr. 12. 19. 20). E. umrankt die Webstühle der sich gegen den Dionysosdienst sträubenden Minyastöchter (Ov. met. 4, 395; Ael. v. h. 3, 42). Die Nymphe Κισσηΐς, eine ‚Amme' des Dionysos (Hyg. fab. 182), geißelt den Dionysos-Gegner Lykurg mit E. (Nonn. 21, 89). Ihr Name selbst ist von κισσός abgeleitet, wie die Namen vieler thrakischer Begleiter des Dionysos (zB. Kisseus; Capelle 518f; Olck 2837) sowie die Namen von Silenen und Mänaden auf Vasen (vgl. Ch. Fränkel, Satyr- u. Bakchennamen auf Vasenbildern [1912] 47. 51. 55. 71). Als menschlicher Eigenname ist Κιττός im 4. Jh. vC. belegt, in einer attischen Töpferfamilie, in der auch der Name Bakchios beliebt war (J. D. Beazley, Potter and Painter in Ancient Athens [Oxford 1945] 25). Beides sind also ‚dionysische' Namen. Gebirge-, Fluß- u. Ortsnamen, besonders im dionysischen Thrakien, können von E. hergeleitet sein (vgl. PW 11, 522f). Der E.-Kranz auf den Münzen hellenistischer Herrscher weist auf deren Vergleichung bzw. Gleichsetzung mit dem Welteroberer Dionysos hin (zB. G. Kleiner: JbInst 68 [1953] 78/81; Kern, Dion. 1039/41). Diese Nachahmung setzt mit Alexander d. Gr. ein, wobei der E. eine besondere Rolle gespielt haben soll: die Makedonen freuten sich, dem E. in Indien, am Berge Meros, zu begegnen. Wegen seiner Seltenheit bekränzten sie sich damit u. kehrten so als Sieger ‚exemplo Liberi patris' zurück (Arr. 5, 2; Plin. n. h. 16, 144). – Dem Grund für die nahe Verbindung des E. mit Dionysos in Kult u. Mythos sind schon antike Autoren nachgegangen. Sie schreiben der Pflanze einerseits eine kühlende Wirkung zu (zB. Plin. n. h. 16, 144), die auch gegen Weintrunkenheit helfe (Plut. symp. 3, 1, 3), andererseits errege der E. aber auch Raserei: der Saft der Frucht-

dolden des schwarzen E. erzeuge Wahnsinn (Plut. symp. 3, 2, 1). Durch das Kauen von E. kämen die Bakchantinnen zu einer Trunkenheit ohne Wein u. ohne Genuß (Plut. qu. Rom. 112; dazu Kommentar von H. Lewy, Sobria ebrietas [1929], der u. a. auf das Kauen von Lorbeer bei Prophetinnen hinweist). Diese Berichte werden zT. durch die heutige Botanik bestätigt (vgl. G. Hegi, Illustrierte Flora von Mitteleuropa 5 [1925/27] 924f). Die beste moderne Ausdeutung der Beziehung des Dionysos zum E. findet sich bei Otto 139/43, der besonders auf das eigentümliche Spannungsverhältnis des E. zur Rebe eingeht. Daß hier bereits in der Antike eine Verbindung gesehen wurde, zeigt zB. der oben erwähnte Mythos von der Überbrükkung des Euphrat oder die einander sehr ähnliche Stilisierung der beiden Pflanzen in der bildenden Kunst (zB. Rumpf Taf. 15, 5). – Außerhalb des dionysischen Kreises ist der E. als Götterpflanze fast nur da anzutreffen, wo sich Beziehungen zu Dionysos nachweisen lassen. Im allgemeinen wurde er in den Tempeln der olympischen Götter nicht geduldet (Plut. qu. Rom. 112). Der Beiname Κισσαία der Athena in Epidauros (Paus. 2, 29, 1), der von einigen Gelehrten mit Dionysos in Verbindung gebracht wurde, ist noch nicht befriedigend erklärt (Adler, Art. Kissaia: PW 11, 517). In Heraheiligtümer durfte kein E. hineingebracht werden, denn Hera sei Hochzeitsgöttin u. Brautleute dürften sich nicht betrinken, weil das die Zeugung nachteilig beeinflusse. Zwischen Hera u. Dionysos bestehe daher keine Gemeinschaft (Plut. Daedal. Plat. 7, 43f Bern.). Wenn Apollon zu dem E. in Beziehung tritt (Aesch. Fr. 341 N.[2]), so ist das durch die spannungsreiche Verwandtschaft der beiden Götter bedingt, die sich zB. in Delphi das Festjahr teilten (Otto 182/9). Gegenstände aus dem Kabirenheiligtum bei Theben zeigen E.-Schmuck, weil der Kabirenkult dem des Dionysos in mancher Beziehung ähnelte (Hoorn 52); auch er reicht ins 2. Jtsd. hinauf. Die E.-Zweige in der mystischen Ciste von Eleusis (Clem. Alex. protr. 2, 22, 4; Deubner 82) erklären sich wohl durch das Eindringen dionysischer Elemente, wie selbstverständlich in dionysischen Mysterienkulten bis in die Spätantike der E. auf mancherlei Weise eine Rolle spielte (vgl. H. Lewy, Sobria ebrietas [1929] 44f). – Eros hat den E. als Symbol (Luc. am. 12), wohl ebenfalls als Begleiter des Dionysos (vgl. Anacr. fr. 2 D). Seit der hellenist. Poesie wurde gern die Umarmung Liebender mit der Umschlingung eines Baumes durch E. verglichen (W. Kroll zu Catull 61, 32; vgl. Goethes Amyntas-Elegie). Die E.-Früchte dienten aber auch als Sedativum (s. oben Bd. 1, 499). Überhaupt wurde E. in Medizin und Magie vielfach verwendet (Plin. n. h. 24, 75/80; Olck 2833/5; PGM IV 173. 1992. 2051; W. Till, Arzneikunde der Kopten [1951] 54), u. zw. nicht nur in der Antike (vgl. Marzell). – Schließlich konnte auch das Sternbild ‚Locke der Berenike' als E.-Blatt dargestellt werden (W. Gundel: Roscher, Lex. 6, 956f).

III. Italisch-römisch. In etruskischen Gräbern finden sich häufig E.-Friese, auch zusammen mit Thyrsen. Sie deuten auf die Beziehung des etruskischen Dionysos zur Welt des Grabes (Schauenburg 69), die sich auch im griech. Bereich nachweisen ließ (s. o. Sp. 613). – Die gravierten Ornamentfriese mit E. auf Spiegeln u. Cisten gehören, sofern ihre Bedeutung empfunden wurde, in die dionysisch-aphrodisische Sphäre. – Als chthonische Pflanze ist der E. wegen der dunklen Farbe seiner Blätter betrachtet worden (Hopfner, OZ 1, 133), wobei zu beachten ist, daß die Alten hell- u. dunkelblättrigen E. unterschieden (Theophr. h. pl. 3, 18; Plin. n. h. 16, 145ff). Einige magische Texte verlangen ausdrücklich Verwendung von schwarzem E. (PGM IV 173. 2051; nach Hopfners Kommentar, OZ 2, 120. 123 ist bei beiden Rezepten die Beziehung zum Totenreich unverkennbar). Bereits auf den archaischen Grabstelen von Felsina erscheint E.-Schmuck (Cumont 18ff Abb. 8ff) u. auf Marmor- u. Bleisarkophagen, Grabstelen u. Aschencisten der Kaiserzeit wird in allen Reichsteilen das E.-Motiv häufig wiederholt (Cumont 5ff Abb. 2ff). Besonders schöne Beispiele sind die Aschenurne im Lateran (Cumont 8 Abb. 4f), die in ihrer Inschrift selbst ‚arca hederacia' genannt ist (CIL 13756; Dessau 8107) u. die in Angers (H. de Morant, Musée Pincé [Angers 1956] Abb. 58). Das Fehlen des E. in den Tempeln der olympischen Götter (Plut. qu. Rom. 112) u. die Vorschrift für den röm. Flamen Dialis, den E. weder anzurühren noch zu nennen, sind gewiß aus dieser Beziehung des E. zum Totenreich zu erklären. – Der E. ist im übrigen dem röm. Liber pater ebenso heilig wie dem griech. Dionysos. Mehr noch als im griech. Bereich wird er im rö-

mischen zur Pflanze der Musen u. Dichter (ThesLL 6, 3, 2588f). In der Wandmalerei ist neben vielen anderen bakchischen Symbolen auch der dekorative E. häufig vertreten (vgl. L. Curtius, Die Wandmalerei Pompejis [1929] 423 s. v. Efeu). – Der E.-Kranz, den der schöne antoninische Knabenkopf in Aquileia trägt (G. Brusin, Aquileia e Grado, Guida [Padova 1956] 143 Abb. 80), bezeichnet ihn wohl als jugendlichen Dichter oder Mysten. – Von den hellenistischen Herrschern übernahmen römische Machthaber, allen voran Mark Anton, den E. als dionysisches Attribut. Noch in den spätantiken Mosaiken der kaiserlichen Villa von Piazza Armerina kündet das immer wieder auftretende, fast wappenartige E.-Blatt (einzeln, dann auch goldgestickt auf den clavi der Jünglinge beim Opfer auf dem kleinen Jagdmosaik usw.), wohl von jener Beziehung des Herrschers zu Dionysos, die auch zB. in dem dortigen Lykurg-Mosaik zutage tritt (anders B. Neutsch: ArchAnz 1954, 563. 568. 589). – E.-Zweige gehören neben Lorbeer-, Myrten-, Palmzweigen zu den Glücksbringern, die man an Neujahr in Händen hält und mit nach Hause führt; vgl. H. Stern, Le calendrier de 354 (Paris 1953) 267_7; M. P. Nilsson, Art. Strena: PW 4A, 351/3. – In Inschriften dient das E.-Blatt häufig einfach als Interpunktionszeichen (zB. SupplEpigr 14, 627), aber auch als Beizeichen beim Wort ‚Frau‘ (SupplEpigr 14, 649b) u. als Kennzeichnung des Siegernamens (J. H. Oliver, Symmachi homo felix: MemAmAcRome 25 [1957] 13). E.-Blätter als Amulett s. G. Kropatscheck, De amuletis, Diss. Münster (1907) 51. 64.

IV. Ägyptisch. Der E. hieß in Ägypten χενόσιρις d. h. Baum des Osiris (Plut. Is. et Os. 37). Die Heuresis des E. wurde dem Osiris zugeschrieben, weshalb er ihm geweiht sei u. wegen seiner immergrünen Blätter als Weihegabe bevorzugt werde (Diod. 1, 17, 4/5). Osiris pflanzte den E. auch im indischen Nysa an (Diod. 1, 19, 7). Schon Herodot (2, 145f) hat wohl in Osiris den griech. Dionysos gesehen (vgl. Diod. 1, 23; Schauenburg 72). Osiris war Totengott. Er wurde wie Dionysos mit E. bekränzt gedacht (Tib. 1, 7, 45) u. seine Priester trugen E.-Zweige (Apul. met. 11, 27). Harpokration, ägyptischer Vertreter der magisch-medizinischen Literatur aus hadrianischer Zeit, erklärt die E.-Kränze des Dionysos u. des Osiris damit: ‚quod hederae natura sit, cerebrum ab heluco (= ‚Kater‘) defensare‘ (vgl. Tert. cor. 7, 3). Schauenburg hat einen Marmorkopf in Rom, aus dessen E.-Kranz sich die Uräusschlange erhebt, als Osiris-Dionysos gedeutet (71f Abb. 24).

V. Jüdisch. Tac. hist. 5, 5 weist die Meinung ‚gewisser Leute‘, daß die Juden den Dionysos, ‚den Bezähmer des Orients‘ verehrten, weil sie sich u. a. mit E. bekränzten, zurück. Im jüd. Kult wurden Zweige verschiedener Bäume verwendet (vgl. Lev. 23, 40), daher mag das Mißverständnis kommen; E. wurde aber gerade nicht verwendet (im Aristeasbrief 70 [Kautzsch, Apokryph. 2, 11] ist allerdings von E.-Ranken-Ornament an jüdischem Kultgerät die Rede). Im AT ist der E. nur zweimal erwähnt, u. zw. beidemale als Pflanze des Dionysos: 2 Macc. 6, 7 zwingt Antiochos Epiphanes die Juden, am Dionysosfest dem Gott zu Ehren mit E. einherzugehen; 3 Macc. 2, 29 läßt Ptolemaios IV die alexandrinischen Juden, die den Göttern nicht geopfert haben, ‚mit dem Zeichen des Dionysos, [einem E.-Blatt, brandmarken.‘ Von hier aus scheint der E., im Gegensatz etwa zu dem ebenfalls ‚dionysischen‘ Weinstock, der im AT u. NT häufig erscheint, mit einem gewissen Odium beladen gewesen zu sein.

B. Christlich. Augustin wehrt sich in einem Brief an Hieronymus (ep. 82, 35) gegen dessen Übersetzung ‚hedera‘ für die schattenspendende Pflanze aus Jon. 4, 6; er ziehe es vor, sie mit der LXX u. der altlat. Übersetzung als ‚cucurbita‘ (Kürbis) zu bezeichnen (vgl. ThesLL 6, 3, 2590, 5/15). Diese Stellungnahme wird sich aus der im AT zutage tretenden religionsgeschichtlichen Bewertung des E. erklären (vgl. oben A V). Es ist aber auch eine Rechtfertigung des Hieronymus erhalten (Hieron. ep. ad August. 22 [CSEL 34, 322/3]): Augustin habe gesagt, Hieronymus habe das Volk durch falsche Übersetzung des Jonasbuches erregt, ohne Genaueres anzugeben. Das beziehe sich wohl auf 4, 6, weswegen ihm schon vor Jahren jemand Vorwürfe gemacht habe. Näheres darüber habe er schon im Kommentar zu Jonas gesagt, hier nur dies: 1) Aquila cum reliquis habe κιττός eingesetzt; 2) eine genaue Entsprechung gebe es nicht; das ciceion wachse in die Höhe ohne Stütze; 3) er habe hedera gesetzt mit Rücksicht auf Aquila usw. (vgl. dazu R. Delbrueck, Probleme d. Lipsanothek in Brescia [1952] 23). – Auf den Jonasdarstellungen des Westens herrscht die Kürbislaube

vor, mit länglichen Kürbisfrüchten wie im Fußbodenmosaik des Domes von Aquileia (G. Brusin, Aquileia e Grado, Guida [Padova 1956] 41, weitere Beispiele bei Wilpert, Mal.; Sark. passim; vgl. Mitius); die E.-Laube erscheint aber in Fünfkirchen (A. Stuiber, Refrigerium interim [1957] 141_{20}) u. auf dem Sark.-Deckel bei E. Le Blant, Sarc. de la Gaule 48 = Wilpert, Sark. 2, 222 Abb. 138. Im Osten wird die Jonaslaube als E.-Laube dargestellt (Marmorschüsselreliefs: Mendel, Cat. sculpt. [Cpel 1912] 2, 425ff; Delbrueck aO. 107; Rabula-Kodex: Garrucci 132, 1). Dem Hieronymus müßten also östliche Vorbilder vorgeschwebt haben, als er sich für E. entschied (vgl. E. Weigand, Die spätantike Sarkophagskulptur im Lichte neuerer Forschungen: ByzZ 41 [1941] 149f). – Wegen seiner heidnischen Belastung ist der E. nicht als christl. Symbol bezeugt. Er tritt in der christl. Kunst, da diese häufig auf vorchristliches Formengut zurückgreift, zwar öfter auf, doch nur in ornamental-untergeordneter Funktion, so etwa in Fußbodenmosaiken, als Zeilensicherung bei Inschriften (vgl. Wulff, Reg.; DACL 12, 1, 130; 8, 1, 1188/90) oder in mythologischen Miniaturen (K. Weitzmann, Greek Mythology in Byz. Art [Princeton 1951] Abb. 119. 157 sowie S. 138 u. öfter). In einem ,christlich'-magischen Text des 3./4. Jh. (Test. Sal. 18, 37: 58, 12 McCown) dient das E.-Blatt als Schriftträger: Ein Dämon sagt: ,Schreibe folgende Zauberworte auf Efeublätter, dann entweiche ich sofort' (E. als Schriftträger für Herbeiführungszauber eines Totendämons auch PGM IV 1992). – Basil. ad adulescentes 5 (PG 31, 580 B) spricht davon, daß die Wettkämpfer unsägliche Mühen auf sich nehmen, um einen Kranz aus Ölzweigen oder E. zu erlangen. Und die Christen, denen unsagbare Siegespreise winkten, wollten kaum danach greifen. – Bei Tert. an. 19, 5 wird als Beweis für das Vorhandensein der Seele der E. in seinem zielstrebigen Wachstum angeführt (vgl. Waszink zSt.; Dölger, Ichth. 4, 189). Es ist bezeichnend, daß Tert. hierfür gerade den E. gewählt hat, der in seiner eigentümlichen, geheimnisvollen Lebendigkeit für die vorchristliche Welt die Offenbarungsform eines Gottes gewesen war.

Capelle, Art. Kisseis, Kisseus: PW 11, 517ff. – F. Cumont, La stèle du danseur d'Antibes et son décor végétal (Paris 1942). – L. Deubner, Attische Feste (1932) Reg. s. v. Epheu. – A. Evans, The Palace of Minos 2 (Lond. 1928) 478/89. – A. Frickenhaus, Lenäenvasen = WinckelmProgr Berlin 1912. – A. S. F. Gow, The cup in the first Idyll of Theocritus: JHS 33 (1913) 208/12. – G. van Hoorn, Choes and Anthesteria (Leiden 1951). – G. Kazarow, Art. Thrake: PW 6A, 489. – O. Kern, Art. Baumkultus: PW 3, 161; Art. Dionysos: PW 5, 1016. 1029. 1042. – H. O. Lenz, Botanik der alten Griechen u. Römer (1859) 576/9. – H. Marzell, Art. E.: Bächtold-St. 2, 558/61. – O. Mitius, Jonas auf den Denkmälern des christl. Altertums (1897). – Nilsson, Gesch. 2^2 (1954). – Olck, Art. E.: PW 5, 2826/47. – W. F. Otto, Dionysos (1933) 138/43. – S. Reinach, Art. Thyrsus: DS 5, 1, 288f. – A. Rumpf, Malerei u. Zeichnung = Hdb. Altert. Wiss. 4, 1 (1953). – K. Schauenburg, Pluton u. Dionysos: JbInst 68 (1953) 69/72. – Wulff, Bildwerke 1^2 (1909).

E. Simon.

Effeminatus.

A. Nichtchristlich. I. Begriff. E. sind männliche Individuen vom Knabenalter an, die in ihrem Äußeren, oft auch in ihrer Lebens- u. Denkweise einen weiblichen Eindruck erwecken u. vielfach auch erwecken wollen; die Bezeichnung hat den Charakter eines Vorwurfs, der auch ganzen Völkern oder bestimmten Berufen gemacht werden kann. Auszuschließen ist also Kleidertausch im Ritus oder zu Vergnügung wie Überlistung (zuletzt einseitig M. Delcourt, Hermaphrodite [Par. 1958]), soweit in den Quellen nicht etwa eine abwertende Nuance damit verbunden wird. Eindeutige Termini sind θηλυδρίας, θηλυπρεπής, ἐκτεθηλυμμένος, γύννις (eigentlich Kastrat nach Maass 470), γυναικάνωρ, γυναικίας u. ä., im Lat. effeminatus, während andere Ausdrücke wie μαλ(θ)ακός, mollis oder gar delicatus einen weiteren Anwendungsbereich haben. Wie θηλύνειν u. effeminare u. ä. geradezu kastrieren (Quint. inst. 5, 12, 19; Colum. 6, 26, 3; Porphyrio Hor. c. 1, 37, 9) oder homosexuell mißbrauchen (Varr. Men. 205; Priap. 58, 2; Heraclit. ep. 7, 8) heißen können, so ist die Effeminatio ein, allerdings

nicht gerade unbedingt nötiges (Maaß 466; Luck 272) Charakteristikum der Eunuchen u. kommt auch vielen κίναιδοι u. pathici (Mannhuren) zu; diese Kategorien sind im vorliegenden Art. jedoch nur unter dem speziellen Gesichtspunkt u. nicht prinzipiell zu behandeln. Die E. brauchen aber nicht impotent zu sein (so Theophr. fr. 147 W.; vgl. Athen. 10, 435A; Mart. 3, 73; 7, 58; vgl. Tac. ann. 11, 2); sie können auch aktiv auftreten (zB. Sen. contr. 1 pr. 9; Phalar. ep. 4; Kroll 461; μοιχοί: A II d). Da der Kreis der E. nicht durch eindeutige Merkmale festbestimmt ist, kann das Sachliche hier nicht um seiner selbst willen, sondern nur insoweit erfaßt werden, als es in den Quellen auch wirklich erkennbar als ‚weibisch‘ (nicht bloß ‚weiblich‘) gewertet wird; im übrigen muß, besonders für das Archäologische, auf die einschlägigen Spezialartikel verwiesen werden.

II. Personenkreis. a. Völker u. Stämme. Der Vorwurf der Effeminatio orientiert sich zunächst am Äußeren, u. zwar vor allem an der Tracht; hier erhob er sich zuerst in der Begegnung mit den Orientalen (Herter 194/8). Schon Il. 2, 872/5 wird er bei einem Führer der als βαρβαρόφωνοι bezeichneten Karer spürbar, offenbar aus einem Gefühl nationalen Gegensatzes heraus (vgl. Schol. zSt.). In historischer Zeit machten die Lyder diesen Eindruck (PsPlut. mor. 113A), wenigstens nach ihrer Niederlage durch Kyros, der sie planmäßig verweichlicht haben sollte (Herodt. 1, 155; Iustin. 1, 7, 12f; Polyaen. 7, 6, 4; Choric. 14 pass.); doch wurde dieser Zustand auch in frühere Zeiten zurückverlegt (Clearch. fr. 43 W.: Athen. 12, 515F; Nymphodor.: Schol. Soph. Oed. C. 337). Dann heftete sich das gleiche Renommee an die Perser u. vor ihnen an die Meder (Clearch.: Athen. 12, 514D; Liv. 9, 19, 10; Curt. 3, 10, 10; 8, 1, 37 [anders 10, 1, 26]; Plut. Crass. 24, 1; Gell. 17, 21, 33; Philostr. mai. im. 2, 31; Eust. Dionys. Per. 1017), von denen jene ihre Tracht übernommen haben sollten (Xen. Cyr. 8, 1, 40: Strabo 11, 526; vgl. 530/1). Als ihr Prototyp fungiert natürlich der Großkönig (Curt. 3, 3, 18) mit seinen Großen (Ctes. fr. 6 J.: Athen. 12, 530D; Curt. 3, 3, 14). Die Effeminatio wurde dann weiter in die Vergangenheit zurückverfolgt u. den Troern (‚Phrygern‘) zugeschoben (Eur. Or. 1111f; Verg.Aen. 4, 215/7; 9, 614/20; vgl. 12, 99f; Prop. 2, 13, 48; dazu Maaß 455). So konnte man auch die Amazonen als ein dem Weibischen verfallenes Volk rationalisieren (Palaeph. 32 [33]). Tiefer in Asien sind es die Babylonier (Iustin. 1, 2, 3), deren Herrscher Sardanapalos der extreme Repräsentant orientalischer Despotenüppigkeit geworden ist (Gerhard 183; F. Weißbach: PW 1A, 2446/8: Alföldi, Gew. 19/21; vgl. A III f); allerdings wird ihre Verweichlichung auch erst dem Xerxes nach dem Muster des Kyros zugeschrieben (Plut. mor. 173C). Dem Sardanapal wird vereinzelt Midas nachgebildet (Clearch. fr. 43 W.). Überhaupt verfallen die Kleinasiaten dem Verdikt (Val. Max. 2, 6, 1; Amm. Marc. 16, 7, 6; Phryger: Mnas. fr. 14: Athen. 12, 530C; Lykier: Val. Max. 2, 6, 13; PsPlut. mor. 112F/3A), ferner die Armenier (Orakel bei Lucian. Al. 27), Syrer (PsPlut. mor. 113A), Ägypter (PsPlut. ebd.; Nymphodor.: Schol. Soph. O. C. 337; vgl. J. Moreau: NouvClio 6 [1954] 333), Libyer u. a. (Ptol. tetrab. 2, 2; s. F. Boll: JahrbKlPhil Suppl. 21 [1894] 199. 202). Schließlich trifft der Vorwurf auch die durch langen Frieden verweichlichten Karthager (Polyb. 31, 21, 3 [32, 2, 3]; Sil. 2, 361). Unter den Griechen sind es diejenigen, die in den Sog des Orients gerieten, also Jonier (Il. 13, 685; s. Strabo 10, 466f) wie die Samier, deren Festaufzug Duris fr. 60 J. als Beweis von Üppigkeit ansah (nicht schon der von ihm zitierte Asios nach C. M. Bowra: Hermes 85 [1957] 391/401; vgl. jedoch schon Xenophan. fr. 3 D.), u. selbst die Athener (Diod. 9, 1, 4; Theon prog. 33), bei denen der jonische Habitus später auffiel (Aristoph. thesm. 163; Paus. 1, 19, 1; Lucian. Nigr. 13), ferner Korinther (Mart. 10, 65, 1f; Iuv. 8, 113/5), Kyprier (Val. Max. 9, 1 ext. 7), Rhodier (Iuv. 8, 113/5), Sybariten (Athen. 12, 518E; vgl. Lucian. adv. indoct. 23; id. pseudol. 3), Tarentiner (Clearch. fr. 48 W.), Massalioten (Athen. 12, 523 C) u. in fremder Sicht die Griechen überhaupt (Sil. 14, 129; vgl. 136/8). Die Spartaner galten als Gegenpol (Val. Max. 2, 6, 1; Theon prog. 33), aber auch sie machten später nicht durchweg eine Ausnahme (Philostr. v. Apoll. 4, 27). Rom θηλυγενής Or. Sib. 5, 167.

b. Religion u. Kult. 1. Verschiedenes. Auch in Religion u. Kult macht sich die Erscheinung bemerkbar u. weist wieder auf den Orient hin, vor allem auf die Orgien der asiatischen Muttergöttin, besonders in den Spielarten der Kybele u. der Dea Syria: Attis u. seine verschnittenen Diener waren E. sogar im engsten Sinne des Wortes (vgl. bes. Plaut.

poen. 1317f; truc. 611; vgl. R. Goossens: Latomus 5 [1946] 284; Verg. Aen. 9, 614/20; Antip.: Anth. Pal. 6, 219, 3; Sen. Herc. fur. 469f, Mart. 5, 41; Demetr. eloc. 97; Apul. met. 8, 24/9, 10; Lucian. as. 35/41; dea Syr. 15. 27. 51; Sext. Emp. Pyrrh. 3, 217; Anon.: Anth. Pal. 6, 51; Firm. Mat. math. 6, 30, 3; Hesych. s. v. κυβέβις; Schol. Lucian. Iup. tr. 8; vgl. Mart. 2, 86, 5). Sonst ist es die kultische Prachtgewandung, die auf Fremde als Weiberkleidung wirken mußte, wie bei dem Heraklespriester von Kos (Plut. mor. 304 C/E; s. H. Seyrig: RevHistRel 98 [1928] 87/93; Alföldi, Gew. 43_{225}); der entsprechende Aufzug des Herakles selber (dazu der Bräutigame auf der Insel) hat der Sage vom Dienste des Heros bei Omphale ihre charakteristische Note gegeben. Auch den Namen der Kureten leitete man auf dem Wege über κούρη von ihrer weiblichen Tracht her (Aeschyl. fr. 313 N.²; Strabo 10, 466f). Ja, selbst germanischen Priestern schreibt Tac. Germ. 43 muliebris ornatus zu. Die skythischen Enareès faßt man heute als Schahmanen auf (W. R. Halliday: AnnBritSchAth 17 [1910/11] 95/102; K. Meuli: Hermes 70 [1935] 127/31; Ch. Picard: RevHistRel 98 [1928] 63_4; J. Wiesner: AO 38, 2/4, 66_2; A. Esser: Gymn 64 [1957] 347/53; Delcourt aO. 60f; anders J. Vendryes: CRAcInscr 1934, 329/39). Aer wird wegen der Weichheit der Luft als Juno weiblich (Cic. nat. d. 2, 66).

2. Dionysisches. Orientalisch ist auch die Kleidung des Dionysos, die er von Haus aus trägt, nicht ohne damit oft als E. zu erscheinen (Eur. Bacch. pass. u. wohl auch Diocl. Bacch.; Sen. Oed. 409/28; Philostr. mai. im. 1, 19; Cass. Dio 59, 26, 7; Schol. Aristoph. ran. 46f): selbst mit solennem Kultnamen heißt er ψευδάνωρ (Callim. fr. 503 Pf.; Polyaen. 4, 1) u. sonst γύννις (Aeschyl. fr. 61 N.²; auch Isthm. 68; B. Snell: Hermes 84 [1956] 3; danach von Agathon Aristoph. thesm. 136, s. Schol.) u. θηλυμίτρης (Herter 197), ja κίναιδος (Schol. Dion. Thr. 475, 15); auch galt er geradezu als androgyn (Orph. hymn. 42, 4; Porph. π. ἀγαλμ. p. 9* Bid.; Suid. s. v. ἀνδρόγυνος), was mit den besonderen Umständen seiner Geburt erklärt werden konnte (Aristid. or. 41 [4] p. 48f). Eine Statue des Gottes im Vatikan ist für Sardanapal ausgegeben worden (Weißbach: PW 1 A, 2473f; Alföldi, Gew. 16f). Von seiner Tracht hängt die Schauspielertracht ab (Lit. s. Alföldi, Gew. 54_{317}), die Alföldi direkt von der Tracht des Perserkönigs oder des orientalischen ‚Schlemmerkönigs' schlechthin herleitet; freilich erscheint dieser Ornat gerade auf der Bühne von vornherein als σεμνόν u. wird höchstens, wenn es die Rolle so mit sich bringt, als weibisch empfunden. Daß auch dem Dionysos selber das orientalische Kostüm erst sekundär zur Andeutung seiner Weichlichkeit von den Griechen verliehen wäre (so Alföldi, Gew. 54f), ist mir, obschon es zu abschätzigen Ausdeutungen Anlaß gegeben hat, nicht wahrscheinlich: dafür ist es im Ritus zu fest verankert, so bei den Phallophoroi u. Ithyphalloi (Herter: PW 19, 1673/81; ders., Vom dionysischen Tanz zum komischen Spiel [1947] 19/21), u. auch Priapos trägt es nicht nur als Weichling, sondern auch als Kleinasiat u. zugleich Angehöriger des bakchischen Kreises (Herter 194/8). Gegen die Kostümtänze an den Dionysien eiferte Apollonios von Tyana (Philostr. v. Apoll. 4, 21), u. nur aus Furcht vor dem König Ptolemaios (Philopator nach H. Mutschmann: RheinMus 70 [1915] 556; Auletes nach J. Tondriau: ChronÉg 41 [1946] 156/8) ließ sich der Philosoph Demetrios bewegen, am Hoffest ‚Weiberkleider' anzulegen (Lucian. cal. 16; vgl. Aristid. or. 41 [4] p. 50). Zum bakchischen Thiasos gehörten damals geradezu κίναιδοι, die wohl ein Instrument spielten (Polyb. 5, 37, 10; Plut. Cleom. 35, 2; CIG 4926; vgl. PTebt 208; Bilabel, Sammelb. 7182, 95f; Tondriau aO. 159f). Zum Demosnamen Θήλειος W. Schubart: APF 5 (1913) 91. Weiter Liv. 39, 16, 1. Für Pentheus hat die Verkleidung (Eur. Bacch. 980 u. s.) natürlich zunächst den Zweck, ihn unter den Mänaden unkenntlich zu machen.

c. Einzelne Personen. Auch Einzelpersönlichkeiten sind in den Geruch der Effeminatio gekommen (Liste von θηλυδρίαι Liban. or. 64, 83).

1. Mythos. In mythischer Zeit ist neben Aeneas (o. Sp. 621) der ‚Phryger' Paris (Verg. Aen. 4, 215; Auson. techn. 10, 22; Synes. ep. 50) u. aus ebenso durchsichtiger Ursache sein Landsmann Ganymedes E. (Mart. 2, 43, 13; 10, 98, 2; Apul. met. 11, 8; Lucian. dial. d. 5, 3; Donat. Verg. Aen. 1, 25 [15, 27 G.]; nach ihm heißen Geliebte catamiti, s. ThesLL s. v.). Die Verweichlichung des Herakles im Dienste der Omphale hat ihre kultische Ursache (Prop. 3, 11, 17/20; Ov. her. 9, 55/72; fast. 2, 319/24; Sen. Herc. fur. 465/76; id. Herc. Oet. 371/6; id. Phaedr.

317/30; Inschr. Didyma 2, 501; Bilder s. G. Herzog-Hauser: PW 18, 394/6; R. Herbig: Corolla L. Curtius [1937] 205/11; A. Oxé: BonnJb 138 [1933] 94/6; E. Bielefeld: Wiss ZtschrUnivGreifsw 4 [1954/5] 92/4; G. Niebling: FuF 30 [1956] 57/60). Weniger tief sitzt Achilleus' Verkleidung unter den Mädchen auf Skyros (Bion 2, 15/20; Hor. c. 2, 5, 20/4; Stat. Ach. 1, 615/8; Schol. Dan. Verg. Aen. 1, 30). Selbst Philoktet konnte als Pathicus gelten (Mart. 2, 84). Amphion ist der erste geistige Mensch, der nicht ohne Vorwurf blieb (Eur. Antiope II A 7 v. Arn. = fr. 185 N.[2]).

2. Griechische Politiker. In historischer Zeit sind politische Persönlichkeiten mit Vorliebe als E. verschrien worden. Schon Archilochos fr. 59f D. schätzt einen Gecken nicht als Feldherrn. Weiter seien in unserem Zusammenhange genannt Aristodemos (Plut. mor. 261 D/E), Telines (Herodt. 7, 153), Alkibiades (Pherecr. fr. 155; Liban. decl. 12, 42), Demosthenes (Aeschin. 1, 131; 167. 181; 2, 23. 88. 99. 127. 148. 151. 179; 3, 155. 247; Gell. 1, 5, 1; Schol. Demosth. 18, 180; Schol. Aeschin. 1, 126; Suid. s. v.), Timarchos (Aeschin. 1 pass.; 2, 144; Com. fr. adesp. 298 K.; Synes. calv. enc. 21), Babyrtas (Polyb. 4, 4, 5), auch Herrscher, wie Nikokles (Val. Max. 3, 3 ext. 4) u. Prusias II (Polyb. 30, 18, 5; 32, 15, 7/9; 36, 15, 1f. 6). Unter Philipps ‚Gefährten' befanden sich nach Theopomp. fr. 225 J. manche ἀνδρόπορνοι (vgl. auch Eupol. fr. 100 K.; Antiphan. fr. 113 K.).

3. Römische Politiker. In Rom war zur Zeit der ausgehenden Republik Effeminatio ein geläufiger Vorwurf zwischen Parteien u. Einzelgegnern. Schon Sulla soll ein turpis adulescens gewesen sein (Val. Max. 6, 9, 6) u. Caesar der Geliebte des Nikomedes (Suet. Caes. 49; vgl. 22, 2; Macr. 2, 3, 9 u. a.). Suspekt waren auch Sittius (Rutil.: FHG 3, 200 = Athen. 12, 543 A/B) u. Hortensius (Gell. 1, 5, 3). Besonders gerne bedient sich Cicero des Motivs, sowohl gegenüber der Jugend im allgemeinen (Att. 1, 19, 8; vgl. de or. 2, 257) u. den Anhängern Catilinas (Catil. 2, 22/4) sowie gegenüber Clodius, der freilich nur durch seine Verkleidung beim Eindringen in die Mysterien der Bona Dea eine Handhabe bot (Mil. 89; Planc. 86; har. resp. 44; in Clod. et Cur. or. fr. 13, 22/4 M.), u. vor allem Antonius (Phil. 2, 44; vgl. 105; 3, 12; vgl. Cass. Dio 45, 26, 3; 50, 27, 4. 6; Firm. Mat. math. 1, 7, 41; J. Tondriau: ChronÉg 25 [1950] 310/2). Crassus' θηλύτης verunglimpfte M. Brutus (Plin. n. h. 36, 7) u. nach seinem Tode die Parther (Plut. Crass. 32, 2f). Octavian hatte besonders in seiner Jugend allerlei auszustehen (Suet. v. Aug. 68). Maecenas ist für Vell. 2, 88, 2 otio ac mollitiis paene ultra feminam fluens; vgl. R. Lucot: RevEtLat 36 [1958] 195/204; R. Gelsomino: RhMus 101 [1958] 147/52. Valerius Asiaticus konnte sich gegen eine solche Insinuation wehren (Tac. ann. 11, 2).

4. Kaiser. Vor allem sind verschiedene Kaiser in der Tradition als E. berüchtigt (Aelian. fr. 290; Suid. s. v. μάλθων). So Caligula, der zu seinem Unheil den Chaerea in der gleichen Richtung verspottet hatte (Ioseph. ant. 19, 29f; Sen. dial. 2, 18, 3; ben. 2, 12, 1f; Suet. Cal. 52. 56, 2; Cass. Dio 59, 26, 7). Ferner Nero, dessen Theaterleidenschaft einer solchen Beurteilung entgegenkam (Cass. Dio 62, 6, 3/5; Hist. Aug. Comm. 17, 10; Aur. Vict. Caes. 5, 5; vgl. A. Lesky: Mél. H. Grégoire 1 [Brux. 1949] 385/407), Otho (Tac. hist. 1, 30; Mart. 6, 32), Macrinus (Herodian. 4, 12, 2). Vor allem *Elagabalus, der als neuer Sardanapal (Cass. Dio 79, 13, 1 u. ö.) alle Züge des E. auf sich versammelte (ebd. 79, 14, 3/17; Hist. Aug. Hel. 26, 4f; 31, 7; Alföldi, Gall. $164f_9$; ders., Gew. 19_{31}). Schließlich auch Gallien (Julian. Caes. 313 C; Hist. Aug. Gall.; s. Alföldi, Gall. passim). Das stehende Bild der weichlichen τρυφή hat sich besonders unter dem Eindruck prachtvoller, vom Orient bestimmter Repräsentationsgewandung herausgebildet, wofür die Ansätze schon in hellenistischer Zeit liegen (s. Alföldi; vgl. auch E. Wallisch: Philol 99 [1955] 250/4). Doch spielten, besonders bei Gallien (Alföldi), auch androgyne Tendenzen infolge von Identifikationen von Herrschern mit Göttinnen eine Rolle (zB. Ephipp. fr. 5 J.; Cass. Dio 59, 26, 7; Hist. Aug. Hel. 5, 4f; 28, 2; O. Weinreich, Menekrates Zeus u. Salmoneus [1933] 17f; vgl. 37. 55. 80. 113/25; J. Tondriau: BullSocArchAlex 38 [1949] 3/10; id.: RevPhil 75 [1949] 43). Daß mächtige Eunuchen Angriffe wegen ihrer weibischen Art erfuhren, versteht sich (Philo spec. leg. 3, 41; Claud. 18, 10; 19, 21 usw.).

5. Sonstige. Auch geistige Menschen konnten als E. erscheinen, so Agathon (Aristoph. thesm. 97f. 136. 200f; der junge Euripides ebd. 173f), Melesias (Aristoph. nub. 686/92), Aristippos (Geffcken 114f. 140), Menander (Phaedr. 5, 1; vgl. A. Körte: PW 15, 709).

Andererseits sollte auch der Athlet Kleomachos ganz verweichlicht sein (Strabo 14, 648; Liban. or. 64, 64). Die Komiker verspotteten auch beliebige Zeitgenossen, unter denen Philoxenos geradezu typisch wurde (Eupol. fr. 235 K.; Aristoph. nub. 686/92; Gerhard 153), ferner Kleokritos (Eupol. fr. 124 K.), Kleisthenes (Aristoph. nub. 355; thesm. 235. 574/654 usw.), Kleonymos (Aristoph. nub. 673/80), Amynias (nub. 686/92); vgl. schon Epicharm. 218. Lucian. adv. indoct. 23; id. pseudol. 3 kennt einen Erzkinäden Hemitheon aus Sybaris. Die kynische Opposition (Gerhard 140/6) ist in manchen Anekdoten von Antisthenes (Theon prog. 33) u. Diogenes (s. u.) spürbar, u. die Moralphilosophie hat das Thema aufgenommen: es gehört geradezu zur Invektive gegen die herrschenden Zustände (Petron. 119, 24/8); Satura u. Epigramm nehmen auch wieder die Note persönlichen Spottes an (zB. Mart. 2, 36). Gesetzliche Bestimmungen pflegen sich an feste Kategorien wie die Kinäden oder einzelne Erscheinungsformen zu halten (s. u.). In diesem Artikel kann natürlich nur ein statisches Bild des ganzen Komplexes versucht werden.

d. Gruppen. 1. Berufe. Schon Xen. oec. 4, 2 meint, daß die banausischen Berufe die Ausübenden verweichlichen; so erhalten Kochkünstler (Cato or. fr. 48) u. Masseure (Sen. ep. 66, 53) das Prädikat des E. Wie schon Demosthenes u. Hortensius sind Redner, Rhetoren u. Sophisten leicht im Verdacht (Soph. fr. 963 P.; Antiphan. fr. 113; Iuv. 2, 10. 66/83; Lucian. pr. rhet. 23; Philostr. v. soph. 1, 25, 5; 2, 30; s. W. Headlam: ClassRev 15 [1901] 394 f_2; Physiogn. 1, 34, 5/35, 5f; 162 F.; Gerhard 148; Maaß 452/4). Ebenso sind es Kitharöden (Plat. symp. 179 D) u. Flötenspieler (Antiphan. fr. 57; Schol. Demosth. 18, 180; Schol. Aeschin. 1, 126), vor allem aber Schauspieler, Mimen u. Pantomimen, die in schlechtem Lichte stehen (Plaut. aul. 402; Philo agr. 35; Plin. pan. 46, 4; 54, 1; Iuv. 3, 99; Apul. ap. 74. 78; Gell. 1, 5, 2f; Lucian. salt. 1. 2. 5; Firm. Mat. math. 6, 31, 39; Liban. or. 64, 49; Anth. lat. 111; vgl. Varr. Men. 353). Man denkt dabei an die Darstellung von Frauen (Varro l. L. 10, 27; Colum. 1 praef. 15; Lucian. salt. 2. 28. 82; O. Weinreich: SBHeid 1944/8, 1 [1948] 15. 119. 175) oder auch von E. selber (Choric. 32, 75/86); aber man setzt voraus, daß sich die Spieler auf die Dauer ihren Rollen angleichen, ein altes Motiv, das besonders für Plat. rep. 3, 394 E/8 B eine ausschlaggebende Bedeutung hat. Daß auch der Dichter sich in seine Gestalten hineinfühlen muß, illustriert Aristoph. thesm. 148/75 an Agathon, der Frauengestalten nur dann zu schaffen imstande ist, wenn er selber weibliches Habit anlegt. So gelten die Theaterleute schlechthin als E., so sehr, daß dieser ihr Charakter in Kontrast zu einer ausgesprochen männlichen Rolle treten kann (Lucian. Nigr. 11; pisc. 31), während sonst der Rollenwechsel den Vorwurf entkräften konnte (vgl. Cassiod. var. 4, 51, 9). Zur Verteidigung s. Lucian. salt.; Lib. or. 64 (bes. 37/56); Choric. 32 (bes. 26. 75/82). Auch bei den Zuschauern, deren Ethos nach Plat. rep. 10, 605 C/7 A u. a. von dem Bühnengeschehen aufs stärkste beeinflußt wird (dazu Lucian. salt. 1; Lib. or. 64, 37; 57/101; Choric. 32, 83/6; 111), gilt Theaterleidenschaft rigorosem Urteil als Symptom der Verweichlichung (Val. Max. 6, 9, 6; Tac. hist. 3, 2; Herodian. 5, 2, 4; Prisc. fr. 20).

2. Sonstige Gruppen. Sonst sind die Ehebrecher oft als weibisch verschrien (Diogenes: Joh. Stob. 3, 6, 38 u. Diog. L. 6, 54; Arcesil.: Plut. mor. 126 A; Plaut. truc. 610f; Iuv. 6, 365, 1/34; Aelian. v. h. 12, 12; Synes. calv. enc. 21), selbstverständlich fast durchweg die Eunuchen (Hesych. u. Suid. s. v. βάκηλος) u. vielfach die Kinäden (Diod. 16, 93, 4; Anon.: Anth. Pal. 11, 272 usw.), überhaupt die pueri, die von Reichen gehalten wurden u. gern als Mundschenken dienten (Cic. Mil. 28; Phil. 2, 105; Catull. 61, 142; Sen. ep. 47, 7; Iuv. 8, 128; Strato: Anth. Pal. 12, 175; castrati: Sen. contr. 10, 4, 17; vgl. L. Malten: Hermes 53 [1918] 164/7). Es gab auch gewerbsmäßige Prostitution, die tief verachtet wurde (vgl. zB. Calp. Flacc. 20). Ausgediente pueri meritorii streuten Nüsse um sich (Serv. Verg. ecl. 8, 29; daraus Schol. Pers. 1, 10); Weihung Myrin.: Anth. Pal. 6, 254. Auch politische Gründe konnten Verweichlichung von Volksteilen anraten (Cumae: Dion. Hal. ant. 7, 9, 4; Plut. mor. 261 F; vgl. A IIa). Vgl. Sen. ben. 7, 20, 3.

III. Einzelzüge. Schon früh hat sich ein Repertoire von Einzelzügen der E. herausgebildet, das mehr oder weniger stereotyp gehandhabt wird u. hier ohne Rücksicht auf die Berechtigung solcher Vorwürfe im allgemeinen wie in den individuellen Fällen u. auch ohne die den Sonderartikeln vorbehaltenen genaueren antiquarischen Unterscheidungen vorgeführt wird.

a. Äußeres im allgem. Das Äußere des E. macht einen weibischen Eindruck (Philo spec. leg. 1, 325; 3, 37; Sen. Oed. 422; Curt. 3, 3, 14; Gell. 1, 5, 1/3); καλλωπίζεσθαι liegt ihm an (Aristot. Flor. Mon. 165 [Joh. Stob. Bd. 4, 279 Mein.]; Diog.: Joh. Stob. 3, 6, 38 u. Diog. L. 6, 46; 54; 74 [Philo omn. prob. lib. 124]; Mnas. fr. 14; Cic. off. 1, 130; Ov. a. a. 3, 433; Galen. sanit. tuenda 6, 8; D. Cass. 62, 6. 3; Herodian. 5, 8, 1; Ptol. tetrab. 2, 2; Claudian. 20, 336f), u. der Spiegel ist ihm unentbehrlich (Eur. Or. 1111f; Krat.: Diog. L. 7, 16f; Dion. Hal. ant. 7, 9, 4; Sen. dial. 10, 12, 3; Iuv. 2, 99/103); so gefallen Gecken den Frauen (Tibull. 1, 6, 39f; Ov. a. a. 3, 433/52 u. s.). Aber ἄλλος γυναικὸς κόσμος ἄλλος ἀρσένων (Trag. fr. ad. 443; Com. fr. ad. 1294): die munditiae der E. werden also immundissimae (Sen. contr. 1 pr. 8), u. gesunde Leiber werden durch Aufmachung häßlich (Quint. inst. 8 pr. 19; vgl. 2, 5, 12); θηλύνεσθαι ist gegen die Natur (Diog.: Diog. L. 6, 65; Sen. ep. 122, 7) u. geradezu eine Krankheit (Sen. contr. 2, 1, 6). In Syrakus war Schönheitspflege für den Mann geradezu verboten (Phylarch. fr. 45: Athen. 12, 521 B). Vgl. K. Praechter: ArchG Philos 11 (4) (1898) 515f.

b. Kleidung. 1. Gewand. Bei aller Ähnlichkeit im großen bestanden doch prinzipielle Unterschiede in der Kleidung der beiden Geschlechter (Plut. mor. 767 AB; vgl. Varro l. L. 10, 27). Daher zog der E. schon in diesem Punkte die Aufmerksamkeit auf sich. Er hatte viele Variationsmöglichkeiten (Petron. 119, 26), aber immer wirkte seine Tracht weibisch u. jedenfalls üppig u. allzu sorgfältig (Soph. fr. 769 P.; vgl. Eur. fr. 185, 3; Herodot. 1, 155; Com. fr. ad. 338; Diog.: Athen. 13, 565C; Ctes. fr. 6; Manetho 5, 138/40; Antip.: Anth. Pal. 6, 219, 3; Cic. Phil. 2, 44; off. 1, 130; Diod. 2, 23, 1; Ios. b. Jud. 4, 561; Strabo 10, 466; 11, 526; Manil. 5, 152; Val. Max. 2, 6, 13; Sen. contr. 5, 6; Sil. 13, 353f; Quint. inst. 5, 9, 14; Iuv. 2, 97; Plut. mor. 173C. 304C/E; Gell. 1, 5, 1/3; Polyaen. 7, 6, 4; Lucian. am. 3; id. Syr. d. 15. 27. 51; Philostr. v. soph. 2, 30; v. Apoll. 4, 27; Iustin. 1, 3, 2; Firm. Mat. math. 8, 7, 2; Aur. Vict. Caes. 5, 5; Claudian. 19, 107; Lib. or. 64, 55; Choric. 14, 17; Hesych. Phot. Suid. s. v. 'Ιθύφαλλοι). Es handelt sich um feine u. weiche Stoffe, Seide, Musselin u. dgl. (Cratin. fr. 96; Aeschin. 1, 131; Dion. Hal. ant. 7, 9, 4; Ov. a. a. 3, 445; Apul. met. 8, 27; Lucian. cal. 16; id. Cyn. 17; salt. 2), die sogar durchsichtig sein konnten (Clearch. fr. 43; Varro Men. 313; Myrin.: Anth. Pal. 6, 254; Mart. 12, 38; Iuv. 11, 158; Joh. Lyd. mag. 3, 64). Auffallend war auch die Buntheit, vor allem dank Purpur, Scharlach u. Safran (Athen. 12, 519C; Clearch. fr. 43; Mnas. fr. 14; Myrin. aO.; Varro Men. 212; Verg. Aen. 9, 614; Ov. fast. 2, 319; Dion. Hal. ant. 7, 9, 4; Sen. n. q. 7, 31, 2; id. Herc. fur. 467; id. Phaedr. 330; Mart. 1, 96, 6f; Dio Chrys. 32, 94; Epict. 3, 22, 10; Iuv. 1, 26/30; 6, 365, 22; Plut. Alc. 16, 1; mor. 304C/E. 785E; Apul. met. 8, 27; 11, 8; Lucian. Cyn. 17; dial. d. 13, 2; hist. conscr. 10; id. Nigr. 13; Philostr. v. Apoll. 4, 21; Sil. 15, 116; Diog. L. 6, 74; Synes. calv. enc. 21; Lib. or. 64, 52f; Schol. Aristoph. ran. 46f). Platon hält das Purpurgewand, in dem er vor Dionysios tanzen soll, für weibisch (Sext. Emp. Pyrrh. 3, 204, vgl. 1, 155; Diog. L. 2, 78; Stob. 3, 5, 38; Gnom. Vat. 41; Suid. s. v. 'Αρίστιππος; vgl. Max. Tyr. 1, 9). Auch die Ärmeltunica wird für E. erwähnt (Scip. Afr. fr.: Macrob. 3, 14, 7; Verg. Aen. 9, 616; Strabo 11, 526; Gell. 6, 12; Alföldi, Gew. 17f; 41f), ferner das lange Herabfallen des Gewandes (Eupol. fr. 100 K. [118 E.]?; s. PhWoch 1931, 98; Varr. Men. 311; Hor. s. 1, 2, 25; Strabo 10, 466f; Dion. Hal. ant. 7, 9, 4; Sen. contr. 2, 6, 2; Sen. Oed. 423. 425; Quint. inst. 11, 1, 3; 3, 138; Plut. Alc. 16, 1; Lucian. am. 3; Paus. 1, 19, 1; Gell. 6, 12, 2; Palaeph. 32 [33]) u. sein lässiger Fluß (Cic. Catil. 2, 22; Tibull. 1, 6, 39f; Ov. fast. 2, 321f; Phaedr. 5, 1, 12; Curt. 3, 3, 18; Sen. contr. 2, 6, 2; Sen. ep. 114, 4; id. Oed. 423; Iuv. 6, 365, 22; Suet. Caes. 46; Cass. D. 43, 43, 4f; Macrob. 2, 3, 9; Physiogn. 2, 135, 7f F.; Alföldi, Gew. 22_{56}), auch reichliche Unterkleidung (Herodt. 1, 155; Lucian. Cyn. 17; vgl. Muson. 19 [105/7H.]). Die orientalische Prunktracht (medisch: Strabo 11, 526) war von Sardanapal her verrufen (Ctes. fr. 1p; Duris: Athen. 12, 528F/9A; Cleomed. 2, 1, 92; Max. Tyr. 29, 1; 32, 9) u. so bei den röm. Kaisern in verschiedenen Erscheinungsformen suspekt (Caligula: Plin. n. h. 37, 17; Ios. ant. 19, 30; vgl. Suet. Cal. 52; Commodus: Cass. D. 72, 17, 3; Herodian. 1, 14, 8; Hist. Aug. Comm. 9, 6; 13, 4; Macrinus: Herodian. 4, 12, 2; 5, 2, 4; Heliogabal: Herodian. 5, 5, 3f; 8, 1, vgl. Hist. Aug. Hel. 26, 5; Gallien: Hist. Aug. Gall. 16, 3f u. a.). Weiberkleidung zu tragen, ist gegen die Natur des Mannes (Sen. ep. 122, 7) u. ihm durch ein ungeschriebenes Gesetz verboten (Diog. L. 3, 86, vgl. W. Aly: Philol. Suppl. 21, 3 [1929]

122f; Dig. 34, 2, 23, 2), verletzt die Beamtenwürde (Sen. contr. 9, 2, 17), kodifizierte Bestimmungen gingen wohl mehr auf Luxusentartungen (Zaleukos: Diod. 12, 21, 1; Syrakus: Phylarch. fr. 45). Frauengewand für Feiglinge Charondas: Diod. 12, 16, 1; im Traum grundsätzlich ungünstig (Artemid. 2, 3 [87 H.]). Strenge Observanz bezeichnet etwas weicher Gekleidete gleich als Kinäden, steht aber milderer Beurteilung gegenüber (Athen. 13, 565E; vgl. Epict. 4, 8, 34). Aristipp sieht darin überhaupt ein Adiaphoron (Sext. Emp. Pyrrh. 1, 155, vgl. 3, 204). Vgl. noch Lib. or. 64, 50/6.

2. Schuhwerk. Manchmal wird auch das feine, weibliche Schuhwerk hervorgehoben (Cratin. fr. 100; Herodt. 1, 155; Hipp. Erythr. fr. 1: Athen. 6, 259D; Ov. a. a. 3, 444; Myrin.: Anth. Pal. 6, 254; Manil. 5, 152f; Plin. n. h. 37, 17; Sen. Phaedr. 322; Suet. Cal. 52; Mart. 2, 29; Apul. met. 8, 27; Lucian. Cyn. 17; Schol. Aristoph. ran. 46f; Geffcken 115; Alföldi, Gew. 52).

3. Kopfbedeckung. Besonders anstößig wirkte die Mitra. Sie erscheint bei den Troern (u. Amazonen: Palaeph. 32 [33]) in der Form der phrygischen Spitzmütze (Verg. Aen. 4, 216, dazu Schol. Dan.; 9, 616; Iuv. 6, 516; Apul. met. 8, 27; 11, 8; Lucian. as. 37), sonst als breites, oft turbanartig gewickeltes Tuch (Aristoph. thesm. 163; Ov. her. 9, 63; Sen. Oed. 413; id. Herc. fur. 471; id. Herc. Oet. 375; Stat. Theb. 9, 795f; Mart. 2, 36; Iuv. 6, 365, 22; Plut. mor. 304C/E; Anth. lat. 298; Suid. s. v. θηλύμητρις; vgl. AIIb), ja geradezu als Haube oder Netz (Bion 2, 20; Dion. Hal. ant. 7, 9, 4; Antip.: Anth. Pal. 6, 219, 4; Iuv. 2, 84f. 96; Lucian. merc. cond. 33); auch hier wird gelegentlich Buntheit hervorgehoben.

c. Schmuck erscheint an allen möglichen Körperteilen, an Hals, Arm u. Bein u. im Haar (Il. 2, 872 mit Schol.; Aristoph. fr. 218; Ctes. fr. 1p; Duris: Athen. 12, 528F; Hipp. Erythr. fr. 1; Philo spec. leg. 3, 37; Ov. her. 9, 55/72; fast. 2, 323f; Sen. Phaedr. 321; Quint. inst. 11, 1, 3; Mart. 11, 21, 7; Suet. Cal. 52; Iuv. 2, 85; Plut. mor. 261F; Lucian. Syr. d. 51; Nigr. 13; Athen. 12, 518E; Herodian. 5, 2, 4; 5, 3f; 8, 1; Agath. 3, 28; Alföldi, Gew. 49f; oben Bd. 1, 676/8) sowie an möglichst vielen Fingern (Ov. a. a. 3, 445f; Sen. q. n. 7, 31, 2; Phaedr. 319; Mart. 5, 61; Lucian. Nigr. 13; Sommerringe: Iuv. 1, 26/30; Zaleukos verbietet goldhaltige Ringe: Diod. 12, 21, 1). Ganz fremdartig (Plin. n. h 11, 136) ist Ohrschmuck, wie ihn das Achilleusbild in Sigeion hatte (Schol. Dan. Verg. Aen. 1, 30; weiter Anacr. fr. 54 D.; Sext. Emp. Pyrrh. 3, 203; Agath. 3, 28). Edelsteine an Harnisch u. Waffen (Varro Men. 97).

d. Körperpflege. Körperpflege ist in jeder Weise eine Sorge der E. (Diod. 2, 23, 1; Claudian. 19, 336f).

1. Haarpflege. Am einfachsten war das Haar zu beeinflussen (Alföldi, Gew. 53f), das schon ohnedies weichlich sein konnte (Physiogn. 1, 393; 2, 22. 92). Man ließ es wachsen, so daß κομᾶν schon an sich Verdacht erregen mochte (PsPhocyl. 210; vgl. Diog. L. 8, 47; Varro Men. 311; Hor. epod. 11, 28; Val. Fl. 7, 636; Petron. 119, 26; Mart. 12, 97, 4; Iuv. 2, 96; Plut. mor. 261F, vgl. D/E; Apul. met. 8, 27; Physiogn. 1, 162); gegebenenfalls mußte man es färben (Philostr. v. Apoll. 1, 13 p. 7) oder eine Perücke zu Hilfe nehmen (Myrin.: Anth. Pal. 6, 254; Manil. 5, 149; Ios. ant. 19, 30; Cass. D. 79, 13, 2 p. 465B.; Firm. Mat. math. 8, 7, 2). Vor allem galt es eine sorgsame (den Frauen gefallende: Tib. 1, 6, 39f u. s.) Frisur (Arcesil.: Gell. 3, 5; Dion. Hal. ant. 7, 9, 4; Philo spec. leg. 3, 37; Cic. Catil. 2, 22; Tib. 1, 6, 39f; Ov. a. a. 1, 505/24; 3, 434. 443; Priap. 45; Strabo 10, 466f; Manil. 5, 147/9; Ios. b. Iud. 4, 561; Sen. contr. 5, 6; Sen. ep. 95, 24; 115, 2; id. Oed. 416/20; id. Phaedr. 320; Quint. inst. 1, 6, 44; Dio Chrys. 33, 52; Mart. 2, 36; 3, 63; 7, 58, 2; 10, 65, 6; 12, 38; Plut. Crass. 24, 1; Epict. 3, 22, 10; Lucian. am. 3. 9; id. Cyn. 17; id. Nigr. 13; Max. Tyr. 29, 1; Synes. calv. enc. 23; Claudian. 19, 337; Lib. or. 64, 50. 55; Physiogn. 1, 258; 2, 25; Gerhard 192/4). Die Frisur war so künstlich, daß man sich nur mit einem Finger kratzen konnte (W. Drumann-P. Groebe, Geschichte Roms 3 [1906] 662_5; R. B. Onians, Origins of Europ. Thought² [Cambr. 1954] 198_1; E. Bickel: RhMus 93 [1950] 3f; dazu Plut. mor. 89 E; Lucian. rhet. praec. 11). Meist wird von verführerischen (Theophr.: Hieron. Iov. 1, 47) Locken oder Flechten gesprochen (Archil. fr. 59f; Aeschyl. fr. 313N.²; Eur. Bacch. 235. 455f. 493f; Aristoph. vesp. 1068/70; fr. 218; Plaut. as. 627; mil. 923; truc. 287. 610; Cic. Pis. 25; red. sen. 12f. 16; id. Sest. 18. 26; Verg. Aen. 12, 100; Priap. 45; Sen. contr. 1 pr. 8; Sen. dial. 10, 12, 3; ben. 7, 8, 2; Quint. inst. 2, 5, 12; Mart. 2, 36; 5, 61; 10, 65; Plut. mor. 785E; Apul. met. 8, 24; Athen. 12, 518E; Firm. Mat. math. 8, 7, 2; Synes. calv. 21; Galloi s. Anth. Pal. 6, 51; 217; 219, 2f. 18;

220; 234; 237). Besonders charakteristisch war das Haar, wenn es vorne gelockt war u. hinten lang herabfiel (Muson. 21 [116 H.]; Lib. or. 64, 51); Frisur μοιχός Aristoph. Ach. 849 mit Schol. Für den Eindruck der jonischen Haartracht bezeichnend ist die Theseusanekdote Paus. 1, 19, 1. Selbst der Kamm blieb nicht unangefochten (Strabo 10, 467; Dion. Hal. ant. 7, 9, 4; Sen. dial. 10, 12, 3). Epict. 3, 1, 26. 42 will statt des Haares lieber die Vernunft gepflegt wissen.

2. Unbärtigkeit. Der Bart wurde von den E. hingegen geschoren u. gar ausgerupft (Archil. fr. 60; Aristoph. eq. 1373f; thesm. 191; Alexis fr. 264; Ctes fr. 1p; Duris: Athen. 12, 529A; Theopomp. fr. 225; Nymphod.: Schol Soph. O. C. 337; Lucil. 1058; Varro Men. 311; Cic. Catil. 2, 22; Lucian. merc. cond. 33; Philostr. v. Apoll. 4, 27; Athen. 13, 564F. 565F; Cass. D. 77, 20; 79, 14, 4; Iulian. misop. 339 A/B; Palaeph. 32 [33]). Dieser Brauch, der allerdings seit Alexander d. Gr. überhaupt in Mode kam, blieb strengen Männern als Verstoß gegen die Natur immer unsympathisch (Dio Chrys. 33, 63f; Muson. 21 [114/6 H.]; Lucian. Cyn. 14; vgl. W. Headlam: ClassRev 15 [1901] 393/6; Gerhard 51f); die bartlosen Hunnen standen dieser Ideologie freilich entgegen (Amm. Marc. 31, 2, 2). Unbärtigkeit ist Zeichen der Jugend u. der Weichlichkeit (Diog.: Diog. L. 6, 65 u. Athen. 13, 565C; Gnom. Vat. 144; ferner Callim. h. 2, 37; Theocr. id. 16, 49; Sen. Oed. 409; Aristid. 41 [4] p. 49), erst recht des Kastratentums (zB. Claudian. 18, 339/42; Maaß 441/6). Ein pathicus, der seines Bartes nicht mehr Herr wird, taugt nur noch zum Gladiator (Prop. 4, 8, 23/6; vgl. Sen. n. q. 7, 31, 3).

3. Hautbehandlung. Nicht zufrieden mit dem glatten Kinn, entfernte der E. auch am übrigen Körper nach den verschiedensten Methoden die Haare u. trieb darüber hinaus Hautpflege, womit er seine tägliche Arbeit hatte (Cratin. fr. 419; Aristoph. Ach. 119; fr. 218; Alexis fr. 264; Philem. fr. 63f; Com. ad. 339; Theopomp. fr. 204. 225; Ctes. fr. 1p; Duris: Athen. 12, 529A; Plaut. aul. 402; Catull. 61, 142; Prop. 4, 8, 23; Ov. a. a. 1, 505/24; 3, 437; Manil. 5, 150; Sen. dial. 10, 12, 3; n. q. 7, 31, 2; ep. 47, 7; 95, 24; Plin. n. h. 14, 123; Quint. inst. 1, 6, 44; 2, 5, 12; 5, 9, 14; 8 pr. 19; Mart. 2, 29. 36. 47. 62; 3, 63; 5, 61; 9, 27; 10, 65; 12, 38; Iuv. 2, 12; 104/9; 8, 16. 114f; 9, 14. 95; 11, 157; Suet. Caes. 45, 2; id. Aug. 68; id. Galb. 22; Epict. 3, 1, 27/45; 22, 10; Lucian. Cyn. 14; id. Dem. 50; adv. indoct. 23; merc. cond. 33; praec. rhet. 23; Max. Tyr. 7, 7; Philostr. v. soph. 1, 25, 5; v. Apoll. 4, 27; Athen. 13, 565F; Herodian. 5, 8, 1; Hist. Aug. Hel. 31, 7; Firm. Mat. math. 8, 7, 2; Amm. Marc. 16, 7, 6; Auson. epigr. 93; zur Geschichte des Brauchs Theopomp. fr. 204). Es gab Leute, die eine medizinische Pechpflasterkur scheuten, um nicht unliebsamen Mißdeutungen ausgesetzt zu sein (Galen. sanit. tuenda 6, 8). Die Enthaarung ist gegen die Natur (Dio Chrys. 33, 63f), aber λεῖος braucht doch nicht gerade mit κίναιδος synonym zu sein (Epict. 3, 1, 32); allen kann man es jedenfalls nicht recht machen (Pers. 4, 35/41).

4. Schminke. Nicht zum wenigsten tat die Schminke wie im Orient (Xen. Cyr. 8, 1, 41f; Plut. Crass. 24, 1) ihren Dienst, wobei man besonders die Augen untermalte (Ctes. fr. 1p; Duris: Athen. 12, 528F/9A; Cic. Pis. 25; Philo spec. leg. 3, 37; Ios. b. Jud. 4, 561; Petron. 23, 5; Sen. contr. 5, 6; Quint. inst. 8 pr. 19; Cleomed. 2, 1, 91f; Iuv. 2, 93/5; 6, 365, 21; Apul. met. 8, 27; Lucian. adv. indoct. 23; merc. cond. 33; Max. Tyr. 7, 7; 29, 1; Cass. D. 79, 14, 4; Firm. Mat. math. 8, 7, 2; Physiogn. 1, 162F.).

5. Parfüms. Parfüms wurden reichlich gebraucht (Eur. Or. 1111f; Aristoph. nub. 977/80; Com. fr. ad. 338; Diog.: Athen. 13, 565C; Plaut. mil. 924; ps. 1190; Varro Men. 480; Cic. Catil. 2, 22; red. sen. 12. 16; id. Sest. 18; Hor. ep. 1, 17, 12; Phaedr. 5, 1, 12; Philo spec. leg. 3, 37; Ios. b. Iud. 4, 561; Sen. contr. 2, 1, 6; 6, 2; Sil. 15, 117; Mart. 3, 63; 12, 38; 14, 59; vgl. M. Schuster: RhMus 75 [1926] 349; Iuv. 2, 40/2; Lucian. Cyn. 17; Artemid. 1, 75; Athen. 13, 565C; Cass. D. 62, 6, 4; Claudian. 20, 335). Die E. parfümierten besonders das Haar (Eur. Bacch. 235; Plaut. truc. 287f; Cic. Catil. 2, 22; id. Pis. 25; red. sen. 13; Verg. Aen. 4, 216; 12, 100; Hor. ep. 1, 4, 32; Ov. a. a. 3, 443; Sen. contr. 2, 6, 2; Sen. Herc. fur. 468f; id. Herc. Oet. 376; Quint. inst. 2, 5, 12; Mart. 2, 29; 10, 65; 12, 38; Philostr. v. Apoll. 4, 27; Erycius: Anth. Pal. 6, 234) ganz suspekt Aristoph. nub. 977f. Strenge Beurteiler setzten Parfümierte schlechterdings mit Kinäden gleich (Athen. 13, 565E). Aristipp beklagte jedoch, daß die Odeurs durch die E. in Verruf gekommen seien (Sen. ben. 7, 25, 1). Vgl. noch J. Colin: RevBPhilH 33 (1955) 5/19.

e. Körperl. Eigentümlichkeiten. 1. Körperverfassung. Nach den Physiognomikern verraten sich die E. schon von Natur durch gewisse Körpereigentümlichkeiten (1, 34. 160/5. 204/7. 222/5. 276f. 375f; 2, 25. 57f. 60. 76f. 95/7. 116f. 142F.; Philo spec. leg. 3, 37; Phaedr. app. 8, 18; Lucian. adv. ind. 23; vgl. Apost. paroem. 8, 82), von Eunuchen ganz abgesehen (A. Hug: PW Suppl. 3, 453f). Vor allem zeigt sich im Gesicht u. am ganzen Leib eine absichtsvoll gepflegte Weichlichkeit mehr zarter oder mehr schwammiger Natur (Eur. Bacch. 353; Aristoph. vesp. 1068/70; thesm. 192; Plaut. aul. 422; Lucil. 732; Cic. Pis. 25; Catull. 25. 63 pass.; Hor. c. 2, 5, 20/4; Philo spec. leg. 1, 325; 2, 50; 3, 37; v. Mos. 2, 184; Sen. contr. 1 pr. 8; Sen. dial. 1, 5, 3; n. q. 7, 31, 1; Oed. 414f; Plin. n. h. 25, 61; Stat. silv. 2, 6, 38/40; Mart. 3, 73; 5, 41; 6, 39, 12; 7, 58, 5; 10, 98, 2; 12, 38; Poll. 6, 126; Lucian. Cyn. 14; Syr. d. 15; dial. mort. 10, 6; Max. Tyr. 7, 7; Philostr. v. Apoll. 4, 21; Iustin. 1, 3, 2; Hist. Aug. Hel. 23, 5; Firm. Mat. math. 6, 11, 5; 30, 3; 31, 39; 7, 25, 14; Claudian. 19, 31; Physiogn. 1, 126, 20. 160F.; Cat. cod. astr. 7, 113, 17). Nicht ohne Grund vererbt Grunnius Corocotta den Kinäden seine Muskeln (Test. porc. [244 Buech.]). Verschiedentlich wird den E. auch die weiblich wirkende, bleiche Hautfarbe der umbratici zugeschrieben (Eur. Bacch. 457/9; Aristoph. Thesm. 191; Ctes. fr. 1 p; Dio Chrys. 62, 6; Lucian. paras. 41; Physiogn. 2, 316f F.; Gerhard 155).

2. Haltung u. Bewegung. Sodann verrät sich der E. auch in der Art, wie er sich hält (Dio Chrys. 33, 52) u. wie er steht u. geht (Semon. fr. 16 D.; Bion 2, 19f; Cic. off. 1, 130f; Phaedr. 5, 1, 13; app. 8, 2; Hor. s. 1, 8, 39; Manil. 5, 153; Sen. contr. 2, 1, 6; Sen. ep. 52, 12; 114, 3; n. q. 7, 31, 2; Petron. 119, 25; Ios. b. Iud. 4, 563; Quint. inst. 5, 9, 14; Dio Chrys. 33, 52; Lucian. adv. indoct. 23; pisc. 31; Philostr. v. Apoll. 1, 13 p. 7; v. soph. 2, 30; Firm. Mat. math. 8, 7, 2; Lib. or. 64, 55; Physiogn. 1, 34. 160; 2, 96. 134; Anth. lat. 109, 3); er tänzelt oder schlägt mit den Knien zusammen (γονύκροτος: Physiogn. 1, 34. 56. 204/7. 359; 2, 89, 9f). Bezeichnend ist ferner das Wiegen der Hüften (Aristoph. vesp. 687f; Philo agr. 35; Ennod. c. 2, 106; Physiogn. 1, 34) u. die Schrägneigung des Kopfes (Com. fr. ad. 339; Sen. ep. 114, 5; Pers. 1, 98; Dio Chrys. 33, 52; 62, 6; Lucian. adv. indoct. 23; merc. cond. 33; Cass. D. 79, 16, 4; Claudian. 5, 345; vgl. Physiogn. 1, 34; 2, 75/7. 96. 134). Überhaupt herrscht Unruhe im ganzen Körper (Physiogn. 1, 276; 2, 75f. 100. 135), besonders durch die Gestikulation (Cic. off. 1, 130; Sen. ep. 52, 12; Dio Chrys. 33, 52; Iuv. 6, 365, 2. 23f; Gell. 1, 5, 2f; Ennod. c. 2, 52; Physiogn. 1, 34).

3. Blick. Der Blick ist lüstern, schwimmend, gebrochen, unstet (Arcesil.: Gell. 3, 5; Sen. ep. 52, 12; Lucian. paras. 41; adv. indoct. 23; merc. cond. 33; Max. Tyr. 7, 7; 29, 1; Philostr. v. soph. 2, 30; Cass. D. 79, 16, 4; Iustin. 1, 3, 2; Anon: Anth. Pal. 5, 199; Physiognom. 1, 34. 160/4. 276; 2, 57f. 60), insbesondere so, daß man das Weiße sieht (Ctes. fr. 1 p; Duris: Athen. 12, 529A; Dio Chrys. 33, 52; 62, 6). Häufiges Lächeln Physiogn. 2, 135.

4. Stimme. Auch die Stimme ist verweichlicht; sie ist hoch u. zart oder schlaff u. üppig, gebrochen u. heiser, auch lispelnd oder zwitschernd (Aristoph. nub. 977/80; thesm. 192; Com. fr. ad. 339; Arcesil.: Gell. 3, 5; Titin. 171; Diod. 2, 23, 2; Phaedr. app. 8, 2. 20; Sen. contr. 1 pr. 8; Sen. ep. 114, 20; Mart. 10, 65; Iuv. 2, 111; 6, 365, 23; 515; Dio Chrys. 33, 52; 62, 6; Apul. met. 8, 26; Lucian. im. 13; adv. indoct. 23; merc. cond. 33; Philostr. v. soph. 2, 30; Gell. 1, 5, 3; Cass. D. 79, 13, 3; Physiogn. 1, 84. 160/3; 2, 58. 96. 103f. 134f). Weiberstimme Erkennungszeichen unter ihresgleichen Dio Chrys. 33, 39. Geschwätzigkeit s. Gerhard 147f; Luck 277. Kinädische Töne Dio Chrys. 33 (besonders 60); selbst am Niesen erkennt man den E. (Cleanth.: Diog. L. 7, 173; Dio Chrys. 33, 54; Physiogn. 2, 20, 8f, dazu 1, LXXIfF.).

f. Lebensführung, Charakter. 1. Verweichlichung an Seele u. Leib. Wie am Leib, so ist der E. auch in der Seele verweichlicht (Aeschyl. Ag. 918f, vgl. 935f; Xen. oec. 4, 2; Polyb. 36, 15, 1f; Philo Abr. 136; gig. 4; spec. leg. 3, 37; v. Mos. 2, 184; Priap. 46; Plin. n. h. 25, 61; 28, 106; Mart. 2, 36; Apul. ap. 78; Firm. Mat. math. 8, 30, 2; Vett. Val. 2, 32; Claudian. 19, 31; Choric. 14, 7. 20; Physiogn. 1, 162; Catal. cod. astr. 7, 113, 17). Umgekehrt konnte man auch sagen, daß die Verweichlichung der Seele auf den Körper wirke (Quint. inst. 5, 9, 14; Ios. ant. 4, 8, 40; vgl. Sen. dial. 1, 5, 3; Plut. Artax. 24, 9f); der cultus schmückt nicht den Leib, sondern verrät den Sinn (Quint. inst. 8 pr. 20; anders Athen. 12, 523C; Cass. D. 50, 27, 4. 6). Der Faustkämpfer Cleomachus wird durch Liebe zu

einem Kinäden u. einem von diesem ausgehaltenen Mädchen dahin gebracht, sich in die Rede- u. Denkweise dieser Gesellschaft einzuleben (Strabo 14, 648). Sonst ist der Athlet das gerade Gegenteil des E. (Philo somn. 1, 126), der Schabeisen u. Ölfläschchen nicht kennt (Aristoph. fr. 207) u. im Otium dahinlebt (Vell. 2, 88, 2; Sen. ep. 82, 2), auf weichem Lager ruhend u. in bequemen Wohnverhältnissen (Diod. 5, 40, 4; Dio Chrys. 62, 6; Plut. Mar. 34, 3 u. s.). Er geht nicht zu Fuß (Sen. ep. 80, 8; Lucian. Cyn. 17) u. läßt sein Pferd tänzeln (Quint. inst. 9, 4, 113), er braucht einen Sonnenschirm (Anacr. fr. 54) u. läßt sich fächeln (Plut. mor. 785E). Dieses Dasein im Schatten (Plaut. truc. 611; Dion. Hal. ant. 7, 9, 4; Verg. Aen. 9, 615; vgl. o. Sp. 635) ist Topos der τρυφή römischer Kaiser geworden (zB. Nero: Cass. D. 62, 6, 3f), abgeleitet von den orientalischen Herrschern, deren Non plus ultra Sardanapal darstellt (Ctes. fr. 1 [23/4 J.]; Aristot. polit. 1312a 1/4; Duris: Athen. 12, 528F/9A; Polyb. 36, 15, 6; Dio Chrys. or. 3, 72; 62, 6; Iuv. 10, 362; Plut. mor. 326F. 336C; Cleomed. 2, 1, 91f; Lucian. dial. mort. 20, 2; id. Iup. conf. 16; Max. Tyr. 4, 9; 29, 1; 30, 5; Iustin. 1, 3, 1/6; Macar. 7, 57; Eust. zu Hom. Od. 18, 7; Syncell. a. m. 5710 [673B]; s. o. AIIa). Nach Ctes. fr. 1, 1o J. waren schon Sardanapals Vorgänger gleicher Art, u. auch auf Midas war das Motiv übertragen (Clearch. fr. 43 W.), sowie auf Lyder, Babylonier u. Ägypter insgesamt (AIIa). Der Typ ist mythisch bei Herakles exponiert (Prop. 3, 11, 17/20; Sen. Herc. Oet. 372f; id. Phaedr. 323f; Lucian. dial. d. 13, 2; hist. conscr. 10; Sext. Pyrrh. 1, 157; Achilleus: Bion 2, 16 u. s.) u. von Heliogabal aufgegriffen worden (Cass. D. 79, 14, 4), begegnet aber auch bei Dienern der Dea Syria (Lucian. Syr. d. 27) u. selbst bei Individuen des täglichen Lebens (Aristoph. av. 831; Manetho 3, 79f; 5, 211/3; Philo sacr. Ab. et Cain. 100; Hierocl.: Joh. Stob. 4, 28, 21). Ein bellus, der dauernd bei den Frauen sitzt (Mart. 12, 38), macht den Briefträger (Iuv. 14, 30) u. kennt jeden Skandal (Mart. 3, 63). – Luxus u. Wohlleben verweichlicht Individuen wie ganze Gruppen u. Völker (Theopomp. fr. 204; Diod. 9, 1, 4; Dion. Hal. ant. 14, 8; Q. Cic.: Cic. fam. 16, 27, 1; Sen. contr. 10, 4 [33] 17; Sen. ep. 104, 34; Lucian. sat. 3; Nigr. 13; Gal. tuenda sanit. 6, 8; Iustin. 1, 7, 13; Cass. D. 50, 27, 4; Claudian. 22, 134), nicht zuletzt in schöner Gegend (Diod. 5, 40, 5; Dion. Hal. ant. 7, 9, 4; Strabo 5, 250/1; Liv. 27, 3, 2; 38, 49, 4; Sen. ep. 51, 10; Tac. hist. 3, 2; vgl. Cels. 1, 9, 6). Den Gegensatz bilden die Belger (Caes. b. G. 1, 1, 3; 2, 15, 4; 4, 2, 6; Amm. Marc. 15, 11. 4). Peregrinus gönnt den Besuchern der olympischen Spiele nicht einmal ihre Wasserleitung, die er gleichwohl selber benutzt (Lucian. Per. 19). Effeminata corpora halten Strapazen nicht aus (Liv. 5, 6, 4; vgl. 10, 28, 4); zu langer Frieden hat die Karthager heruntergebracht (Polyb. 31, 21, 3 [32, 2, 3]). Lüste u. Begierden schwächen (Theophr. fr. 77 W.; Cic. Tusc. 2, 52; Liv. 39, 16, 1; Sen. ep. 104, 34; Philo Cher. 50; sacr. Ab. et Cain. 32; Max. Tyr. 33, 2; π. ὕψ. 32, 5; vgl. Plut. mor. 457C; Diog. Trag. fr. incert. 1 N.[2]). Epikurs Lehre ist weichlich u. hat ihm den Ruf eines neuen Sardanapal eingetragen (Arcesil.: Diog. L. 4, 43; Cic. Tusc. 2, 15; Sen. dial. 7, 13, 3f; ben. 4, 2, 4; Aelian. fr. 10; Cleomed. 2, 1, 91f; E. Bignone, L'Aristotele perduto 1 [Fir. 1936] 362f u. öfter), während die Stoiker die Lust für weibisch halten (Plut. mor. 999A; Diog. L. 7, 8). Effeminatae voces von Aristipp, Maecenas u. a. (Cic. Tusc. 1, 95; 2, 15; Phil. somn. 2, 9; Sen. epist. 70, 6; 96, 4; 101, 13).

2. Kunstfertigkeiten. Eine besondere u. nach Lenormant u. Kroll sogar die ursprüngliche Funktion der Kinäden war das Tanzen: jedenfalls spielten κίναιδοι im Dionysosdienste eine solche Rolle, während im Kulte der Großen Mutter die Galli selber so hießen (F. Cumont: PW 7, 676f; Kroll 461). Auch bei Gelagen u. Ausschweifungen, vom Theater abgesehen, produzierten sich professionelle Kinäden mit Tänzen u. Vorträgen, besonders im jonischen Rhythmus (Belege s. O. Jahn: Abh AkMünch 8, 2 [1857] 251/64; Kroll; Colin 18/21. 68/72; vgl. noch F. Versakis: Ἐφ. ἀρχ. 1914, 56; E. Wüst: PW 15, 1735; M. Rostovtzeff: AmJArch 41 [1937] 87/90; Choric. 32, 86), doch ist die Grenze zum Auftreten beliebiger Teilnehmer, namentlich von E., nicht leicht zu ziehen (Eupol. fr. 77 K.; Antiphan. fr. 113; Cic. Catil. 2, 23; red. sen. 13; Sen. contr. 1 pr. 8; Mart. 3, 63; Lucian. merc. cond. 33f; Suet. Tit. 7, 2; Platonanekdote AIII b 1). Scipio Africanus klagte, daß vornehme Knaben u. Mädchen unter cinaeduli tanzen lernen (Macrob. 3, 14, 7), u. Sen. contr. 1 pr. 8 empört sich über obscaena studia der modernen Jugend. So gehört Musik auch zu dem Femininismus der Troer (Verg. Aen. 9, 615) u. Lyder (AIIa): sie

verweichlicht (Diog. Bab. fr. 76 v. Arn.; s. Philod. mus. p. 16 u. 79f K.; Dion. Hal. ant. 7, 9, 4; Cass. D. 62, 6, 3), jedenfalls schlechte oder moderne oder solche irgendwie bestimmter Art, entsprechend Dichtungen (Critias fr. 1 D.; Dam.: Aristid. Quint. 2, 14, vgl. 19; Aristoph. thesm. 131; Plat. rep. 3, bes. 398E, vgl. Boeth. mus. 1, 1 [181, 20/3 Fr.]; Philod. mus. 4, 23; Philo agr. 35; Cornut. 20; Quint. inst. 1, 10, 31; Dio Chrys. 33, 52. 57; Plut. mor. 19 F/20A; Lucian. Dem. 12; salt. 34; Cleon. isag. 13 [206 J.]; Lib. or. 64, 87/94; Schol. Aeschin. 1, 126; Mart. Cap. 9, 964?). Die Rhetorik bemüht sich, alles Weibische von Auftreten, Stimme u. Stil ihrer Adepten fernzuhalten (Cic. de or. 3, 41; Sen. ben. 7, 8, 2; epist. 115, 2; Quint. inst. 1, 8, 2; 11, 1; 2, 5, 10; 8 pr. 20; 3, 6; 9, 4, 142; 11, 3, 32. 91; 12, 10, 12; Fronto p. 152, 22f v. d. H.; Diomed. gr. 2 [1, 471, 11 K.]).

3. Sensibilität, Affekte u. Charakter. Überhaupt ist Sensibilität für Eindrücke der Wahrnehmung feminin (Philo Cher. 52; ebr. 63; Porph. abst. 1, 34). Das gilt auch von allen Leidenschaften, wenigstens sofern sie im Übermaß auftreten (Xen. rep. Lac. 3, 4; Cic. off. 1, 14; Philo sacr. Ab. et Cain. 103; d. immut. 3; Plut. mor. 102D/E); so von der Liebe, die obendrein körperlich schwächt (Apul. Ascl. 21; Liban. or. 64, 64; Paul. Sil.: Anth. Pal. 5, 299, 5; Isid. or. 11, 2, 24; vgl. Cael. Aur. chron. 5, 139); es gilt vor allem von Schmerz u. Trauer (Archil. 7, 10D.; Soph. Trach. 1071f. 1075; Eur. fr. 362, 34 N.[2]; Cic. fin. 2, 94; id. Tusc. 2, 48. 52. 55; Ov. Pont. 1, 3, 31f; Sen. ep. 99, 17; Plin. n. h. 35, 140; Sil. 13, 313; 15, 468; Stat. Theb. 7, 677; Plut. Sol. 21, 7; Cass. D. 38, 18, 1; Gesetzgebung der Lykier Plut. mor. 112F/3A). Auch Mitleid kann weibisch wirken (Pallad.: Anth. Pal. 11, 285) u. andererseits Zorn, Empfindlichkeit u. Frechheit (Plat. leg. 731D; Aeschin. 2, 179; Sen. dial. 2, 10, 3; 3, 20, 3; Cass. D. 46, 28, 1; Euseb. Mynd. fr. 54). Selbst verecundia darf nicht zu weit gehen (Cic. off. 1, 129). Insbesondere sind Furcht, Angst u. Schrecken Sache der Frau (Eur. fr. 360, 28f; Polyb. 2, 56, 9; Cic. Tusc. 4, 64; Curt. 6, 7, 11; Sil. 9, 263; Apul. met. 8, 5; Iustin. 2, 12, 24; Lucian. Per. 43; paras. 41; Dict. 2, 46), auch Aberglauben (Philo post. Cain 165f; Sil. 1, 259; 13, 17; Plut. Caes. 63, 11) u. übertriebene Devotion (Polyb. 32, 15, 7. 9; Iulian. misop. 345A), überhaupt Kleingeistigkeit (Plat. rep. 5, 469D), ferner Todesfurcht (Val. Max. 2, 7, 9; 9, 13; Iustin 1, 3, 4) u. Selbstmord durch Erhängen (Pacat. pan 28, 4). Krankheiten brechen den männlichen Widerstandswillen (Sen. ep. 67, 4; Lucian. nav. 27; vgl. Epict. 4, 8, 35) u. ebenso Schicksalsschläge (Philo Cher. 82; Sen. dial. 6, 9, 5; Cass. D. 38, 18, 1). Feigheit u. Schwachheit sind weibisch (Eur. Or. 1111f; Cratin. Δραπέτιδες; Eupol. Ἀστράτευτοι ἢ ἀνδρόγυνοι; Alexis fr. 245, 10f; Herond. 2, 74/8; Polyb. 32, 15, 9; fr. 110; Plaut. Bacch. 845; Poen. 1319; Cic. off. 1, 61; Liv. 10, 28, 4; Sen. dial. 2, 19, 2; 3, 12, 1; 11, 17, 2; Curt. 6, 11, 3; Plut. mor. 219F; Apul. ap. 78; Heliod. 4, 20; Cephal. fr. 1 J.; Suid. s. v. ἀνδρόγυνος), Nachgiebigkeit (Aeschyl. Prom. 1003; Soph. Ai. 651; Polyb. 28, 21, 3), Milde (Babr. pr. 19), Friedlichkeit (Iul. Val. 2, 5), Servilismus (Polyb. 30, 18, 5 [30, 19, 5]), Bittflehen (Aeschyl. Prom. 1005). Schon den Alten fiel auf, daß Sall. Catil. 11, 3 auch der Habsucht effeminierende Wirkung zuschreibt (Gell. 3, 1); er tut es wohl, weil sie von der Betätigung der virtus abhält (anders E. Skard: SymbOsl 32 [1956] 107f). Weiter Cic. off. 1, 14; M. Aur. 4, 28. Der E. vermag die Tugend nicht zu erreichen (Philo sacr. Ab. et Cain. 103; v. Mos. 2, 184; Choric. 14, 7), obschon ihm Ehrsucht nicht fremd ist (Manil. 5, 154/6; Firm. Mat. math. 8, 7, 3). Eine einzige Antwort kann den E. entlarven (Sen. ep. 52, 12). Aber man täuscht sich auch leicht: das weibische Äußere kann durch Tapferkeit aufgewogen werden (Plut. Crass. 24, 1).

IV. Allgemeines. 1. Abschätzige Benennungen. Das allgemeine Urteil, wie es die vorgelegten Zeugnisse widerspiegeln, spricht sich auch in Schimpf- u. Spottnamen aus. Als solche begegnen effeminatus selber (Curt. 6, 7, 11; Tac. ann. 15, 67), ferner ἀνδρόγυνος (Plat. symp. 189E; Plut. mor. 219E; Suid. s. v. ἀνδρόγυνος; zu Menanders Ἀνδρόγυνος s. G. Neumann: Herm 81 [1953] 491/6), Βάταλος (Demosthenes, s. Aeschin. 1, 131. 164; 2, 99; Schol. Demosth. 18, 180; Schol. Aeschin. 1, 126; vgl. Eupol. fr. 82; Antiphan. fr. 57; R. Holland: RhMus 75 [1926] 176f), βάκηλος (Antiphan. fr. 113; Alexis fr. 100; Menand. fr. 412 Kö.; Zenob. 2, 62 u. a.; s. H. Lucas: RhMus 88 [1939] 189f; Ch. Picard: Aegyptus 32 [1952] 7/9), κίναιδος (Lucian. Iup. conf. 16; PSI 483, 1), κιναιδολόγος (Arcesil.: Diog. L. 4, 40), scortum (exoletum u. ä.) (Plaut. curc. 473; Poen. 17; Cic. dom.

49: id. Phil. 2, 44: Curt. 10, 1, 26/29: Petron. 9, 6; 119, 25; vgl. M. Hammarström: Eranos 23 [1925] 110), prostibulum (Plaut. aul. 283/6) usw. Feiglinge u. Weichlinge bezeichnet man geradezu als ,Weiber' (Aeschin. 1, 110f; Plaut. Bacch. 845; Lucil. 732; Verg. cat. 13, 17; Liv. 9, 19, 10: Curt. 3, 10, 10: 6, 11, 3; 8, 1, 37; Sil. 2, 361; Plut. C. Gracch. 4; Suet. Caes. 22, 2: 52 extr.; Gell. 17, 21, 33; Iustin. 1, 3, 3; Hist. Aug. tyr. trig. 12, 11; γυναικωνῖτις φάλαγξ von Hofeunuchen Suid. s. v. γυναικωνῖτις u. θλαδίας; Aelian. v. h. 4, 27; vgl. Lucian. Dem. 15). Ja, Charondas ließ Feiglinge sogar in Weiberkleider stecken (Diod. 12, 16, 1), u. in Kreta wurde Ehebrechern ein Wollkranz aufgesetzt (Aelian. v. h. 12, 12). Man wandelte gern den maskulinen Namen in femininer Form ab (Ἀχαιίδες οὐκέτ' Ἀχαιοί: Il. 2, 235; 7, 96; danach Verg. Aen. 9, 617; Gallai: Callim. fr. 761 Pf.; Catull. 63, 12 usw.; individuelle Namen: Aristoph. nub. 680; 686/92; Cic. de or. 2, 277; Hor. s. 1, 8, 39; Cass. D. 62, 6, 5; Aur. Vict. Caes. 23, 3; vgl. Eupol. fr. 235 K.) oder ersetzte ihn durch irgendeinen Frauennamen (Suet. Caes. 49; Gell. 1, 5, 3; Cass. D. 63, 13, 1f; 79, 16, 4; Crassus als Venus Palatina: Plin. n. h. 36, 7; vgl. Identifikation mit Göttinnen AIIc; vgl. F. Marx: RhMus 82 [1933] 192; O. Weinreich: Mél. Cumont 1 [Brux. 1936] 467f. 500; Alföldi, Gew. 22_{55}). Eunuchen redeten sich gegenseitig als ,Mädchen' an (Apul. met. 8, 26; Lucian. as. 36). E. trugen manchmal Namen wie Χελιδόνιον (Lucian. merc. cond. 33; vgl. Iuv. 6, 365, 6; Τρυγόνιον Philod.: Anth. Pal. 7, 222 nach Luck) u. gebrauchten weibliche Schwurformeln (Iuv. 2, 98; Phryn. p. 193 L.).

2. Sonstiges. Eunuchen waren besonders schlecht angesehen (Philostr. v. Apoll. 1, 37; Physiogn. 1, 162 F.), obwohl sie im Orient als treu u. tapfer galten (Maass 457f) u. auch im Westen Ausnahmen nicht zu leugnen waren (charakteristisch Amm. Marc. 16, 7, 4/10). Auch die gewerbsmäßigen Kinäden, deren νόμοι Hemitheon (AIIc) aufgestellt hatte, waren verachtet (Plat. Gorg. 494E). Dem Päderasten wird vorgerückt, daß er die Jünglinge weibisch macht (Philo spec. leg. 3, 39), u. die E. selber ernten Schimpf u. Spott (Philo sacr. Ab. et Cain. 100; Plin. n. h. 28, 106; Tac. ann. 11, 2; Lucian. Cyn. 14; id. Dem. 18; id. Nigr. 13). Weichlinge bleiben für immer in üblem Andenken (Dio Chrys. 3, 72), Verweiblichung von Männern ist unwürdig (Cic. Tusc. 3, 36) u. schlimmer als Vermännlichung von Frauen (Lucian. am. 28). Zum mindesten ist der E. insanus (Lucil. 732), seine Neigung ruiniert glänzende u. reiche Häuser (Philod. oec. 23, 42/24, 2 [66 J.]) u. darf so bei einem ausgemachten Bösewicht gefördert werden (Sen. ben. 7, 20, 3). Vgl. den Ausspruch des Sybariten Athen. 12, 518E. Die Skeptiker vertreten freilich auch hier den Relativitätsstandpunkt unter Berufung auf die Große Mutter (Sext. Emp. Pyrrh. 3, 217). Schlimm, wenn Rigoristen sich als E. entpuppen (Mart. 1, 96; 9, 27; Iuv. 2, 8/35). – Die Astrologen bestimmten natürlich auch die Nativität der E. (Manetho 1, 115/8; 3, 79f; 5, 138/40; 211/3; Philod.: Anth. Pal. 11, 318; Manil. 4, 518/22; 5, 146/56; Vett. Val. 2, 16. 32; Firm. Mat. math. 6, 11, 5; 30, 3; 31, 39. 79; 7, 25, 14; 8, 7, 2; 30, 2 usw.; vgl. F. Cumont, L'Égypte des astrologues [Brux. 1937] 132f. 181f), doch wendet sich Plotin. 4, 31 extr. dagegen, daß die Sterne schuld seien, wenn jemand ein Weichling werde. Schlechte Vorbedeutung der E. (Lucian. Pseudol. 17). Oionistik Gal. in Hipp. vict. ac. 1, 15 (CMG 5, 9, 1, 130 H.). Nach Philo gig. 4 erzeugen E. weibliche Nachkommenschaft. Heilmittel zB. Plin. n. h. 28, 106; vgl. 25, 61.

B. Christlich. I. Begriff. Der Begriff des E. bleibt in der christl. Literatur der gleiche u. ebenso weithin die Terminologie. Hieron. Os. 4, 14 nimmt effeminati = Galli (hebr. cadesoth u. cadesim). Effeminare = ,kastrieren' zB. Arnob. 5, 17; Lact. epit. 8, 6 (vgl. inst. 1, 17, 7) oder ,mißbrauchen' (zB. Firm. Mat. err. 12, 4; Prud. perist. 10, 190); Clem. Al. paed. 3, 19, 3 faßt im Gegensatz zum μοιχός den θηλυδρίας als Päderasten.

II. Personenkreis. a. Völker u. Stämme. Als effeminierte Völker gelten die Serer (Epiph. fid. 10, 4) u. die Assyrer (Hieron. Naum 3, 13) mit ihrem Repräsentanten Sardanapal (Clem. Al. paed. 3, 70, 3; Tert. pall. 4). Dagegen sind die Geler trotz weibischen Gehabes tapfer (Bardesanes: Euseb. pr. ev. 6, 10, 19 u. Spätere). Der Perserkönig setzt sich Hörner auf u. stellt den Mond dar (Petr. Chrys. s. 120). Die Phryger erscheinen in der Person des Aeneas Prud. Symm. 2, 520/2. Die Trauerkleidung der Lykier führt Ambr. exc. Sat. 2, 7 an. Homer soll die Jonier mit dem Epitheton ἑλκεσίπεπλοι als weichlich bezeichnen (Clem. Al. paed. 2, 105, 4). Die altattische Tracht unterliegt demselben Urteil (ebd. 2, 105, 3).

b. Religion u. Kult. Die Galli u. ähnliche

Priester sind noch lange wohlbekannt gewesen (Arnob. 5, 17; Firm. Mat. err. 4, 1/3; Athan. c. gent. 26; Prud. c. Symm. 2, 520/2; Aug. civ. D. 7, 26; PsCypr. c. ad sen. 9/14 [CSEL 3, 3, 302: 23, 227]; PsAug. quaest. vet. et novi test. 114, 11). Konstantin löste die effeminierte Priesterschaft des Nils in Alexandria u. überhaupt in Ägypten auf (Eus. v. Const. 4, 25; vgl. Greg. Naz. or. 5, 32; c. 2, 2, 7, 267f); den Tempel in Aphaka, in dem E. die Aphrodite verehrten, ließ er zerstören (Eus. aO. 3, 55). Selbst die Travestien an den Januarkalenden wurden nicht harmlos genommen (Aster. Am. hom. 4; Isid. eccl. off. 1, 41, 2 u. o.). Besonders war Dionysos, auch von Bildern her, als frauenhaft weichlich u. üppig an Leib u. Kleid bekannt (Tert. spect. 10; Orig. c. Cels. 3, 23; Arnob. 6, 12; Eus. chron. a. Abr. 712; vgl. Philoch. fr. 7; Greg. Naz. or. 5, 32; 35, 4; 39, 4); er war geradezu ἀνδρόγυνος (Greg. Naz. vgl. auch Schol.: S. Ferri: StItal NS 1 [1920] 317f) u. sogar Kinäde (Firm. Mat. err. 6, 7), eine Berufungsinstanz für pathici (ebd. 12, 4). Die Deutung seiner Androgynie auf seine Geburt von Zeus u. Semele bringt noch Niceph. Call. h. e. 14, 48 vor. Verweiblichung des Aer als Juno Firm. Mat. err. 4, 1 (nach Cic.).

c. Personen. Von Einzelpersönlichkeiten wird sowohl Herakles bei Omphale (Lact. inst. 1, 9, 7; Aster. Am. h. 4 [PG 40, 221]) wie Achilleus auf Skyros (mit seinem Bilde in Sigeion) von Tert. pall. 4 genannt. Aus historischer Zeit kennt er außer Alexander d. Gr. (F. Tietze: MusHelv 9 [1952] 47/51) noch den Athleten Cleomachus; auch weist er von ferne auf die Verweichlichung römischer Kaiser hin (vgl. PsRufin. Am. 8, 11) u. zieht auch gewisse Philosophen sowie Menander mehr oder weniger deutlich in diesen Bereich. Athanasius nennt Sotades (c. Ar. 1, 2) im Verein mit Arius (ebd. 1, 2. 5. 22; sent. Dion. 6); Häretiker Clem. Al. str. 1, 57, 4; Epiph. haer. 80, 7.

d. Berufsgruppen. Nach wie vor fielen die Bühnenkünstler besonders auf: Flötenspieler (Tert. spect. 25 Konjektur) u. namentlich Schauspieler, Mimen u. Pantomimen (Clem. Al. paed. 2, 113, 2; Tert. ap. 15, 3; spect. 23. 25. 30; Cypr. ep. 2, 1f; Arnob. 7, 33; Greg. Naz. c. 2, 2, 4, 157f; Ioh. Chrys. in Gen. h. 6, 2; in Mt. h. 6, 7; 37, 6; 48 [49] 6; in 2 Cor. h. 13, 3; id. Laz. 1, 8; Is. Pel. ep. 2, 82; 5, 185). Es handelt sich vornehmlich um junge Menschen, u. gedacht ist an Frauenrollen mit ihren unkeuschen Gebärden (Tert. spect. 17; Cypr. ad Don. 8; PsCypr. spect. 6; Arnob. 7, 33; Lact. inst. 6, 20, 29; Herakles Aster. Am. h. 4 [PG 40, 221]); es sind also keine Kastraten gemeint (Aug. civ. D. 6, 7). Die Weiblichkeit der dargestellten Personen wird auf den persönlichen Habitus der Darsteller übertragen, wenn nicht gar gesagt wird, daß die Spieler noch weichlicher seien, als sie aussähen (Ioh. Chrys. in Ioh. h. 18 [17] 4); derselbe Mensch ist bald Hercules, bald Aphrodite, bald Kybele (Hieron. epist. 43, 2). In aller Öffentlichkeit treten sie auf (Aster. soph. hom. 29, 2); sie verstoßen gegen Dtn. 22, 5 u. sind wegen ihrer Hypokrisie verdammt (Tert. spect. 23). Sie werden verdorben u. verderben die Zuschauer (Cypr. ad Don. 8); die Schuld liegt an den Veranstaltern u. auch am Publikum selber (Ioh. Chrys. in Mt. h. 37 [38] 6f; in Ioh. h. 42 [41] 4). Ihre prächtigen Kleider erregen den Neid der Armen (Ioh. Chrys. in Mt. h. 68 [69] 4); bald wird die wirtschaftliche Lage dieser aus niedrigen Verhältnissen stammenden ἄτιμοι günstig eingeschätzt (Ioh. Chrys. in 1 Cor. h. 12, 5), bald werden sie mit ihrer Armut entschuldigt (id. in Ioh. h. 42 [41] 4). Besonders schlimm ist es, daß solche μαλακοί auch bei Hochzeiten als Tänzer engagiert werden (Ioh. Chrys. in 1 Cor. h. 12, 5; in Col. h. 12, 4; forn. 2); natürlich werden sie Frauen gefährlich (Hieron. ep. 54, 13; 79, 9; Prud. perist. 14, 71/3). – Weiter hören wir von Knaben, die zum Gewerbe erzogen werden (Clem. Al. paed. 3, 21, 2; Arnob. 2, 42), u. von andern, die im Dienste von Reichen stehen u. beim Gelage fungieren (Greg. Naz. or. 14, 17; c. 2, 1, 88, 89f; Greg. Nyss. paup. am.: PG 46, 468; Pomer. v. cont. 3, 17; vgl. S. Lieberman, Greek in Jewish Palestine [New York 1942] 47/50). Aussichten, reich zu werden, traut Ioh. Chrys. in Ioh. h. 33 (32), 3; in Ebr. h. 2, 4 den μαλακοί schlechthin zu.

III. Einzelzüge. Einzelzüge finden sich reichlich bei den Kirchenvätern, deren Zeugnisse hier unter denselben Restriktionen wie die heidnischen anzuführen sind. Clem. Alex. paed. 3, 15/25 hat ein ganzes Kapitel πρὸς τοὺς καλλωπιζομένους u. überhaupt besonders viel aus der heidn. Popularphilosophie stammendes Material (P. Wendland, Quaestiones Musonianae, Diss. Berl. [1886] bes. 20/2), so auch eine der Diogenesanekdoten paed. 3, 16, 1 (vgl. Diog. L. 6, 74). Ins Einzelne geht auch Const. ap. 1, 3 (vgl. Epiph. haer. 80, 7, 1f).

a. Äußeres im allgem. Das Äußere der E. wird oft nur ganz allgemein unter dem Gesichtspunkte des geradezu krankhaften, vom Athleten verabscheuten καλλωπίζεσθαι gekennzeichnet (Clem. Al. paed. 3, 15, 1; 21, 1; Arnob. 2. 41: Firm. Mat. err. 4, 2; Greg. Nyss. in Eun. 2, 128; Hieron. ep. 54, 13, 1; 79, 9; 117, 6; Ioh. Chrys. in 2 Tim. h. 6, 4; stud. praes. 2f; PsClem. recogn. 9, 22). Der Spiegel spielt eine bedenkliche Rolle (Clem. Al. paed. 3, 17, 3; Tert. cult. fem. 2, 8; pall. 4). Solche Elegants kommen in den Verdacht, μοιχοί oder ἀνδρόγυνοι zu sein (Clem. Al. paed. 3, 13, 1; 15, 2), u. sind von Frauen zu meiden (Hieron. aO.). Männliche u. weibliche ἡδύσματα sind nun einmal verschieden (Greg. Naz. c. 1, 2, 33, 69/72); man soll nur die διάνοια schmücken (Clem. Al. paed. 3, 20, 6).

b. Kleidung. Auch die Kleidung wird meist allgemein als weichlich u. daher weibisch (Clem. Al. paed. 3, 56, 1) bezeichnet u. als Neuerung gegen die Natur abgelehnt (Clem. Al. paed. 3, 23, 3f; Tert. pall. 4; spect. 23; Cypr. ep. 2, 1; Orig. c. Cels. 3, 23; Firm. Mat. err. 4, 2; Eus. pr. ev. 6, 10, 19 u. Spätere; Lact. inst. 1, 9, 7: Greg. Naz. or. 38, 5; Ioh. Chrys. in Hebr. h. 29, 3; in Mt. h. 37 [38] 6f; in Ioh. h. 18 [17] 4; in 1 Cor. h. 26, 3; stud. praes. 2; PsCypr. c. ad sen. 9f; Bachiar. laps. 13). Manchmal sind es besonders feine, ja durchsichtige Stoffe (Tert. pall. 4), etwa aus Seide (Tert. pall. 4; Ioh. Chrys. inscr. alt. 1). Gern ist die Gewandung bunt (Clem. Al. paed. 2, 115, 2; 3, 23, 3; Eus. pr. ev. 6, 10, 19 u. Sp.; die Platonanekdote Greg. Naz. c. 1, 2, 10, 324/34) u. fällt wie schon nach altattischer Mode lang herab (Clem. Al. paed. 2, 105, 3; Tert. pall. 4; Aster. Am. hom. 4 [PG 40, 221]; anders Arnob. 2, 41). Besondere Pracht entfalten Herrscher u. auch Bühnenleute (Ioh. Chrys. in Mt. 68 [69] 4), die nach Clem. Al. paed. 2, 113, 2 aber immerhin hinsichtlich der Länge Mäßigung zeigen; auch Philosophen gehen in Purpur einher (Tert. pall. 4; vgl. apol. 46, 16 aus Tat. adv. Gr. 2). Bisampelze Hieron. ep. 130, 19; adv. Iov. 2, 8. Elegantes Schuhwerk kommt seltener zur Sprache (Clem. Al. paed. 3, 23, 4; Tert. pall. 4f; Aster. Am. hom. 4 [PG 40, 221]), wie auch die Kopfbedeckung (Arnob. 2, 41; Hieron. ep. 14, 2; Salv. gub. 7, 83); es fehlt nicht viel, daß E. Hauben (κεκρύφαλοι) tragen (Clem. Al. paed. 3, 23, 5; vgl. Ioh. Chrys. in 1 Cor. h. 26, 3). Paris μιτρηφόρος Tat. 11.

c. Schmuck. Schmuck ist weibisch (Tert. pall. 4; Arnob. 2, 41; Firm. Mat. err. 4, 2; Eus. pr. ev. 6, 10, 19; Greg. Naz. or. 38, 5; Ioh. Chrys. stud. praes. 2), auch das altattische χρυσοφορεῖν (Clem. Al. paed. 2, 105, 3). Ohrschmuck ist besonders verpönt (Tert. pall. 4; Arnob. 2, 41). Fingerringe darf man nicht auf dem Gelenk tragen (Clem. Al. paed. 3, 59, 1); seelischer Schmuck wäre besser als Ringe mit großen Steinen (Ioh. Chrys. in Gen. h. 21, 6). Umgehung von gesetzlichen Vorschriften Clem. Al. paed. 3, 17, 4/18, 1.

d. Körperpflege. Ein Hauptproblem bleibt das Haar: κομᾶν ist schon an sich nach 1 Cor. 11, 14/7 anstößig (Hieron. ep. 22, 28, 1; Greg. Naz. or. 14, 17; Ioh. Chrys. in Mt. 86 [87] 4; Aug. op. mon. 39), obwohl die Sitte tapferer Barbaren dagegen spricht (Clem. Al. paed. 3, 24, 2). Selbst der Kamm wird nicht gerne gesehen (Clem. Al. paed. 3, 16, 2; 17, 3; PsClem. recogn. 9, 22). Ganz indiskutabel ist das Färben (Clem. Al. paed. 3, 16, 2/17, 2; Tert. cult. fem. 2, 8; Cypr. laps. 6). Im besonderen wirkt natürlich die Frisur weibisch (Clem. Al. paed. 3, 15, 1f; 23, 4f; Tert. cult. fem. 2, 8; pall. 4; Arnob. 2, 41; Firm. Mat. err. 4, 2; Epiph. fid. 10, 4; Hieron. ep. 54, 13, 1; 66, 8; 79, 9; 117, 6; 128, 3; vgl. adv. Iov. 1, 47; Greg. Nyss. paup. am.: PG 46, 468; Ioh. Chrys. in Ioh. h. 18 [17] 4; stud. praes. 2; Aug. civ. D. 7, 26; Pomer. v. cont. 3, 17; Mich. Acom. in Nicet. Chon. 60f. 64 [1, 42/4 L.]). Wie schon der altattische Krobylos (Clem. Alex. paed. 2, 105, 3; Aster. Am. hom. 4 [PG 40, 221]), so ist auch das moderne Lockenhaar anstößig (Tert. pall. 4; Arnob. 2, 41; Hieron. ep. 54, 13; 79, 9; 107, 9; 128, 3; 130, 19), das man hinten gerne lang herabwallen läßt (Clem. Al. paed. 3, 60, 2; Ioh. Chrys. in Mt. h. 37 [38] 6f). Herakles benutzt seine Pfeile als Haarnadeln nach Tert. pall. 4. Vor den comati u. cincinnati müssen sich Jungfrauen u. Witwen hüten (Hieron. aO.), obwohl es solche selbst unter den Geistlichen gibt (Hieron. ep. 22, 28, 1; vgl. Epiph. haer. 80, 6, 5f [491f H. mit Parallelen]). Üppige Frisur ist durch Syn. Trull. cn. 96 verboten. Auch eine Katechumene darf bei Strafe der Exkommunikation keine Haarkräusler (aut comatos aut viros) als Sklaven haben (Syn. Elv. cn. 67). Der Bart, der dem Mann als ein Zeichen der Vernunft, des Alters u. der Überlegenheit über das weibliche Geschlecht von Gott verliehen ist, eignet ihm wie dem Löwen die Mähne u. a. (Clem. Al. paed. 3, 18, 1; 19, 2; 23, 2; 24, 1) u. darf daher nicht rasiert

oder geschoren werden. Diese Naturwidrigkeit ist gegen Gottes Gebot u. gilt obendrein als weibisch (Clem. Al. paed. 3, 15, 1f; 16, 2; 17, 3, Tert. cult. fem. 2, 8; pall. 4; Cypr. laps. 6; Greg. Naz. or. 14, 17; Ioh. Chrys. in Mt. h. 6, 7; 48 [49] 6; Prud. perist. 10, 1074f; Ennod. c. 2, 53; Mich. Acom. in Nicet. Chon. 60/3 [1, 42f L.]), obwohl man die Goten als Gegeninstanz anführen könnte (Hieron. in Is. 7, 21). Die Schauspieler erreichten mit der Wegnahme des Bartes (u. des Kopfhaars), daß sie auf der Bühne noch besser mit Schlägen traktiert werden konnten (Tert. spect. 23; Aster. Am. hom. 4 [PG 40, 221]; vgl. Greg. Naz. c. 2, 2, 4, 159f; 8, 85/9; Choric. 32, 146/9). Erlaubt ist Rasur bloß zu medizinischem Zweck; grundsätzlich steht sie auf derselben Linie (Clem. Al. paed. 3, 60, 3) wie die noch abscheulichere Enthaarung u. Glättung des ganzen Leibes (Clem. Al. paed. 3, 15, 3f; 16, 2; 17, 3; Tert. cult. fem. 2, 8; pall. 3f, vgl. Gerlo zSt. 2, 103; Arnob. 2, 41; Firm. Mat. err. 4, 2; Hieron. ep. 79, 9; Greg. Naz. c. 2, 2, 8, 85/9). Clem. Al. paed. 3, 15, 3f; 20, 2f beschreibt drastisch die in den Gymnasien vor aller Augen vorgenommenen Prozeduren u. schließt daran die Frage, wie solche Leute bei Nacht sein mögen, wenn sie bei hellichtem Tag so wenig Scheu zeigen vor andern u. sich selber. Man soll nicht die Haare, sondern die Begierden ausrupfen (Clem. Al. paed. 3, 20, 6). Auch hier entschuldigt nur Krankheit (Clem. Al. paed. 3, 20, 4). Fische ohne rauhe Schuppen als Sinnbild von effeminati mores: Novat. cib. Iud.: ArchLatLex 11 (1900) 232; Isid. in Lev. 9, 6. – Schminken, auch gerade an den Augen, ist unerwünscht (Tert. pall. 4; Cypr. laps. 6; Arnob. 2, 41; Greg. Naz. or. 38, 5; Aug. civ. D. 7, 26), desgleichen Parfüms im Haar u. sonst am Körper oder auch im Hause (Clem. Al. paed. 2, 65, 1; 2, 66, 2; 2, 68, 4; Eus. pr. ev. 6, 10, 19; Epiph. fid. 10, 4; Greg. Naz. or. 14, 17; 38, 5; Joh. Chrys. in Mt. h. 10, 5; in 2 Tim. h. 6, 4; id. Laz. 1, 8; stud. praes. 2; Aug. civ. D. 7, 26; Prud. perist. 14, 72); Parfüms sind θηλύσματα (Greg. Naz. c. 1, 2, 33, 69) u. verweiblichen die Seele (Hieron. in Naum 3, 13). Aristipps Dictum Clem. Al. paed. 2, 69, 1.

e. Körperl. Eigentümlichkeiten. Für die E. sind kennzeichnend vor allem das weichliche Gesicht u. die schlaffen Glieder (Clem. Al. paed. 2, 113, 2; 3, 73, 5; Tert. spect. 30; PsCypr. spect. 6; Arnob. 2, 41; 6, 12; Lact. inst. 6, 20, 29; Firm. Mat. err. 4, 2; Hier. ep. 14, 2; Ioh. Chrys. in Mt. h. 10, 4; in Ioh. h. 18 [17] 4; in Hebr. h. 29, 3; Aug. civ. D. 7, 26; PsCypr. c. ad sen. 13; Salv. gub. 7, 80. 83). Auffällig sind namentlich Gang (Clem. Al. paed. 3, 23, 4; Lact. inst. 6, 20, 29; Aug. civ. D. 7, 26; Ioh. Chrys. stud. praes. 2; PsCypr. c. ad sen. 11f; Salv. gub. 7, 80. 83) u. Haltung (Clem. Al. paed. 3, 23, 4; 3, 29, 2; 3, 73, 5; Lact. inst. 6, 20, 29; Ioh. Chrys. in Mt. h. 37 [38] 6f; Salv. gub. 7, 80. 83). Die Bewegungen sind üppig (Clem. Al. paed. 3, 69, 2; 73, 5; Ennod. c. 2, 52; lassa cervix: Firm. Mat. err. 4, 2); bei Schauspielern entsprechen sie samt den Gesten zunächst ihren Frauenrollen (Clem. Al. paed. 2, 113, 2; 3, 68, 1; Cypr. ep. 2, 1; Lact. inst. 6, 20, 29). Besondere Kennzeichen sind der Blick (Clem. Al. paed. 3, 23, 4; Greg. Naz. or. 14, 17; Ioh. Chrys. in Mt. h. 37 [38] 6f; Sardanapal: Clem. Al. paed. 3, 70, 3) u. die helle oder brüchige Stimme (Clem. Al. paed. 2, 59, 1; 3, 23, 3; 29, 2; Tert. spect. 23; Firm. Mat. err. 4, 1; Aster. Am. hom. 4 [PG 40, 221]; PsCypr. c. ad sen. 12; PsAug. quaest. vet. et novi test. 114, 11). Lüsternes Schnauben: Clem. Al. paed. 3, 29, 2. Schwatzhaftigkeit: Clem. Al. paed. 3, 29, 2.

f. Lebensführung, Charakter. Die seelische Verweichlichung ist Folge der körperlichen (Clem. Al. paed. 2, 48, 1; Aster. Am. hom. 4 aO.; Ambr. Cain et Ab. 2, 1, 4; id. Noe 15, 49; Ioh. Chrys. in Hebr. h. 29, 3; Cassiod. in Ps. 26, 19; 30, 32) oder umgekehrt (Hieron. in Naum 3, 13); der E. wird in jeder Weise μαλακός (Ioh. Chrys. in Mt. h. 10, 5), u. im Äußeren verrät sich das Innere (PsCypr. c. ad sen. 9f). Den Gegenpol bildet der Athlet (Greg. Nyss. c. Eun. 2, 128; Ioh. Chrys. in Hebr. h. 5, 4). Dauerndes Lachen, θρύπτεσθαι u. τρυφᾶν bezeichnet den E. (Ioh. Chrys. in Mt. h. 6, 7; stud. praes. 2; vgl. Clem. Al. paed. 3, 13, 2; 29, 2; 69, 2; Tert. spect. 10). Üppige Lebensführung macht Männer weibischer als Frauen (Clem. Al. paed. 2, 107, 2; vgl. Ioh. Chrys. stud. praes. 2). Den Höhepunkt bilden Sardanapal (Clem. Al. paed. 3, 70, 3) u. Herakles (Lact. inst. 1, 9, 7; Aster. Am. hom. 4 [PG 40, 221]), ebenso die Serer (Epiph. fid. 10, 4), während die Geler darüber tapfer bleiben (Bardesan.: Eus. pr. ev. 6, 10, 19 u. a.). Soldaten spinnen am Kalendenfest (Aster. Am. hom. 4 [PG 40, 221]). Ein Dirnensohn ist γυναικοτραφής (Ioh. Chrys. in 1 Cor. h. 33, 2). Luxus u. Muße verweichlichen (Tert. cult. fem. 2, 13; Ioh. Chrys. in Hebr. h. 5, 4; Zosim.

ep. pont. 3, 7). Epikurs Lustlehre ist im Verruf (Lact. inst. 3, 17, 5), aber auch Häretiker schneiden sich mit dem Logos die Mannheit ab (Clem. Al. str. 1, 57, 4), u. milde Auffassungen von der Nachsicht Gottes machen ebenfalls unmannlich (Tert. pud. 2, 3). – Singen u. Tanzen ist Sache der E. im Theater u. auch bei der Hochzeitsfeier wie beim Symposion (Greg. Naz. c. 2, 1, 88, 89f; Ioh. Chrys. in Mt. h. 48[49] 3. 5; in 1 Cor. h. 12, 5; in Col. h. 12, 4; forn. 2), dessen Teilnehmer alle zu θηλυδρίαι werden. Kinäden strömen in die Häuser üppiger Frauen (Clem. Al. paed. 3, 29, 2). Dionysos ist ein weichlicher Tänzer (Niceph. Call. h. e. 14, 48). Das Flötenspiel ist feminin (Tert. spect. 25; Firm. Mat. err. 4, 1/3), ebenso gewisse Sänge u. Dichtungen (Hier. adv. Iov. 2, 8; Greg. Naz. c. 2, 2, 8, 101); die Theaterdarsteller tragen schlüpfrige Gesänge vor (Greg. Naz. c. 2, 2, 8, 90/9). Reden, die bloß dem Vergnügen dienen, verweichlichen (Rufin. Orig. in Ez. 3, 3 [352, 1/5 B.]). Wer gleich Isaak die Weisheit heiratet, zeugt nur Männliches (Hieron. tr. in Ps. 127 [236, 16/8. 23f Morin]); wie bei Sara müssen die muliebria im Geiste aufhören, so daß man männlich handelt (Rufin. Orig. in Gen. 8, 10 [85 B.]). Sensibilität für Sinneseindrücke effeminiert (Clem. Al. paed. 2, 41, 3; str. 7, 36, 3; Hieron. adv. Iov. 2, 8; Greg. Naz. or. 38, 5; c. 1, 2, 33, 69/72). Die Mannheit muß sich in der Beherrschung der Leidenschaft zeigen (Ioh. Chrys. stud. praes. 2). Weibisch sind: Begierden u. Lüste wie sonstige Schuld (Clem. Rom. hom. 12, 6; Clem. Al. str. 3, 93, 3; Ambr. Cain et Ab. 2, 1, 4; id. Noe 15, 49; id. Luc. 4, 3; Pomer. v. cont. 3, 6, 4), Unzuverlässigkeit (Ennod. c. 2, 106), Zorn (Diadoch. perf. spir. 62), Mangel an Geduld (Aug. ps. 26, 23), Trauer (Clem. Al. paed. 2, 56, 3; Ambr. exc. Sat. 2, 7), Lebensgier (Clem. Al. str. 4, 14, 4), Selbstmord u. Tod auf der Flucht (Hegesipp. 3, 17; Coripp. Ioh. 4, 126f), Furcht (Hieron. in Ies. 19, 16f; Paulin. Med. v. Ambr. 19), auch Feigheit im Kampf gegen die Dämonen (Ioh. Chrys. stud. praes. 2f; vgl. Hieron. ep. 14, 2). Sallusts Wort von der Habsucht ist noch bekannt (Ambr. in Ps. 37, 6, 3; Hegesipp. 5, 24, 3).

IV. Allgemeines. Der abwertende Klang der Ausdrücke für den E. ist bei den Christen natürlich ganz ausgeprägt: Clem. Alex. paed. 3, 23, 3 hat so noch βάταλος. Jesaias nennt das jüd. Volk Tochter Zion propter effeminationem animi (Hieron. in Ies. 52, 2f). Der Hase als Symbol der E.: Novat. cib. Iud.: ArchLatLex 11 (1900) 233; Isid. in Lev. 9, 7. – Die Eunuchen werden von Basil. ep. 115 sehr abträglich beschrieben, die μαλακοί von Greg. Naz. c. 1, 2, 2, 496f u. Ioh. Chrys. in Ioh. h. 33 (32), 3; in 2 Tim. h. 6, 4; in Hebr. h. 2, 4; inscr. alt. 1 mit Dirnen, Grabschändern, Mördern, Dieben, Räubern usw. zusammengestellt. Effemination ist sittlich verwerflich, besonders wenn sie aus Wollust entspringt (Tert. pall. 4); das böse Beispiel macht Schule (Salv. gub. 7, 81f). Clem. Al. paed. 3, 23, 1 lobt die alten Gesetzgeber Roms wegen ihrer Ablehnung der ἀνδρόγυνος ἐπιτήδευσις. Daß die E. nicht in die christl. Gemeinschaft gehören (Clem. Al. paed. 3, 19, 3), ergibt sich aus Dtn. 22, 5, wonach sie aus dem Tempel verwiesen werden (dazu Philo spec. leg. 1, 325; virt. 18/21; Ios. ant. 4, 301; Clem. Al. str. 2, 81, 3; Tert. spect. 23); es ergibt sich ferner aus 1 Cor. 6, 9 (Tert. pud. 16; Johannes Chrys. illum. cat. 1, 25). Nur Reuige (Cyrill. Al. hom. 14 [PG 77, 1087f]) werden unter Stellung von drei Zeugen für Änderung ihres Lebenswandels getauft (Const. ap. 8, 32, 11 [1, 536, 3/9 F.]; Hippol. cn. 15, s. Dölger, ACh 3 [1932] 274_{50}. 275; vgl. Hieron. ep. 69, 3). Bestimmungen gegen die pathici sind sonst hier nicht anzuführen, auch nicht die Gesetzgebung der Vandalen (Salv. gub. 7, 94), unter denen sich kein einziger mollis fand (ebd. 7, 86f).

A. ALFÖLDI, Zur Kenntnis der Zeit der röm. Soldatenkaiser 2. Das Problem des ‚verweiblichten' Kaisers Gallienus: ZNum 38 (1928) 156/203; Gewaltherrscher u. Theaterkönig: Studies in honor of A. M. Friend (Princeton 1955) 15/55; Der Philosoph als Zeuge der Wahrheit und sein Gegenspieler der Tyrann: Scientiis artibusque 1 (Rom 1958) 11/5. – J. COLIN, Juvénal, Les baladins et les rétiaires d'après le manuscrit d'Oxford: AttiAccScTor 87 (1952/3), bes. 15/24. 66/72. – J. GEFFCKEN, Kynika u. Verwandtes (1909). – G. A. GERHARD, Phoinix von Kolophon (1909), bes. 140/55. – H. HERTER, De Priapo (1932). – W. KROLL, Art. Kinaidos: PW 11, 459/62. – G. LUCK, Trygonions Grabschrift: Philol 100 (1956) 271/86. – E. MAASS, Eunuchos u. Verwandtes: RhMus 74 (1925) 432/76. *H. Herter.*

Ehe I (Institution).

nachapostolische Zeit 659 III. Kirchenväter. a. Westen 661. b Clemens 662. c. Origenes 662 d. Kirchenordnungen, Synoden, Mönchtum 663. – C. Zusammenfassung 664

In diesem Artikel soll zusammengestellt werden, was im Altertum auf nichtchristlicher u. christlicher Seite zur Institution der E. als solcher gesagt worden ist. Dabei wird unter E. verstanden die auf Dauer berechnete, rechtlich anerkannte Vereinigung von Menschen beiderlei Geschlechts, der Idee nach Eines Mannes u. Einer Frau, zur Erzeugung von Nachkommen. – Schon die indogermanische Urzeit zeigt Einehe (s. J. v. Müller, Die griech. Privataltertümer [1893] 141). In Babylonien herrschte sie um 2000 (Codex Hammurapi 128 u. ö.). Die Griechen bezeichnen sie übereinstimmend als uralten hellenischen Brauch u. als ihren Vorzug vor den Barbaren (Xen. oec. 7, 18, 30. 35. 42; Plat. leg. 8, 841d [gegen rep. 5, 9/10, 461b/62e]; Aristot. pol. 2, 6, 1265a; eth. Nicom. 8, 14, 1162a; vgl. Herodt. 2, 92; Eurip. Androm. 177f. 217. 466/70 usw.). Fälle echter Bigamie u. Polygamie sind bei Homer (Il. 8, 304; 21, 85/8) bezeugt, bilden aber schon bei ihm die Ausnahme (Od. 3, 451) u. kommen, meist politisch bedingt, später fast nur noch in fürstlichen Kreisen vor (Diod. 14, 44, 6/8; Hruza 2, 31). In graeco-ägyptischen E.kontrakten finden sich Bestimmungen dagegen (PEleph 20 Nr. 1, 7ff). Bei loseren E.formen (συγχώρησις, ὁμολογία, γάμος ἄγραφος) bildet oft die Vollehe das Ziel. Der in der epischen Zeit häufige Pellikat ist später kein Rechtsinstitut mehr, d. h. die Kinder eines Freien mit einer Kebse sind nicht frei. – Das röm. Recht vollends hat seit alters nur für Eine mater familias, domina oder matrona Platz. Im Judentum arbeitet sich je länger desto mehr auch grundsätzlich die Monogamie heraus. Das Christentum kennt von Anfang an nur diese.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Ziel der E. Der Grund für die E. ist nächst naturhaften Gegebenheiten religiös. Der häusliche Kult liegt teilweise in den Händen der Frau; die hinterlassenen Söhne üben den Totenkult. Die E. ist daher Lebensziel (τέλος: Poll. 3, 38 Bekker; Hesych. s. v. προτέλεια Schm.). Jungvermählte nennt man ‚Eingeweihte' (μεμυημένοι); vgl. die Redensart ‚Orgien der E.' (Menand. Or.: Rhet. Gr. Sp. 408, 12; 410, 7). In steigendem Maße treten daneben familien- u. vermögensrechtliche Gesichtspunkte auf. Erbtöchter müssen den nächsten erbberechtigten Verwandten (ἀγχιστεύς) heiraten, nötigenfalls nach Scheidung einer bestehenden E. (Isaeus 3, 64; 10, 19 Sch.), oder auf ihr Erbe verzichten. E. im nächsten Verwandtenkreise, nur nicht zwischen Aszendenten u. Deszendenten (‚oedipodeische' Verbindung), sind häufig, gelten als verdienstlich (PsDemosth. 43, 7 Bl.). Bei Halbgeschwistern wird zwischen Kindern desselben Vaters u. derselben Mutter ein nicht ganz durchsichtiger Unterschied gemacht (Erdmann 180/9). E. zwischen vollbürtigen Geschwistern, früher perhorresziert, werden im Hellenismus häufiger, besonders im graeco-ägyptischen Raum, bei den Ptolemäern die Regel (M. Hombert-C. Préaux, Mariages consanguins dans l'Égypte Romaine: Hommages Bidez-Cumont [Brux. 1949] 135/42). Die in Rom immer häufigere manusfreie E. sichert Übergewicht der Sippe der Frau, besonders wenn diese begütert (Burck 29/33). – Für die E. sind also im allgem. nicht persönliche Motive maßgebend. ‚Mann u. Frau verbinden sich nicht für sich u. um ihrer selbst willen miteinander, sondern empfangen den Sinn u. das Ziel ihrer Verbindung aus der Familie, zu der sie sich mit ihrem E.bund stellen' (Burck 29). Daß bei den indischen Kathäern Braut u. Bräutigam einander wählen durften, war für Strabo auffallend (15, 1, 30 C). Zum Ganzen vgl. A. Ehrhardt, Art. Nuptiae: PW 17, 1482f.

b. Gründe des Verfalls. In der ausgehenden Antike nehmen *Ehescheidungen bedrohlich überhand. Schon früher machte sich Ehescheu bemerkbar, besonders bei den Männern höherer Stände. Schon Solon soll auf den Wunsch nach *E.gesetzen geantwortet haben: ‚Das Weib ist eine schwere Last' (Stob. 22, 64 [4, 521 W.-H.]). Verschiedene Gründe wirken zusammen. Einmal der Bildungsabstand; die Hetären waren durch ihren freieren Umgang mit Männern gebildeter (Athen. 13 p. 583 Kaibel). Weiter bewirkte Ehescheu der vom dorischen Rittertum verherrlichte Verkehr mit dem Lustknaben (Plato symp. 15, 182b; Xenoph. conv. 8, 3 M.; anders Plato leg. 8, 841d; Plut. Alex. 22; amat. 5). Die Ehefreudigkeit hemmt das Risiko, eine Familie unterhalten zu müssen. Ein philiströses Unabhängigkeitsstreben wirkt in gleicher Richtung. Die griech. Literatur der späteren Zeit hallt wider von Abmahnungen von der E. u. Warnungen vor den Frauen. Die Anfänge solcher Äußerungen lassen sich bis auf Hesiod ver-

folgen. Endlich macht sich in der Spätzeit eine asketische Strömung geltend, die jeden Geschlechtsverkehr ablehnt. Es gibt, auch außer den Vestalinnen, gottgeweihte Jungfrauen, die zu (nicht immer lebenslänglicher) Enthaltung verpflichtet sind (Xen. Eph. 3, 11, 4f).

c. Urteil der Dichter. Zu allen Zeiten ist die E. verschieden beurteilt worden. Bei den Dichtern fehlen anerkennende Worte nicht: Hesiod op. 702 meint: der Mann verlangt kein besseres Los, als die gute Frau (aber nichts schauderhafter als die schlechte, die den starken Mann absengt ohne Feuer u. den jungen früh altern läßt). Selbst Menanders scharfe Zunge bezeichnet die verständige Frau als Schatzkammer der Tugend, aber sie sei selten (frg. 1109 [CAF 3, 169]). Die Spötter geben den Ton an. Hipponax: ‚Zwei Tage des Weibes sind die angenehmsten; wenn man sie heiratet u. wenn man sie tot hinausträgt' (Stob. 4, 22, 35 [4, 515]). Menander, der mit einer Hetäre in einer luxuriösen Vorstadtvilla hauste, dichtet: ‚Wenn einer in Armut angenehm leben will, so enthalte er sich, während andere heiraten, der E.' (frg. 650 [CAF 3, 191]). Simonides v. Amorgos meint, die Frau sei ohne Verstand aus dem borstigen Schwein oder anderen Tieren erschaffen, u. läßt nur die Frauen gelten, die von der Biene abstammen (Stob. 4, 193; 4, 561, 14f; 4, 565, 10 W.-H.). Lucilius urteilt, dem Unverheirateten erscheine im Leben alles gut, dem Verheirateten alles schlecht. Der Kinder wegen könne man sich die E. gefallen lassen, aber nur als vermögender Mann (Anth. Pal. 11, 388 St.). Eratosthenes: Jungfräulichkeit ist ein Kleinod, doch, von allen geübt, stürbe sie aus; man sorge für Nachwuchs (ebd. 9, 444). Ein Unbekannter: in jeder E. gibt es Sturm; jeder weiß es, u. alles heiratet (ebd. 10, 116). Palladas: die Frau herrscht, auch wenn sie nicht gerade mit dem Pantoffel schlägt (ebd. 10, 55). Die Tragiker reden ähnlich. Eurip. Hippol. 615f; id. Med. 570: Es sollte keine Weiber geben. Die Kinder müßten anderswoher kommen. – Joh. Stobaios hat eine ganze Anzahl von Aussprüchen gesammelt unter den Überschriften: die E. ist sehr gut (4, 494, 2/512, 15 W.-H.); es ist nicht gut, zu heiraten (513, 2/523, 8); für die einen fällt die E. nützlich, für die anderen unzuträglich aus (524, 1/531, 23).

d. Urteil der Philosophen. Grundsätzlicher u. durchweg verständnisvoller äußern sich die Philosophen. Düster ist allerdings die Schilderung des Vorsokratikers Antiphon (Stob. 4, 521, 12/523, 8 W.-H.): die E. bedeutet für den Menschen großen Kampf (ebd. 521, 15). Platon gewinnt erst im Alter positiveres Verständnis für die E. Aber die ‚Eugenik' des ‚Staates' erfährt seit Aristoteles Kritik (pol. 2, 1, 1261a, 4/9). Plutarch vergleicht, allerdings einmal zustimmend, die für Plato vorbildliche lakonische E. mit einer gutgeleiteten Pferde- u. Hundezüchterei (Lyc. 15). Aber dieser berühmte Vergleich ist weder für ihn, noch für andere Philosophen erschöpfend. Die E. ist Liebesgemeinschaft (Aristot. eth. Nic. 8, 14, 1162a, 16/33). – Besonders die Stoa befaßt sich mit der E. u. ihre Propagandisten versorgen das Volk mit einschlägigen Belehrungen (zur Diatribe s. oben Bd. 3, 990/1009, bes. 1003; zu den stoischen Ehebüchern vgl. das Material bei Bickel). Bei Antipater von Tarsos findet sich eine bemerkenswerte Definition der E.: sie ist die volle leibgeistige Mischung, wie bei Wein und Wasser (Antipater v. Tarsos: Stob. 4, 505, 14/6: . . συμφωνούντων μὲν ἀλλήλοις καὶ πάντα κοινὰ πεποιημένων μέχρι καὶ τῶν σωμάτων, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτῶν τῶν ψυχῶν; ebd. 508, 13f: δι' ὅλων κρᾶσις; vgl. Muson. 69, 7f H.). Verwunderlich sind die Menschen, die die E. als Last empfinden (Stob. 505, 22/4). Antipater gibt eine naturphilosophisch begründete, aber auch der geistigen Seite voll gerecht werdende Schilderung einer glücklichen E. (vgl. Theocr. 28), verbunden mit ernster Warnung vor äußerlich bedingtem Eheschluß (Stob. 502, 1/507, 5; vgl. Muson. 69, 4/9). Musonius lehnt jeden Geschlechtsverkehr außer der E. ab, betont die vaterländische Verpflichtung zur E. u. sieht ihr Ziel in voller Übereinstimmung (ὁμόνοια 69, 8). Er steht in der Antike einzigartig da. Die von ihm verneinte Frage, ob die E. dem Philosophen hinderlich sei (71, 5/11) meldet sich erneut bei Epiktet, der drastisch schildert, wie der Ehemann warmes Wasser bereithalten muß, um das Neugeborene zu baden, anstatt sich auf die Aufgabe des Kynikers zu konzentrieren (3, 22, 71). Die doppelte Ethik meldet sich. Die E. ist zwar nicht Lebenszweck, soll aber, einmal eingegangen, ‚der Natur gemäß' (κατὰ φύσιν) geführt werden (4, 5, 6). Also nicht Askese! Von Unverehelichten verlangt Epiktet keine Keuschheit. Volle Ehefreudigkeit zeigt Plutarch, dem asketische Neigungen fernliegen (praec. coniug. für ein befreundetes Paar). – Voll asketisch

auf dualistischer Grundlage ist dagegen der Neuplatonismus. Plotin heiratet in höherem Alter aus Mitleid die ältliche u. kränkelnde Witwe seines Freundes u. sucht sie zur völligen Geschlechtslosigkeit zu erziehen (ad Marcell.).

e. Staatliche Maßnahmen. Der Staat soll helfen. Die Zensoren achten auf Kinderzeugung, vereidigen den Nupturienten, uxorem se liberum quaerendum gratia habiturum (Gell. 4, 3, 2; 17, 21, 44 H.), belegen Ehelose selbst in höherem Alter mit Geldstrafen (Mommsen, StrR 2, 396_6), scheiden trotz Liebe u. trotz Widerspruch des Volkes kinderlose E. (PW 5, 1244). Vgl. *Ehegesetze, *Ehescheidung, *Digamus. Die alte Welt ist nicht zum wenigsten an der Zerrüttung der E. gestorben.

II. Israelitisch-jüdisch. a. Anfänge. Im alten Israel hat die E. als Ursprung der Sippe u. grundlegende Kulturgemeinschaft besonders große Bedeutung. Für ihre Gestaltung sind wir aber weithin auf indirekte Schlüsse angewiesen. Was uns unmittelbar entgegentritt, ist ein Gewirr von Polygamie, Kebsentum u. ungeregeltem Verkehr. Reste von Matriarchat, die möglicherweise auf ursprüngliche Polyandrie deuten, lassen sich vielleicht aus einzelnen Stellen erschließen (Gen. 2, 24; 24, 15. 28. 30. 50; 42, 38; 43, 29; 44, 20; Judc. 8, 19; 9, 1/6; Ruth 1, 8; arabische Parallelen: Strabo 713 Kr.).

b. Historische Zeit. In historischer Zeit herrscht durchaus das Patriarchat. Von der Polygamie darf man sich keine übertriebenen Vorstellungen machen. Ihre bösen Folgen werden im AT nicht bemäntelt (Gen. 16, 4f; 1 Sam. 1, 6; Dtn. 21, 15/7). Die ‚Gehaßte' u. ihre Kinder werden, schwerlich ohne Grund, unter besonderen Schutz gestellt. Über der E. als solcher steht seit dem Schöpfungsbericht des Jahwisten die göttliche Schöpfungsordnung: die Eine Frau ist dem Einen Mann als ebenbürtige Gehilfin zu gegenseitiger Gemeinschaft an die Seite gestellt (Gen. 2, 18. 24). Nach der menschlichen Seite hat, möglicherweise nicht ohne auswärtige Einflüsse, die E., wie sie sein soll, in dem alphabetisch geordneten ‚Lob einer tugendsamen Hausfrau' eine wahrhaft ideale Verkörperung gefunden (Prov. 31, 10/31; vgl. 12, 4; 18, 22; 19, 14; als Kontrastbilder 2, 16/20; 5, 20; 6, 24/35; 7, 5/27 usw.). Vgl. *Bigamie (Sp. 284).

c. Spätzeit. Auch im Judentum gilt die E. als Gottesordnung zur Fortpflanzung (Tob. 8, 6; vgl. 1, 9). Nach drei Seiten tritt aber eine Verengung ein. Einmal wird die Einschließung der Frauen u. besonders der Jungfrauen in Frauengemächern strenger (2 Macc. 3, 19; 3 Macc. 1, 18f; Philo Flacc. 89; Sir. 42, 11). Sodann wird die E. nicht bloß als Sitte, sondern, für den Mann, als Pflichtgebot in einer Weise betont, daß für Freiheit kaum noch Raum bleibt. R. Eleazar: ‚Ein Mensch der kein Weib hat, ist kein Mensch' (bJeb. 63a); vom 20. Jahr ab sind seine Tage sündenbefleckt (Qid. 29b). R. Chanilai: ‚Er ist ohne Freude, Segen u. Güte' (bJeb. 62b). ‚Er ist Verbrecher an Gottes Ebenbild, ein Blutvergießer' (bJeb. 63b). Dem Ehelosen bleibt die rabbinische Ordination versagt (Belege ZNW 25 [1926] 310/2; 28 [1929] 321/3; Tos. Jeb. 8, 4 [250]). Sobald ein Mensch eine Frau gefunden hat, sind seine Sünden zu Ende (bJeb. 63b). Endlich wird die Vorherrschaft des Mannes fast zur Tyrannei. Die Verachtung der *Frau wird exorbitant. – Asketische Neigungen liegen dem Judentum im ganzen fern. Freiwillige Enthaltsamkeit bleibt vereinzelt (Simon ben Azai). PsPhokylides verbindet Einschärfung der Vermehrung mit gewisser Zurückhaltung im Sinn der Popularphilosophie (Z. 175f. 193f Bergk). Einige Grade asketischer empfinden die Test. XII (Test. R. 6; Test. L. 9, 10; Test. Iss. 2: Test. Jos. 9f), ohne aber die E. abzulehnen. Philo sympathisiert mit den Therapeuten (vit. cont. wohl echt), lebt aber in der E. u. hat manches recht Beachtenswerte über sie gesagt. Er kann das Wachsen junger Liebe mit fast modern klingenden Ausdrücken schildern (spec. leg. 3, 67). Das sexuelle Leben steht, auch für den Mann, unter ernsten Grundsätzen (Tob. 8, 7 u. ö.). Aber selbst bei den Essenern gab es Verheiratete (Jos. bell. 2, 161, vielleicht bestätigt durch DSD 1, 1 Burrows-Brownlee). Polygamie bleibt gestattet (im Westen erst um die Jahrtausendwende, im Osten überhaupt nicht verboten). Praktisch ist die jüdische E. um die Wende der Zeiten wohl überwiegend monogam. Das NT setzt solche Verhältnisse voraus. Damask.-Schr. 4, 21 Rost erklärt die Monogamie nach Gen. 1, 27 u. 7, 7/10 für allein gottgewollt, auch für den Fürsten. Dazu stimmt der Befund im späteren Judenchristentum (s. B Ib). Mischehen mit Nichtisraeliten sind strafbar (bQid. 70b).

B. Christlich. I. Neues Test. Jesu Stellung ist bei der Art unserer Quellen schwer zu erfassen. Joh. (2, 1/11; 16, 21 ?) scheidet wohl

aus. Bei den Synoptikern aber stehen wir im ganzen auf sicherem Boden.

a. Synoptiker. Grundlegend ist die Schöpfungsordnung: Mc. 10, 6/9 Par. Die E. ist lebenslängliche, zunächst leibliche Gemeinschaft zwischen Mann u. Weib. Jesus wendet (im Anschluß an Cant.?) gern das Bild der Hochzeit auf sich u. seine Sendung an (Mt. 9, 15; 25, 1/13). Die Einehe kann er praktisch voraussetzen. Gegen E.scheidung u. sukzessive Polygamie aber wendet er sich mit einem in der ganzen alten Welt sonst unerhörten Radikalismus (Mt. 5, 31f; 19, 3/9 Par.). – Zugleich scheint er die E. aufzulösen. Nicht aus dualistischer Askese oder Verachtung des Weibes. Er steht dem Natürlichen frei gegenüber u. hebt die Frau empor. Auch nicht aus Interimsethik. Das nahende Gottesreich hebt Gottes Gebot nicht auf, sondern radikalisiert es gerade, auch die Familienpflicht (Mc. 7, 9/13). Aber durch die kommende, in Jesus bereits gegenwärtige Gottesherrschaft als absolutes Ziel sind alle immanenten Bindungen relativiert (Mc. 3, 33/5), auch die E. (Lc. 14, 26; Mt. 10, 37 Milderung?; Mt. 19, 29, wo die Frau aus naheliegenden Gründen fehlt, Lc. 18, 29 fügt sie nach). Die E. ist nicht höchster Lebensinhalt. Hemmungsloses ‚Freien u. Sichfreienlassen' ist angesichts der nahenden Katastrophe Abfall in der Potenz (Lc. 17, 26/9; Mt. 24, 37/9). Verboten wird die E. freilich so wenig wie Kaufen u. Verkaufen (vgl. Mt. 10, 29), wie Essen u. Trinken (vgl. Mt. 11, 19). Aber im Konfliktsfall ist sie rücksichtslos hintanzustellen (Lc. 14, 26 ‚hassen' palästinisch = zurücksetzen). Die E. als solche ist noch kein Konfliktsfall (Mt. 8, 14; 1 Cor. 9, 5). Aber Jesus verlangt auch hier volle Selbstverleugnung, verheißt ihr zeitlichen u. ewigen Lohn (Mt. 19, 29). Verschärfend treten besondere Forderungen für die Berufsarbeiter des Reiches hinzu (nicht ‚doppelte Ethik'): Mt. 19, 12 von freiwilliger Ehelosigkeit (des Täufers, Jesu, einzelner aus den Zwölf; nicht buchstäblich). Aber der Zusammenhang betont, daß die E. nur des Reiches wegen, nicht aus philiströser Bequemlichkeit zu meiden ist. Diese Auffassung entspricht der sonstigen Haltung Jesu. Er hebt die Ordnungen dieses Äons aus den Angeln u. weist zugleich in sie hinein. Er heiligt sie. So auch die E. Daß er sie unsentimental auffaßt, ist in bäuerlicher Umgebung nicht anders zu erwarten. Geistige Gemeinschaft ist dadurch nicht ausgeschlossen, durch Jesu eigenes Verhalten zu Frauen gefordert, bei Petrus u. den Herrnbrüdern wohl verwirklicht. Im anderen Äon findet die E. als solche keine Fortsetzung (Mt. 22, 30 Par.). Vgl. Plot. enn. 3, 5, 2: im Himmel gibt es keine E.

b. Apostelgeschichte. Für eingehende Schilderung der E. in der Urgemeinde fehlen die Quellen. Die E. ist durchweg Regel (Act. 5, 1). Die Zahl der Witwen bei den Hellenisten (ebd. 6, 1) deutet auf Frauenüberschuß, vielleicht mit asketischen Hintergründen. Jungfräulichkeit scheint der Prophetie günstig (ebd. 21, 9). In Korinth bildet sich im Gegensatz zum Libertinismus eine enthaltsame Richtung (1 Cor. 7, 1). Auf das Ganze gesehen aber wird, vor allem in jüdischer Umgebung, unter Verfemung von *Ehebruch, Hurerei, Ehescheidung, sukzessiver Polygamie, vollends widernatürlicher Laster die E. als Gottesordnung bejaht. Petrus, die Herrnbrüder, Philippus der Evangelist führen ihre E. weiter. Des letzteren Tochter heiratet noch in höherem Alter nach Ephesus (Polycr. bei Eus. h. e. 3, 31, 3). Trotz des ‚nahen' Endes werden also E. geschlossen. Frauen u. Kinder gehören zur Gemeinde (Act. 21, 5, Wirstück; vgl. auch Lc. 2, 36 sys Ephr: 7 Tage; dazu H.-J. Vogels, Hdb. der Textkritik des NT [Bonn 1955] 180; 14, 26 gegen Mt. 19, 29: Weib). Aber das bereits gnostisch beeinflußte spätere Judenchristentum empfiehlt die Frühehe als Schutzmittel gegen Unzucht (PsClem. ep. ad Jac. 7, 8; hom. 3, 68; Epiph. adv. haer. 30, 18; 10, 2, 6 Holl) u. vertritt mit grundsätzlicher Klarheit die Einehe: die atl. Stellen über Polygamie der Patriarchen sind Fälschungen (PsClem. hom. 2, 52).

c. Paulus. Auch für Paulus ist die E. göttliche Ordnung, lebenslängliche Bindung zwischen einem Mann u. einer Frau (Rom. 7, 1/3; 1 Cor. 7, 2/4. 10/6; 1 Thess. 4, 4). Aquila u. Prisca, Philemon u. Appia führen ein vorbildliches, auch missionarisch bedeutsames E.leben (Act. 18, 2f; Rom. 16, 2/5; Phm. 1f). Seinen Gemeinden gegenüber hegt Paulus väterliche u. mütterliche Gefühle (2 Cor. 11, 2; 1 Cor. 4, 15; Gal. 4, 19; 1 Thess. 2, 7f). Ehebruch, Hurerei, Blutschande u. widernatürliche Laster werden aufs schärfste verurteilt (Rom. 1, 24/7; 13, 13f; 1 Cor. 5, 1/5. 9/13; 6, 9. 13/20; 7, 2; Gal. 5, 19; Eph. 5, 3/5; Col. 3, 5; 1 Thess. 4, 3). Die E. ist gegen das alles Präventiv. Gott verlangt von den zum Reich Berufenen Heiligkeit u. Reinheit (1 Thess. 4, 3. 7f; 1 Cor. 5, 13b; 6, 19; Gal.

5, 23f). In der Begründung verschlingen sich eigentümlich alttestamentliche (1 Cor. 5, 13b; 6, 19; 1 Thess. 4, 5f), rationale (1 Cor. 6, 18) u. soteriologisch-eschatologische Motive (Rom. 13, 11f; 1 Cor. 6, 9/11; Gal. 5, 22/4; Eph. 4, 22/4; Col. 3, 1/4). – In der ausführlichen Auseinandersetzung mit den korinthischen Asketen (1 Cor. 7) bekennt sich Paulus aber überwiegend zum Ideal ehelosen Lebens (ebd. 1. 8. 29/35. 40). Dem entspricht seine eigene Ehelosigkeit. Er scheint die E. nur nach der leiblichen Seite als Sicherheitsventil für die Sinnlichkeit zu werten. Er verallgemeinert jedoch sein Ideal nicht, sondern stellt es unter den Gesichtspunkt des Charismas (ebd. 7b) u. versichert, zu (ver)heiraten sei keine Sünde, dem quälenden Reiz vorzuziehen (ebd. 9. 28. 36). Die Syneisaktenhypothese löst die Rätsel dieses Textes nicht (A. Oepke, Irrwege in der neueren Paulusforschung: ThLZ 77 [1952] 449/52). Es handelt sich nicht um doppelte Ethik, vielmehr um Interimsethik, Frieden u. volle Hingabe an den Herrn (1 Cor. 7, 28c/35; καλόν: ebd. 1, 8 Par.; μακαριωτέρα: ebd. 40). Paulus gibt missionarische Kasuistik, nicht Grundsätzliches. 1 Cor. 7, 29b verlangt sowenig wie Gal. 3, 28 das Aufhören des ehelichen Verkehrs (ebd. 3/6), berührt sich aber mit der Stoa. Geistig-geistliche Gemeinschaft ist Ziel (ebd. 5. 16). Mischheirat schließt Paulus aus (1 Cor. 7, 39). Durch Bekehrung nur eines Teils entstandene Mischehen sollen christlicherseits nicht getrennt werden (ebd. 7, 12/6). Zweitehe nach Scheidung wird abgelehnt (ebd. 7, 11), nach Todesfall widerraten, aber nicht verboten (ebd. 7, 39; Rom. 7, 1/3; *Mischehe). – Von einer naturhaften Fortsetzung der E. im anderen Äon weiß Paulus nichts: 1 Cor. 6, 13 sinngemäß (ebd. 15, 50). Durch die vorherrschenden Farben der paulinischen Eschatologie (1 Cor. 13, 13) ist aber Erneuerung persönlicher Gemeinschaft nicht ausgeschlossen.

II. Spät- u. nachapostolische Zeit. Gegen Ende des apostolischen Zeitalters und vollends in frühkatholischer Zeit richtet sich die Kirche in der Welt ein. Sie verwendet nun neben jüdisch-urchristlicher in steigendem Maße hellenistische Tradition. Die Beurteilung der E. spaltet sich infolgedessen in eine positive u. eine asketische Linie. Hierzu das Wichtigste. – Unter jüdisch-urchristlichem Einfluß wird unter schärfster Verurteilung von Ehebruch, Hurerei, Bigamie u. Homosexualität die E als Schöpfungsordnung bejaht (1 Tim. 2, 15: 3, 2/4. 12; 4, 3f; 5, 14; Tit. 1, 6/8; 2, 4; 3, 3; Hebr. 13, 4; 1 Ptr. 3, 1/7: 1 Clem. 1, 3; 21, 6; Ign. ad Polyc. 5, 1. 2; Joh. 2, 1/11; Apc. 18, 23; 19, 7; 21, 2. 9; 22, 17; Herm. vis. 5, 4, 1/9; sim. 4, 1, 1/9 mit milder Bußpraxis; Orac. Sib. 2, 52; Hippolyt. trad. ap. 41; selbst PsClem. hom. 3, 54; 8, 22). Mischehen allerdings verunreinigen den Leib Christi (Tert. ad ux. 2, 3). Nächster Zweck der E. ist die Stillung der Konkupiszenz ohne Gefahr der Schande (Ioh. Chrys. in Ps. 43, 9); aber tiefere Gemeinschaft ist nicht ausgeschlossen. –Die asketische Linie beginnt noch nicht Apc. 14, 4 (A. Oepke, Das neue Gottesvolk [1950] 77/80), wohl aber bei Clemens (1 Clem. 35, 2) u. Ignatius (Polyc. 5, 2, aber gegen Selbstruhm) sowie Hermas (sim. 9, 29, 1/3 ?). Das Lob der Jungfräulichen singen auch Orac. Sib. 2, 48 (christlich ?). Unter gnostischem Einfluß erstarkt die *Enkrateia bis zur völligen Verneinung der Geschlechtlichkeit (Ägypterevangelium frg. 3a/c [58 Hennecke] 2; Clem. 8, 4/6 ?; 14, 3; 15, 1; Act. Joh. 113). Justin kann sagen: E. ist Hurerei (Clem. Al. strom. 3, 12). Virginität führt Gott näher (Athenag. apol. 33). Die Institution der Syneisakten greift um sich (Herm. vis. 2, 2, 3 ?; sim. 9, 29, 1/3; 9, 10, 7/11, 8; wahrscheinlich Did. 11, 11). In den apokryphen Apostelgeschichten ist die geistliche E. bzw. die Eheverweigerung der Bräute die regelmäßige Folge der apostolischen Predigt (Act. Petri Verc. 33. 34; Act. Andr. 5; Act. Thom. 12; 13; 51; 83; 95, 117; Act. Joh. 107; Act. Pauli 5. 11. 12. 14). Vgl. *Brautschaft, heilige. – Zweitehe Geschiedener wird allgemein abgelehnt (Mt. 5, 32; 19, 9, falls Ehebruchsklausel, Glosse oder Erweichung [fehlt bei Athenag. apol. 33]): ‚Sünde vor unserem Meister‘ (Justin. apol. 1, 15), ‚verbrämter E.-bruch‘ (Athenag. ap. 33). Zweitehe nach Todesfall wird meist erlaubt (1 Tim. 5, 14; 3, 2; 3, 12; 5, 9; Tit. 1, 6 kein Verbot derselben für Kleriker; die Witwen hier noch lediglich Unterstützte). Herm. mand. 4, 4, 1f: Wiederheirat keine Sünde, aber Alleinbleiben erwirbt großen Ruhm bei dem Herrn. Ähnlich Polyc. 4, 3. Witwen u. Jungfrauen erhalten seit dem frühen 2. Jh. halbklerikale Stellung, letztere sogar schon unter zwanzig Jahren (Ign. Smyrn. 13, 1; Tert. virg. vel. 9; Herm. vis. 2, 4, 3). Tert. monog. 11 nennt die Witwe, nicht die Jungfrau, neben Bischof, Presbyter u. Diakonen. Die Kirchenordnung Hippolyts

versagt beiden mit verschiedener, interessanter Begründung die Ordination mit Handauflegung (kopt. Text 37f Till-Leip.). Aber daß das ausdrücklich gesagt wird, ist bezeichnend Nachträgliche Heirat gilt als Treubruch (gegen den ersten Mann oder Christus?; vgl. 1 Tim. 5, 12). Hippolytos rät zum Mißtrauen gegen Jungverwitwete (aO. 37).

III. Kirchenväter. a. Westen. Im übrigen ändert sich zunächst nicht allzuviel. Irenaeus bejaht die E. als Gottes schöpferische Stiftung vorbehaltlos. In der Kirchenordnung Hippolyts taucht wohl zuerst in der patristischen Literatur die Anweisung auf, daß Eheleute gemeinsam beten sollen (62, 20 Till-Leip.). Mischehen zwischen Christen u. Heiden gelten als verpönt, kommen aber vor (ebd.; vgl. Köhne). Tertullian redet, obwohl selten, aufs wärmste von der göttlichen, zur Fortpflanzung gestifteten, aber auch geistige Gemeinschaft einschließenden Ordnung der E. (ad ux. 1, 2f; 2, 9; adv. Marc. 1, 29; monog. 9). Er hofft sogar auf spirituale consortium in der Ewigkeit (monog. 10f). Aber er nennt, in seltsamer Umkehrung römischer Erotik, die E. doch auch eine Art Hurerei (exh. cast. 9; de monog. 15) u. die Hurerei ‚unerlaubte E.' (monog. 15). Gefeiert wird die himmlische E. mit Gott (ad ux. 1, 4 u. ö.). Eine uxor spiritualis oder deren mehrere sind Gott wohlgefällig (coh. cast. 12). 1 Cor. 7, 29 wird im Sinne eines rein geistigen Habens verstanden (ad ux. 1, 5). Wiederholte Eheschließung ist, trotz Paulus, stuprum (de exh. cast. 4. 9). Einsickernder Dualismus u. montanistischer Rigorismus schließen einen seltsamen Bund. Mischehen sind selbstverständlich ausgeschlossen (ad ux. 2, 3; 2, 6). Cyprian u. Lactanz folgen durchweg Tertullian. Der erstere eifert besonders gegen Mißstände in ‚Engelchen', letzterer gegen doppelte Moral für Mann u. Weib. Ambrosius beurteilt die E. relativ positiv. Aber dann schlägt auch bei ihm die doppelte Ethik durch: Ehelosigkeit steht höher als E. Aber gegen die herrschende Unsittlichkeit hat er gewettert (Herzog-H. 1^3, 446). – Augustin ist in der Jugend durch alle Tiefen sündiger Lust hindurchgegangen. Bezeichnend das Gebet des Achtzehnjährigen: ‚Gib mir Keuschheit u. Enthaltsamkeit, aber nicht jetzt gleich' (conf. 8, 7, 17). Daher der Wunsch seiner Mutter Monica, ihn vor der Taufe zu verehelichen (ebd. 6, 13). In welchem Maße er doch auch tieferer Ehegemeinschaft fähig war, hat sich bei der Lösung seines ersten Konkubinats nach etwa fünfzehnjähriger Treue in seinem tiefen Schmerz ausgeprägt (ebd. 6, 15). Die übermäßig harte Verurteilung dieses selbst kirchlich relativ anerkannten Verhältnisses u. seines Vorlebens überhaupt zeigt ihn später auf der asketischen Seite. – Maßhalten in der E. macht sie nach Hieronymus zu einer menschenwürdigen Gemeinschaft; er gibt dabei die Anschauungen Senecas u. der Sprüche des Sextus weiter: nihil est foedius quam uxorem amare quasi adulteram (adv. Jov. 1, 49 [PL 23, 280f]). Diese Regel steht schon fast wörtlich so bei Plut. coni. praec. 29.

b. Clemens. Gleiche Divergenz findet sich im Osten seit den Alexandrinern. Der Ehefreudigste ist, weithin unter philosophischem (stoischem) Einfluß, der ‚erste christl. Ethiker', Clemens v. Alexandrien. Der Herr hat die E. nicht verboten. Die Apostel waren verheiratet (strom. 3, 6, 52, 5), nach 1 Cor. 9, 5 selbst Paulus (strom. 3, 6, 53). Der Dualismus der Gnosis wird abgewiesen. Kinderzeugen sei außerdem vaterländische Pflicht (τῆς πατρίδος ἕνεκα: strom. 2, 23, 140, 1), göttlicher Akt (paed. 2, 10, 83, 2; 95, 2), heilig (strom. 3, 12, 84, 2; 85, 1; 3, 18, 105ff). Dies sei der einzig erlaubte Geschlechtsverkehr (paed. 2, 10, 102, 1), nicht den Begierden, sondern der Besonnenheit zu unterstellen (paed. 3, 11, 70, 1; strom. 2, 20, 126, 1: γάμος ὁ σώφρων). Das Herrenwort Mt. 18, 20 gelte selbstverständlich auch Eheleuten (strom. 3, 10, 68, 1). Beide Gatten, eines Heils gewürdigt, auch sonst, trotz Untertänigkeit der Frau, einander gleichstehend (paed. 1, 4, 10, 2/11, 2), sollen in Liebe (auch φιλανδρία: strom. 4, 19, 121, 1) sich umsorgen u. ergänzen. Das ist rechter Gottesdienst (strom. 3, 12, 79). Aber das Höchste ist doch die Ehelosigkeit. Hier regt sich neuplatonische Mystik. Wiederheirat (wegen Ehebruchs) Geschiedener ist ausgeschlossen (ebd. 2, 23, 139, 4 u. ö.). Zweite E. nach Todesfall wird schweren Herzens zugestanden (ebd. 3, 1), nicht für Kleriker (ebd. 3, 12, 90, 1), gelegentlich der Hurerei nahegerückt (ebd. 3, 12, 89, 1). Selig die Jungfrauen u. noch mehr die ledig bleibenden Witwen, die die Wollust gekannt haben u. freiwillig auf sie verzichten (ebd. 3, 16, 101, 5).

c. Origenes. Origenes vertritt noch stärker die asketische Linie. Zwar ist auch ihm die E. Gottes Ordnung (in Mt. tom. 14, 639; ser. 10, 836), gerechtfertigt durch das Beispiel ‚einiger'

Apostel (c. Cels. 8, 783). Selbst Zweitehe ist erlaubt (in Jer. hom. 19, 267), versetzt aber in inferiorem ... bigamorum locum (der Seligkeit: in Jer. hom. 19, 267). Während der coniugales actus ist der Heilige Geist nicht da (in Num. hom. 4, 288). Ziel ist die Entsinnlichung (in Cant. hom. 1, 13). Enthaltsam sein ist imitari Christum (in Lev. 9, 237). Origenes befolgte Mt. 19, 12b bekanntlich buchstäblich (Eus. h. e. 6, 8, 2; in Joh. hom. 20, 351; princ. 4, 64). Den Verheirateten empfiehlt er Enthaltsamkeit (in Lc. hom. 17, 953). Die Witwen stellt er neben Bischof, Presbyter u. Diakon (in Lc. hom. 17, 953; in Jes. hom. 6, 117). – Basilius schreibt De virgin. u. unterstreicht die Nachteile der E., desgleichen Gregor v. Naz. (carm. 1, 2, 1, 623ff [PG 37, 569f]).

d. Kirchenordnungen, Synoden, Mönchtum. Durch Kirchenordnungen und Synodalbeschlüsse im Mönchtum u. dem von der Kirche geforderten Zölibat der Kleriker wird eine doppelte Ethik vollends stabilisiert. Allgemein gilt zwar die E. zunächst noch, selbst für den Bischof, im Gegensatz zu außer- u. vorehelicher Geschlechtsgemeinschaft u. sonstigen Ausschreitungen als göttliche Lebensordnung. Die syrische Didaskalia redet sogar gar nicht mehr von der Virginität u. hält die Zweitehe für voll erlaubt, ausgenommen für kirchlich approbierte Witwen. Aber die Apostolische Kirchenordnung fordert vom Presbyter an aufwärts ‚möglichste Enthaltung‘ (cn. 18). Die Synodalbeschlüsse verbieten die Scheidung bei Strafe der Exkommunikation (Elvira um 306 cn. 8), setzen öfter die ‚Bigamie‘ herab (Elvira cn. 9; Arles 314 cn. 10) u. belegen auch sie mit Kirchenstrafen (Neocaesarea cn. 7). Mischehen mit Heiden werden milder beurteilt, als solche mit Juden (u. Sektierern: Elvira cn. 15), letztere durch Valentinian, Theodosius u. Arcadius staatlicherseits verboten (PW 24, 2264). Virgines Deo sacratae werden, wenn sie fallen oder ehelich werden, mit lebenslänglicher Exkommunikation bedroht (Elvira cn. 13. 27). ‚Engelehen‘ u. Kastration, letztere erst spät, werden aber verboten (Nicaea cn. 3. 1). Elvira cn. 33 u. Neocaesarea cn. 1 bringen die ersten förmlichen Zölibatgesetze für Kleriker. Ansätze finden sich aber bereits in der Apostolischen Kirchenordnung 16. Nach dem griech. Text soll der Bischof unbeweibt sein. Nach der bohair. Übersetzung soll es ihm, wenn er verheiratet ist u. Kinder hat, gestattet sein, die E. (enthaltsam ?) fortzusetzen (VII Till-Leip.).

C. Zusammenfassung. Die Geschichte der E. ist weithin eine Leidensgeschichte. So zunächst in der Antike. Aber auch das Christentum ist davon nicht ausgenommen. Die wohl lautgewordene Behauptung, es habe ein ‚neues, geistiges Eheideal‘ aufgebracht u. verwirklicht, ist zumindest überspitzt. Das geistige Eheideal ist in der Philosophie unabhängig vom Christentum erarbeitet worden. Daran gemessen, war das Christentum der ersten Jahrhunderte keineswegs ‚modern‘ oder ‚fortschrittlich‘, eher ‚konservativ‘, wenn nicht ‚rückschrittlich‘. Es öffnete sich aber der Anreicherung, insbesondere durch die Stoa (Stelzenberger). Schon in der weithin glücklichen Kombination atl.-jüdischer und hellenistischer Momente lag Neues. Die Energie, mit der es die E. als göttliche Ordnung im Gegensatz zu aller wildwuchernden Sexualität, oft auch gegenüber dualistisch-negativer *Enkratie geltend gemacht u. weithin auch durchgesetzt hat, ist schlechthin neu u. einzigartig. Allerdings kam durch das Zusammenwachsen von Motiven verschiedener Herkunft ein Zwiespalt in das Christentum hinein, den es durch die problematische Proklamation der doppelten Ethik, ebenfalls ein hellenistisches Erbe, nur notdürftig heilen konnte. Aber wieviel liegt nicht in der Forderung des Ignatius, daß die E. κατὰ κύριον, im Sinn des Herrn geschlossen u. geführt werden solle (ad Polyc. 5, 2). In der Gemeinschaft mit dem persönlichen, heiligen Gott, im Glauben an Jesus, den Bringer der überweltlichen Gottesherrschaft, im Besitz des Heiligen u. heiligenden Geistes Gottes, in der Ausrichtung auf das ewige Leben kamen im Christentum teilweise keimhaft vorgebildete, aber in dieser Form neue Maßstäbe, Motive u. Kraftquellen zum Durchbruch, die, bei vollem Verständnis für die leibliche Seite der E., nicht nur alle Zügellosigkeit ausschlossen, sondern auch das Zusammenleben von Mann u. Weib auf das Ziel einer persönlich geistigen u. geistlichen Gemeinschaft hinleiteten. – Von positiver Bedeutung war es auch, daß die E. in der Kirche zum Sakrament zu werden begann. Es beruhte zwar mE. auf sprachlichem Mißverständnis, sofern in Eph. 5, 32 das Wort ‚Geheimnis‘ (μυστήριον) als mystagogischer Fachausdruck verstanden u. in der Vulg. mit sacramentum wiedergegeben wurde, u. war zudem mit der überragenden Bedeutung von Taufe u. Herrenmahl im NT kaum verträglich. Es war aber doch ein Zeugnis dafür, daß die

Kirche die E. als ein Heiligtum Gottes zu würdigen willens war. – Dagegen wird man bei den Kirchenvätern vergebens eine Interpretation der E. als Analogon zur Mysterienweihe suchen (vgl. H. Bolkestein, Telos ho Gamos = Med. Ak. Lett. 76B 2 [Amst. 1933] 21/47).

Ed. Alzas, L'apôtre Paul et le célibat: RevThéolPhil NS 38 (1950) 226/32. – W. Bacher, Die Agada der Tannaiten (1884). – A. Beck, Römisches Recht bei Tert. u. Cypr. = Schr. Gel. Ges. Königsb. 7 (1931) 27/175, bes. 95/102. – J. Benzinger, Hebr. Archäologie² (1907) 102/12. – E. Bickel, Diatribe in Senecae philosophi fragmenta I. De matrimonio (1915). – E. Burck, Die altrömische Familie: Das neue Bild der Antike 2 (1942) 26/35. 37/39. – W. Capitaine, Die Moral des Clemens von Alexandrien (1902) 357/67. – G. Delling, Paulus' Stellung zu Frau u. E. (1931). – A. Dupont-Sommer, ‚Yahô' et ‚Yahô-Seba'ôt' sur des Ostraca araméens inédits d'Éléphantine: CRAcInscr (1947) 181/3. – W. Erdmann, Die E. im alten Griechenland (1934). – K. Ernesti, Die Ethik des T. Fl. Clemens v. Alexandrien (1900) 96/8. – P. Frei, Matrimonium: MusHelv 13 (1956) 172/6. – Friedländer, Sittengesch. 4⁹ 133/41. – H. Greeven, Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa u. im Urchristentum (1935) 113/40. – W. Gundel, Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos = AbhM NF 12 (1936), bes. 304f. 352. – Hermann-Bl., Röm. Priv. 251/68. – E. Herrmann, Matrimonio romano e matrimonio cristiano: OrChristPer 6 (1940) 222/9. – E. Hruza, Beiträge z. Gesch. des griech. Familienrechts (1892). – A. Juncker, Die Ethik des Apostels Paulus 2 (1919) 181/212. – J. Juster, Les juifs dans l'empire Romain 1/2 (Paris 1914), bes. 2, 41/56. – J. Köhne, Die E. zwischen Christen u. Heiden in den ersten christl. Jahrh. (1931). – E. G. Kraeling, The Brooklyn Museum aramaic papyri (New Haven 1953). – S. Krauss, Talmud. Archäologie 2 (1911) 1/54, bes. 24/37; Die Frau in der antiken Welt u. im Urchristentum (1954). – W. Kunkel, Art. Matrimonium: PW 14, 2, 2259/86. – J. Leipoldt, Jesus u. die Frauen (1921). – Ph. Menoud, Mariage et célibat selon S. Paul: RevThéolPhil 3, 1 (1951) 20/34. – A. Oepke, Art. γυνή: ThWb 1, 776/90. – H. Preisker, Christentum u. E. in den ersten drei Jahrhunderten (1927). – R. Reitzenstein, Zur Sprache der lat. Erotik: SbH 1912, 12. – A. Rossbach, Untersuchungen über die röm. E. (1853). – E. Schmähling, Die Sittenaufsicht der Censoren (1938). – H. J. Schoeps, Ehebewertung u. Sexualmoral der späteren Judenchristen: Studia theologica 2, 1 (Lund 1948/9) 99/102. – Ch. Seltman, Women in antiquity (Lond. 1956). – E. Stauffer, Art. γαμέω: ThWb 1, 646/55. – J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa (1933) 403/38. – Strack-B., Reg. s. v. – R. B. Tollinton, Clement of Alexandria 1 (1914) 270/302. – E. Volterra, La conception du mariage d'après les juristes romains (Padua 1940). – Waser, Art. Gamos: PW 7, 1, 693f. – C. Weyman, Die Güter-Ternare ‚forma, genus, virtus', ‚forma, divitiae, virtus' u. Verwandtes in antiker, altchristl. u. mittelalt. Literatur: Festgabe A. Knöpfler (1917) 384/408.

A. Oepke †.

Ehe II (bildersprachlich) s. Brautschaft, heilige.

Ehe III (geistliche) s. Syneisakten.

Ehe IV (zweite) s. Digamus.

Ehebruch.

A. Nichtchristlich. E. ist in der alten Welt ursprünglich der Einbruch eines Mannes in eine fremde Ehe bzw. der Ausbruch der Frau aus der eigenen; er verletzt das Verfügungsrecht des Ehemannes über die Ehefrau. Diese Auffassung entspricht dem ersten Zweck der legitimen Ehe, rechtlich anerkannte Kinder zu erzeugen. Allerdings zeigt sich bald daneben ein Verständnis des E. als Verletzung der Würde der Ehefrau u. eine Auffassung der Ehe als Personengemeinschaft zwischen Mann u. Frau, die durch das Ausbrechen auch des Mannes aus der Ehe gestört wird. Normative Bedeutung hat diese letzte Auffassung jedoch außerhalb des Christentums nur in beschränktem Umfang gewonnen.

I. Nichtisraelitischer Orient. Das altbabylonische Recht sieht für beide Beteiligte, wenn sie in flagranti gefaßt werden, die Strafe des Ertränkens vor; indessen steht es dem betrogenen Ehemann frei, seiner Frau, u. dem König, dem Ehebrecher die Strafe zu schenken (Cod. Hammurabi 129). Wird eine Frau durch ihren Mann des E. beschuldigt, ohne daß sie bei E. ertappt wird, so soll sie eidlich ihre Unschuld erklären u. ‚zu ihrem Haus gehen' (Lösung der Ehe; 131); doch kann der Ehemann fordern, daß sie einem Ordal unterzogen wird (132). Unbeweisbare Beschuldigung durch einen Dritten wird bestraft (127). Beide Bestimmungen schützen die Frau vor Willkür. Das Gesetz von Ešnunna verhängt die Todesstrafe über die Ehe-

brecherin (§ 28); sie wird wohl auch am Ehebrecher vollzogen, da nach § 26 der Verkehr mit einem Mädchen, für das der Brautpreis gezahlt ist, als E. mit dem Tode des Mannes zu sühnen ist. – Im hethitischen Gesetz wird dem Ehemann ausdrücklich Straffreiheit zugesagt, wenn er beide im E Ergriffenen tötet (Pritchard, T. § 197); er kann aber auch auf dieses Recht durch eine Erklärung vor dem königlichen Gericht verzichten, allerdings nur in bezug auf beide Schuldige zugleich (198). Der Verkehr des freien Mannes mit irgendwelchen Sklavinnen (auch mit untereinander verwandten) wird ausdrücklich als straffrei bezeichnet (194). – Das mittelassyrische Recht gibt ebenfalls dem Gatten das Strafrecht über die Ertappten; auch hier besteht die Möglichkeit, eine richterliche Instanz einzuschalten; auch hier wird gleiche Behandlung für die Schuldigen gefordert (tab. A 15). Ist der E. am dritten Ort erfolgt, so ist der Ehebrecher straffrei, wenn er nicht wußte, daß die beteiligte Frau verheiratet war; der Ehemann kann mit seiner Frau ‚nach seinem Herzen verfahren' (14); beides gilt auch, wenn die Aufforderung zum E. von der Frau ausging (16). Strenge Strafe trifft den, der eine Frau des E. beschuldigt, ohne Beweise erbringen zu können (18). – Für das alte Ägypten sind keine Strafbestimmungen für E. bekannt; Erzählungs- u. Weisheitsliteratur warnen vor E. als todbringend (vgl. Kornfeld 106; in den Unschuldsbeteuerungen Totenbuch c. 125 [Kornfeld 105f] handelt es sich wahrscheinlich nicht um E.). Diod. 1, 78,5 gibt in seiner Darstellung des früheren ägypt. Rechts für den fremden Mann tausend Stockschläge an, für die Frau Abschneiden der Nase.

II. Altes Testament. Im AT wird E. als Sünde gegen Gott bezeichnet (Gen. 39, 9; ähnlich gelegentlich ausdrücklich auch im griech. Bereich); er straft sogar unwissentlichen E. mit dem Tod des Schuldigen (Gen. 20, 3). Der Ernst, mit dem das AT den E. beurteilt, wird aus dem Bericht über den königlichen Ehebrecher in 2 Sam. 11f deutlich. E. (auch im Dekalog ausdrücklich genannt: Ex. 20, 14; Dtn. 5, 18) wird durch das Heiligkeitsgesetz mit dem Tode beider Schuldiger bestraft (Lev. 20, 10), nach Gen. 38, 24 durch Verbrennen der Ehebrecherin (vgl. Lev. 21, 9: Priestertochter nach E. im väterlichen Hause), nach Dtn. 22, 23f durch Steinigung (vgl. Ez. 16, 40). Leichtere Sühne findet der E. mit einer Sklavin, die Nebenfrau eines anderen ist (Lev. 19, 20/2: durch ein Widder-Schuldopfer). Jer. 3, 8 begnügt sich der Gatte damit, daß er der Treulosen die Scheidungsurkunde ausstellt. Hat er seine Frau im Verdacht des E., ohne ihn nachweisen zu können, so kann er sie einem Ordal unterwerfen, das durch den Priester im Tempel vorzunehmen ist (Num. 5, 11/31; dazu Philo spec. leg. 3, 52/62 [5, 165 C.-W.]). – Die Bezeichnung des Abfalls von Jahwe als E. entspricht dem Gedanken der Bundesgemeinschaft (Ez. 16, 8. 59), die Gott mit seinem Volk in liebender Wahl eingegangen ist (vgl. W. Eichrodt, Theologie d. AT 1[5] [1957] 163/6; 3[5] [1957] 30/2). Die Wahl des Bildes mag dadurch nicht unbeeinflußt sein, daß mit der Beteiligung am heidnischen Gottesdienst zT. kultische Unzucht verbunden ist (Hos. 4, 13f); die Bedeutung, die es in der prophetischen Rede gewinnt, greift indessen weit über diesen äußeren Zusammenhang hinaus. Es soll das Verhalten des von Gott erwählten Volkes als durchaus unnatürlich kennzeichnen, als gänzliche Preisgabe der Gemeinschaft von seiten des Volkes, der mit vollem Recht die gänzliche Verstoßung durch Gott entspräche (vgl. Hos. 1/3; Jer. 3, 1/10; 13, 27; 23, 10. 14; Ez. 16, 58f; 23, 35). Wenn Jahwe von diesem Recht nur auf Zeit Gebrauch macht (Hos. 14, 5; Jer. 3, 12f), so wird damit die grenzenlose u. nach menschlichem Urteil unbegreifliche Treue Gottes zum Volke seiner Wahl herausgehoben. Das Bildwort zeigt auf, wie tief durch den Götzendienst der Anspruch Jahwes auf die ungeteilte Hingabe seines Volkes verletzt ist; damit ist andererseits die atl. Auffassung vom E. charakterisiert. – Die Prov. bezeichnen in den Nützlichkeitserwägungen der wohl verhältnismäßig späten Kap. 5/7 zwar den E. als lebensgefährlich (7, 22f. 27, vgl. 6, 26), setzen aber auch die Möglichkeit voraus, daß sich der Betrogene mit einer Geldzahlung begnügt (5, 9f, vgl. 6, 35) u. den Schuldigen nicht der Gemeinde zur Bestrafung anzeigt (5, 14).

III. Spätjudentum. Im spätjüd. Buch der Jubiläen gilt die Todesstrafe für E. als selbstverständlich (39, 6; Steinigung 30, 8). In Test. Joseph (bes. 2/9) wird ausführlich der beispielhafte Widerstand des Erzvaters gegen die Versuchung durch ‚die Ägypterin' geschildert (vgl. Xenoph. Ephes. 2,5 usw.), die er durch Gottes Beistand (2, 2; 6, 7), durch

Langmut u. Geduld (2, 7), durch Beten (8, 1) u. Fasten (10, 1; 3, 3f) überwindet. In den Psalmen Salomos wird den Sadduzäern besonders auch E. als sie kennzeichnende Sünde vorgeworfen (4, 4f; 8, 10). Philo betont u. a. die zerstörenden Wirkungen des E. im seelischen Bereich (decal. 122. 124); als schwerstes Vergehen steht der E. am Beginn der zweiten Tafel des Dekalogs (spec. leg. 3, 8; decal. 121). Josephus begründet das Verbot des E. stärker rationalistisch (ant. 3, 274). – Die Rabbinen halten grundsätzlich an der Todesstrafe fest. Auf Grund von Dtn. 22, 23f soll sie an einem versprochenen Mädchen (*Eheschließung) in heiratsfähigem Alter durch Steinigung vollzogen werden (Sanhedrin 7, 4. 9), an einer bereits Heimgeführten durch Erdrosselung (Sanhedrin 10, 1; vgl. dazu Daube), auf gleiche Weise je am Ehebrecher (s. Strack-B. 2, 519/21). U. a. zeigt das Verbot der Ehe zwischen den am E. Beteiligten (Sota 5, 1), daß die Todesstrafe nur begrenzt durchgeführt wurde (das rabbinische Recht gestattete überdies ein Todesurteil nur unter besonderen Bedingungen, vorherige Verwarnung der Übeltäter, Zeugennachweis usw.; Genaueres Strack-B. 1, 295/8). Der Brauch, die des E. Verdächtigte sich durch ein Gottesurteil reinigen zu lassen, wurde nach Sota 9, 9 seit Jochanan ben Zakkai nicht mehr durchgeführt (‚als die Ehebrecher sich mehrten'); in der Tat war er an den Tempel gebunden.

IV. Griechisch. Auch die griech. Welt kennt ein Tötungsrecht des betrogenen Ehemannes; auf beide Schuldige wird es hier allerdings nur gelegentlich ausgedehnt (Tenedos. Aristot. frg. 551 p. 1569a 24/6); allgemeiner (Xen. Hiero 3, 3 πολλαὶ τῶν πόλεων) gilt es gegenüber dem in flagranti ergriffenen Ehebrecher, nach Lys. 1, 2 in ganz Griechenland als demokratisches Recht auch des Geringsten (die Tötung ist κατὰ νόμους τιμωρία 1, 4, vgl. 1, 26: ‚nicht ich töte dich, sondern das Gesetz der Stadt'); es darf nur in Gegenwart von mehreren (hausfremden) Zeugen des E. ausgeübt werden (1, 23/5; Nachprüfungen erfolgen vor dem Archon basileus, Aristot. resp. Ath. 57, 3). Das Gesetz erlaubt dieses Verfahren auch bei Störung einer nicht als Ehe anerkannten Gemeinschaft, die auf die Erzeugung freier Kinder ausgeht (Wortlaut des Gesetzes Demosth. 23, 53; vgl. Lys. 1, 29/31). Die Gesetze gestatten, ἐάν τις μοιχὸν λάβῃ, ὅ τι ἂν ... βούληται χρῆσθαι (Lys. 1, 49). Er kann sich mit einer Geldbuße begnügen (1, 25. 29); der Vorgang wird bereits Od. 8, 321/58 geschildert: Zeugen werden herbeigerufen, Bürgen garantieren die Zahlung der μοιχάγρια (es ist also schon früh ein Fachwort für das Lösegeld des Ehebrechers vorhanden), darauf erfolgt die Freilassung, entspr. PsDemosth. 59, 65. Wie gängig dieses Verfahren in Athen ist, zeigt die Tatsache, daß ein besonderes Prozeßverfahren gegen seine mißbräuchliche Verwendung genannt wird (ebd. 66; Lipsius 431). Gortyn gibt überhaupt nur Bestimmungen für die Geldbuße, die je nach dem Ort des Vergehens u. dem sozialen Stand des Ehebrechers u. der Frau abgestuft ist (der E. eines Freien mit einer Sklavin wird nicht genannt, also offenbar auch nicht bestraft). Wird der Ertappte nicht innerhalb von 5 Tagen ausgelöst, so können die ihn Festhaltenden mit ihm ‚verfahren, wie sie wollen' (2, 20/37). Eine sehr derbe Art drastischer Bestrafung setzt Aristoph. Plut. 168; nub. 1083 als üblich voraus; unsicher ist, ob Isaeus 8, 44 darauf anspielt; jedenfalls ist wohl auch eine schimpfliche Behandlung des Ehebrechers gemeint. Für den Ehemann, der nicht zur Selbsthilfe schritt (oder schreiten konnte), blieb der Prozeßweg offen (γραφὴ μοιχείας: Aristot. frg. 378f p. 1541a 4. 32). Wird die Frau dabei schuldig befunden, so ist der Mann in Athen gesetzlich zur Scheidung gezwungen, wenn er nicht der Strafe der Atimie verfallen will (PsDemosth. 59, 87). Die als solche bekannte Ehebrecherin darf nach PsDemosth. 59, 87; Aeschin. 1, 183 kein öffentliches Heiligtum betreten; jeder, der sie dort antrifft, darf sie verprügeln. Im übrigen liegt es bei dem Ehemann, wie er die Treulose bestrafen will (daß er es darf, unterstreicht Aeschin. 1, 185); Prügel setzt Artemid. 2, 48 (149, 19 H.) als übliche Vergeltung voraus. Für Lepreon (westl. Peloponnes) bezeugt Herakleides Pont. (4. Jh. vC.), daß der Ehebrecher, der auf Lebenszeit ehrlos wird, 3 Tage gebunden durch die Stadt geführt u. die Ehebrecherin 11 Tage am Markt an den Pranger gestellt wird (FHG 2, 217). Für Lydien (Kyme) weiß Plut. quaest. Graec. 2 (291 F) von einer öffentlichen Schaustellung u. einem Eselsritt der Ehebrecherin zu berichten, von einem ähnlichen Brauch auch für den Ehebrecher Nicol. Damasc. frg. 103 l (FGH 2 A 385, 14f) für Pisidien. Der Verkehr des Ehemannes mit anderen

Frauen gilt zwar zT. als Untreue gegenüber der Gattin, hat aber, sofern er nicht in eine fremde Ehe eingreift, nur in besonders krassen Fällen rechtliche Folgen (Plut. Alc. 8, 41 p. 195e; *Ehescheidung). Der Mann scheut sich wohl, vor Gattin u. Mutter die Hetäre ins Haus zu bringen (PsDemosth. 59, 22). Aber der Verkehr des Herrn mit der Sklavin ist im allgemeinen Urteil selbstverständlich; sie ist ja sein Eigentum. Dagegen will Plat. leg. 8, 841d/e den Umgang des Mannes mit in seinem Besitz befindlichen Frauen (Sklavinnen usw.) durch Entzug der bürgerlichen Ehrenrechte bestraft sehen; natürlich verbietet er auch Verhältnisse mit Nebenfrauen. Aristot. pol. 7, 16 p. 1335f betrachtet den Verkehr Verheirateter mit Fremden für beide Geschlechter als unehrenhaft (vgl. oecon. 1, 4 p. 1344a 12: er ist auch für den Mann Unrecht; pol. 2, 5 p. 1263b 10f: Enthaltung davon ist ein ἔργον καλόν), tritt indessen für einen Entzug der Ehrenrechte nur ein bei Vergehen während der gesetzlich vorgesehenen Zeit der Kinderzeugung. Isocr. 3, 40 p. 35a betont: Männer, die sich in anderen Gemeinschaften bewähren, ihre Frauen aber durch Ausschweifungen betrüben, vergehen sich damit gegen die engste Gemeinschaft. Muson. 12 (66f Hense) verpönt den Verkehr des Herrn mit der Sklavin. Jambl. vit. Pyth. 132 gibt eine Überlieferung weiter (λέγεται), nach der Pythagoras die Männer von Kroton dazu gebracht habe, sich jeden außerehelichen Verkehrs zu enthalten. Aber diese Forderungen der Philosophen (vgl. etwa noch Epict. diss. 2, 4) sind nicht schlechthin Allgemeingut, wenn sie auch von manchen praktisch befolgt worden sein mögen; selbst Plut. coni. praec. 16 p. 140b fordert von der Gattin, daß sie die Vergehen eines unbeherrschten Mannes mit Hetäre u. Sklavin entschuldigt, so sehr er sonst die eheliche Treue rühmt. Zwei Pythagoreerinnen in den Mund gelegte Aussprüche äußern sich nur zum E. der Frau: Phintys begründet das Verbot der Teilnahme der Ehebrecherin am öffentlichen Kult (Stob. 4, 23, 61a); Theano erklärt entsprechend, daß die Frau vom Verkehr mit dem eigenen Manne sofort (kultisch) rein sei, von dem mit einem fremden niemals (Diog. L. 8, 43). Die Antwort der religiösen Praxis ist nicht einhellig. Eine Versittlichung der Religion ist schon der positive Sinn der spöttischen Kritik des Xenophanes an den alten Göttererzählungen (frg. 11 Diels): πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν . . κλέπτειν μοιχεύειν . . . In Andania sind Frauen, die ihre eheliche Treue nicht versichern wollen, von den Mysterien ausgeschlossen (Ditt. Syll. 736, 8/10); auch die Kultsatzungen eines lydischen Privatheiligtums weisen die Ehebrecherin, unter Androhung göttlicher Strafen, von den Weihen zurück (ebd. 985,35/41, um Christi Geburt), u. dem Manne wird hier wenigstens der Verkehr mit Verheirateten u. Jungfräulichen verwehrt (ebd. 25/32). Isis erscheint als Beistand im Kampf um die Reinheit (Xenoph. Ephes. 4, 3, 3f); sie ist die Erfinderin der Eheverträge (Ditt. Syll. 1267, 33), die ja den E. abwehren wollen. In dem Athenaheiligtum von Pergamon (Ditt. Syll. 982, 4/6, um 100 vC.) wird nach kultischer Waschung für Mann u. Frau der Zutritt freilich noch am Tage des ehelichen Verkehrs erlaubt, bei außerehelichem erst nach zwei Tagen (das erste wird ebd. 983, 14/6 für Lindos ausgesprochen, 2. Jh. nC.; eine Vorschrift für den zweiten Fall fehlt; die Reinheitsvorschrift bei J. Keil A. von Premerstein: Denkschr. Akad. Wien 57, 1 [1914] nr. 154, 4. Jh. vC., erklärt den Mann für rein von der Gattin nach 2, von der Hetäre nach 3 Tagen). Damit ist jedenfalls eine Abstufung gegeben, u. zT. ist sie wohl auch ethisch bestimmt; zu bemerken ist aber auch die Selbstverständlichkeit, mit der u. a. Ehebrecher(inne)n der Zugang zum Heiligtum ohne erhebliche Schwierigkeiten gewährt wird. Schärfer scheint zunächst die Satzung einer religiösen Genossenschaft von Tebtynis (Demot. Pap. nr. 31179, 22: Spiegelberg 2, 294; 148/7 vC.) vorzugehen: E. eines Mitgliedes mit der Frau eines Genossen wird durch Geldbuße u. Ausschluß bestraft; aber als entscheidend wird hier offenbar der Vertrauensbruch innerhalb der Genossenschaft angesehen. – Der Roman will weithin die gegenseitige Treue des Paares verherrlichen, dessen Schicksale in seinem Mittelpunkt stehen (Heliod.; Xenoph. Ephes.); gelegentlich wird aber auch der E. der jungen Frau eines Alten mit einem jungen Mann ganz harmlos beschrieben (Long. 3, 15/8).

V. Römisch. Für das Rom des 3. Jh. vC. werden Verfahren vor der Instanz des populus gegen jeweils mehrere matronae bezeugt, die stupri bzw. probri angeklagt waren u. im früheren Fall mit Geldstrafen belegt wurden (Liv. 10, 31, 9), im späteren mit

Verbannung (25, 2, 9). Nach Dion. Hal. 2, 25, 6 fällten altem Recht gemäß die Verwandten der Frau mit dem Ehemann zusammen den Spruch über die Ehebrecherin: θανάτῳ ζημιοῦν συνεχώρησεν ὁ Ῥωμύλος. Val. Max. 6, 3, 7 behauptet, die Todesstrafe an den im Zusammenhang des Bacchanalienprozesses (vom Senat) verurteilten Frauen sei durch die cognati intra domos vollzogen worden. Nach Suet. Tib. 35, 1 hat Tiberius die Zuständigkeit der Familie (propinqui) für alle Fälle von E., in denen keine Anklage vor dem öffentlichen Gericht erhoben wurde, unter Hinweis auf die Sitte der Vorfahren ausdrücklich bestätigt. Cato (bei Gell. 10, 23, 5) stellt fest: in adulterio uxorem tuam si prehendisses, sine iudicio impune necares; Vergil Aen. 6, 612 sieht in der Unterwelt die ob adulterium caesi büßen (also mindestens auch Männer). Andererseits berichtet Val. Max. 6, 1, 13 von ungestrafter Selbsthilfe des Ehemannes gegen den ertappten Ehebrecher durch schwere Prügel usw. Geißelung u. Tötung, letztere für beide Schuldige, erwähnt Hor. sat. 2, 7, 58. 61f. Anscheinend bestehen also in Rom mehrere Möglichkeiten, E. zu bestrafen; die erste u. entscheidende Initiative hat auch hier offenbar der betrogene Ehemann; in älterer Zeit greift aber jedenfalls Frauen von Stand gegenüber auch der Staat ein. Die augusteische Gesetzgebung macht grundsätzlich die Bestrafung des E. zu einer staatlichen Aufgabe. Nach den literarischen Äußerungen ist E. am Ende der republikanischen Ära u. besonders in der Kaiserzeit bekanntlich häufig (Einzelnes zB. Friedländer 1, 282/4). Weder die Entrüstung eines Tacitus oder Horaz noch der Spott eines Martial (bereits Aristoph. nub. 1098f wird behauptet, die meisten der Zuschauer seien Ehebrecher) noch der Zynismus eines Ovid (ars am. = Verführungskunst) geben eindeutige Maßstäbe für die Beurteilung der Zustände. Daß sie unerfreulich waren, zeigt jedenfalls die Notwendigkeit der Lex Iulia (*Ehegesetze) mit ihren Bestimmungen de adulteriis. Danach ist die Tötung der Ertappten durch den Gatten nicht mehr erlaubt; sie soll aber als begreifliche Affekthandlung milder bestraft werden, wenn beide Schuldige getötet wurden (Paul. sent. 2, 26, 5). Straflos ist die Tötung des Ehebrechers nur, wenn es sich um einen infamis, einen Prostituierten oder Sklaven handelt (ebd. 4). Dagegen darf der Gatte den Ertappten bis zu 20 Stunden festhalten, um den E. nachweisen zu können (ebd. 3). Läßt der Ehemann den Ehebrecher ohne weiteres laufen, so macht er sich der Kuppelei schuldig (Iust. dig. 48, 5, 30), ebenso wenn er sich mit Geld entschädigen läßt, u. vor allem wenn er sich nicht von der Ertappten scheidet (ebd. 48, 5, 2, 2). Eine Klage kann erst nach der Scheidung erfolgen; sie muß binnen 6 Monaten eingereicht sein (48, 5, 12, 10; 48, 5, 30, 5). Als Kuppler wird auch belangt, wer wissentlich eine wegen E. Verurteilte heiratet (ebd. 4, 4, 37,1). E. wird mit erheblichen Vermögensverlusten u. Verbannung auf eine Insel bestraft (Paul. sent. 2, 26, 14); von der Ausführung entsprechender Urteile berichten Tac. ann. 2, 50, 3; 3, 24, 2 (Augustus verbannt Tochter u. Enkelin); 4, 42, 3 (Tiberius). Wenn Dio C. 67, 12, 1 Todesurteile wegen E. gegen vornehme Männer u. Frauen unter Domitian erwähnt, so dürfte es sich dabei um Willkürakte des Kaisers handeln. Der nach der Lex Iulia Verurteilte ist nach Ulpian (Iust. dig. 3, 2, 2, 3f) von seinem Soldateneid gelöst u. darf sich weder in Rom noch an einem Ort aufhalten, in dem sich der Kaiser befindet. Dio C. (76, 16, 4) spricht von 3000 Anklagefällen, die er als Konsul eingetragen fand auf Grund verschärfter Bestimmungen des Septimius Severus; von Caracalla behauptet er in bezug auf des E. Schuldige: ἐφόνευε παρὰ τὰ νενομισμένα (77, 16, 4). Apul. met. 9, 27 sagt unter Berufung auf die lex de adulteriis, daß E. in Lebensgefahr bringe; in der Tat setzt jedenfalls Cod. Iust. 9, 9, 9 für die Zeit des Alexander Severus die poena capitalis für E. als üblich voraus, ebd. 2, 4, 18 (293 nC.) wird er als crimen capitale bezeichnet, u. Konstantin schärft 326 nC. ein: sacrilegos .. nuptiarum gladio puniri oportet (9, 9, 29, 4), eine Strafe, die 339 nC. noch gesteigert wird (Cod. Theod. 11, 36, 4). Iustinian gibt iJ. 543 merkwürdigerweise dem betrogenen Ehemann wieder das Recht, unter bestimmten Umständen den Störer seiner Ehe propriis manibus .. perimere (nov. 117, 15). Durch nov. 134, 10 werden iJ. 556 die Strafen Konstantins bestätigt (vgl. Iustin. inst. 4, 18, 4 gladio punit); außerdem wird über die Ehebrecherin eine zweijährige Klosterhaft verhängt; will sie der Mann dann nicht wieder aufnehmen oder stirbt er vorher, so muß sie Nonne werden. Hier ist also christl. Einfluß auf die

Gesetzgebung greifbar (vgl. auch oben Bd. 3, 458f).

B. Christentum. I. Neues Testament. Das NT greift zunachst das Verbot des E. innerhalb des Dekalogs auf (Mc. 10, 19 Par.; Mt. 5, 27; Jac. 2, 11; Rom. 13, 9; vgl. 2, 22); auch in den Lasterkatalogen wird der Abscheu gegen den E. sichtbar (Luc. 18, 11; Mc. 7, 22; 1 Cor. 6, 9). Vertieft wird die Auffassung des E. dadurch, daß das NT den Tatbestand des E. schon im begehrenden Blick vollzogen sieht (Mt. 5, 28; vgl. Epict. diss. 2, 18, 15; 2 Petr. 2, 14). Um deutlich zu machen, daß das durch Gott gefügte Eheband schlechthin unlösbar ist, bezeichnet Jesus in der Mc. 10, 11; Mt. 19, 9; Lc. 16, 18 gemeinsamen Aussage eine zweite Ehe des die Ehe Trennenden nach einer Ehescheidung als E., in einem unerhörten Angriff auf die Eheauffassung der Umwelt (aus dem grundlegend ethischen Satz werden dann rechtliche Folgerungen gezogen: auch die wieder heiratende Frau [Mt. 5, 32] u. ihr zweiter Mann [Mt. 5, 32; Lc. 16, 18] brechen die Ehe, offenbar die des ersten Mannes der Geschiedenen; vgl. *Digamus). Das NT schärft auch sonst die unbedingte Treuepflicht gerade des Mannes ein, u. zw. nicht nur mit dem Hinweis auf das göttliche Gericht (Hebr. 13, 4); in nachdrücklichem Gegensatz zu einem (gnostischen?) Libertinismus, der den geschlechtlichen Vorgang als nur körperlich fur sittlich u. religiös indifferent erklärt, betont 1 Cor. 6, 12/20 vielmehr, daß der Mensch in seiner Ganzheit in das geschlechtliche Geschehen einbezogen ist u. der außereheliche Verkehr den Leib als Tempel des heiligen Geistes schändet. Wenn Jesus nach der vermutlich alten Überlieferung (Joh. 8, 7/11) die beim E. Ertappte nicht der Strafe von Dtn. 22, 23f (danach muß es sich um eine Versprochene gehandelt haben) ausliefert, so weist er damit die pharisäisch-rabbinischen Eiferer zurück, die er v. 7 nach dem Grund ihres Eifers fragt; daß Jesus den E. verurteilt, läßt v. 11 außer Zweifel. – Im NT wird die Bezeichnung des Abfalls von Gott als E. aufgenommen Mc. 8, 38; Mt. 12, 39 = 16, 4; Jac. 4, 4 (vielleicht auch Apc. 2, 22; andernfalls Polemik gegen laxes Verfahren gegenüber E.).

II. Alte Kirche. Herm. m. 4, 1, 1f unterstreicht die Sündhaftigkeit des bloßen Gedankens an E. (vgl. Did. 3, 3; Iustin. ap. 1, 15, 5); die Ausführung bringt den Tod. Die Ehebrecherin muß von ihrem Manne weggeschickt werden; dieser darf nicht wieder heiraten, weil ihr die (einmalige) Möglichkeit der Ruckkehr zu ihm offenzulassen ist; diese Grundsätze gelten für Mann u. Frau (4, 1, 6/8. 10). E. scheidet grundsätzlich aus der Gemeinde; die Frage, ob eine Wiederaufnahme möglich ist, hat die alte Kirche lebhaft bewegt. Vielleicht war in dem bei Eus. h. e. 4, 23, 6 skizzierten Brief des Dionysios v. Korinth auch die Wiederaufnahme des E. Schuldiger gefordert. Eindeutig verwirft es dagegen Orig. or. 28, 10 (GCS 2, 381, 12/8) unter Berufung auf 1 Joh. 5, 16, daß sich gewisse Leute (τινές) die Vollmacht anmaßen, auch E. zu vergeben. Nach Cypr. ep. 55, 21 (CSEL 3, 638f) wurden vor seiner Zeit Ehebrecher in seinem Bereich zT. von der Buße für immer ausgeschlossen; er selbst hat gegen ihre Gewährung jedoch nichts Entscheidendes einzuwenden, nachdem man sie auch den lapsi nicht verweigert (ebd. 20). Mit Entrüstung berichtet der Montanist Tertullian pud. 1 (CSEL 20, 220, 2/6) von dem pontifex maximus (= episcopus episcoporum; nach verbreiteter Auffassung Kallist), der erklärt: ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto (vgl. Hippol. ref. 9, 12, 20f [GCS 26, 249]); er behält die Vergebung dafür offenbar Gott vor (pud. 18 Ende: delictis veniam ... maioribus et inremissibilibus a deo solo). Seine Gemeinde beurteilt auch leicht occultae coniunctiones, i. e. non prius apud ecclesiam professae, als moechia u. fornicatio (pud. 4 [CSEL 20, 225, 28/30]). Elvira cn. 69 schreibt für einmaligen E. eine fünfjährige Bußzeit vor (in gleicher Weise für Mann u. Frau; für schwerere Fälle vgl. cn. 64. 70); cn. 7 schließt solche, die nach der Bußzeit noch einmal die Ehe brechen, für immer aus. Vorehelicher Verkehr wird zwar, wenn er nicht zur Ehe der Beteiligten führt, auch als E. bezeichnet (moechati), aber mit einer kürzeren Bußzeit belegt (cn. 14. 31). Ancyra cn. 20 läßt beide Geschlechter 7 Jahre nach dem E. wieder zum Abendmahl zu. Der kirchenzuchtlichen Regelung entspricht die gottesdienstliche Ordnung, wenn der Diakon nach Entfernung der Katechumenen fordert: ‚Kein Ehebrecher sei unter uns!' (Test. dom. J. Chr. 35 [84 Rahmani]; vgl. Dölger, Sol sal. 300_1). – Die Kirche des Westens polemisiert mit Nachdruck gegen die heidn. Auffassung, der das ius publicum entspricht, daß ein

Mann mehrere Frauen ‚haben' darf, ohne sich des E. schuldig zu machen, u. stellt ihr die divina lex entgegen, die ‚zu einem Leib' pari iure verbindet, so daß auch der Mann E. treibt, wenn er diese Verbindung (durch eine andere) löst (Lact. inst. 6, 23, 24f [CSEL 19, 568, 7/12]). Ambros. Abr. 1, 25 (CSEL 32, 1, 519, 20/2) unterstreicht die Ungültigkeit der leges hominum für Christen: Omne stuprum adulterium est, nec viro licet quod mulieri non licet. Eadem a viro quae ab uxore debetur castimonia. Die Kirche des Ostens steht nach der Anerkennung des Christentums stärker unter dem Einfluß der staatlichen Gesetzgebung; sie empfindet zwar deutlich die Inkonsequenz, die in der verschiedenartigen Behandlung des E. von Mann u. Frau liegt; aber sie bestraft den Verheirateten, der mit einer Unverheirateten verkehrt, nur als πόρνος (mit einer kürzeren Bußzeit) u. verlangt, daß seine Gattin ihn wieder annimmt, während der Mann verpflichtet ist, seine Frau nach E. zu verstoßen (Basil. ep. 199, 21 [PG 32, 721]). Allgemein wird der Verkehr des Herrn mit der Sklavin verworfen (Hieron. ep. 77, 3, 1. 3 [CSEL 55, 39]; August. s. 224, 3 [PL 38, 1095]). Auch der Einbruch des Herrn in die Ehe einer Sklavin ist E. (Joh. Chrys. in 1 Thess. hom. 5,2 [PG 62, 425]), schlimmer als der E. mit einer Königin (id. in 2 Tim. hom. 3,3 [PG 62, 617f]).

D. Daube, Origen and the Punishment of Adultery in Jewish Law: Studia Patristica 2 (1957) 109/13. – F. J. Dölger, Ne quis adulter!: ACh 3 (1932) 132/48, vgl. 223f; 4 (1934) 147/9. 284/7. – J. Fahrner, Geschichte der Ehescheidung im kanon. Recht 1 (1903) 1/47. – W. Kornfeld, L'adultère dans l'Orient antique: RevBibl 57 (1950) 92/109. – Koschaker, Art. E.: Ebert, RL 3 (1925). – R. Leonhard, Art. Divortium: PW 5, 1241/4. – M. San Nicolò, Art. E.: RLAss 2, 299/302. – Thalheim, Art. Ehescheidung, griech.: PW 5, 2011/3. – Die übrige Literatur ist unter *Eheschließung genannt; in Betracht kommen bes. Driver-Miles 36/52; Insadowski 74f; Kohler-Peiser; Kohler-Ziebarth; de Liagre Böhl; Lipsius 429/35; Mace 241/50; Neufeld 163/75; Zimmern.

G. Delling.

Ehefrau s. Gattin.

Ehegesetze.

Die unter *Ehebruch, *Ehehindernisse, *Ehescheidung, *Eheschließung erwähnten E. haben eingrenzenden Charakter: sie regeln die Legitimität der Ehe besonders im Blick auf die Nachkommenschaft, das Erbrecht, die Reinerhaltung der Bürgerschaft bzw. der Stände, sodann im Blick auf die Frau, ihre Stellung als Gattin, ihre wirtschaftliche Versorgung usw. Daß hinter den aO. besprochenen Ordnungen juristische Bestimmungen, also E. im eigentlichen Sinn, stehen, wird nicht immer eindeutig sichtbar; öfters ist einfach der Brauch ‚Gesetz' (vgl. den νόμος ἄγραφος bei Platon, *Ehehindernisse), während anderswo allerdings in sehr früher Zeit kodifizierte Normen vorliegen. Hier ist hauptsächlich noch von E. zu reden, die die Eheschließung fordern oder doch durch bestimmte Maßnahmen fördern wollen. – In Sparta wären nach Plut. Lyc. 30, 7 (451b) Unverheiratete in alter Zeit durch eine ἀγαμίου δίκη bedroht gewesen (neben ὀψιγαμίου u. κακογαμίου); ihnen seien bestimmte Ehren entzogen u. öffentliche Beschimpfungen zugefügt worden, ὅτι τοῖς νόμοις ἀπειθοῦσι (Plut. Lyc. 15, 2f [48c]). Vielleicht geht Platon von solchen Ordnungen aus (Erdmann, E. $113f_6$), wenn er den Ehelosen vom 35. Lebensjahr ab mit einer jährlich an den Tempel der Hera zu zahlenden Geldstrafe belegen u. ihm die Ehrung durch Jüngere entziehen will (leg. 6, 774a/b; ebd. 774d begrenzt er die Summe der Mitgift). Nach dem Tode der ersten Frau soll der Witwer gezwungen werden, wieder zu heiraten, bis er genügend Kinder gezeugt hat (leg. 11, 930b). Eine Nötigung zur Ehe kennt das athen. Recht nur für die Erbtochter, d.h. das Mädchen, dessen Vater ohne Hinterlassung männlicher Erben starb; sie kann dessen nächster (unverehelichter) Verwandter durch einen gerichtlichen Spruch zur Heirat zwingen (Isaeus 10, 5: μετὰ τῶν χρημάτων τῷ ἐγγύτατα γένους συνοικεῖν; 3, 64: ὁ νόμος ... κελεύει), selbst wenn sie bereits verheiratet ist (Weiteres Erdmann, E. 73/9). E. über die Erbtochter sind für den griech. Bereich auch sonst bezeugt (Belege: Thalheim: PW 6, 117; Becker $318f_5$; Erdmann, E. 83; für Gortyn *Ehehindernisse). – Dem Verfall der Ehe u. des Willens zum Kind in der röm. Bürgerschaft, der bis ins 2. Jh. vC. zurückreicht (Liv. per. 59; Gell. 1, 6, 1f), bemühte sich Augustus wenigstens für die höheren Stände durch E. zu wehren; nach den Quellen haben die lex Iulia de maritandis ordinibus (18 vC.) u. die lex Papia Poppaea (9 nC.; Suet. Aug. 34, 1)

größere Bedeutung erlangt. Vorgeschrieben ist legitime Verheiratung des Mannes vom 25./60., der Frau vom 20./50. Lebensjahr (Ulp. reg. 16, 1); geschiedenen und verwitweten Frauen wird eine Frist für die Wiederverheiratung gesetzt (18 Monate bzw. nach der späteren Fassung 2 Jahre, ebd. 14). Die Befolgung sollte durch bestimmte Nachteile (vor allem finanzieller Art) bzw. Vorteile (auch für Freigelassene) erreicht werden: diejenigen, die kein Kind aus einer diesen Gesetzen entsprechenden Ehe haben, erhalten zB. nur die Hälfte von Erbschaften u. Vermächtnissen (Gai. 2, 286a); diejenigen, die keine solche Ehe führen, können nach Ulp. 22, 3; Gai. 2, 111 überhaupt nicht erben (vgl. noch Gnomon des Idios Logos § 28). Eine besondere Rolle spielt das ius (trium) liberorum (Freigelassene erhalten es bei vier Kindern); erwähnt wird die Befreiung der freigeborenen Mütter von der tutela (Gai. 1, 145), der freigelassenen von der tutela patronorum (ebd. 3, 44), die Bevorzugung in der Vergebung von Staatsämtern (Plin. ep. 7, 16, 2) usw. (vgl. Jörs 25f). Das ius liberorum (τὰ τῶν γεγεννηκότων δικαιώματα) kann durch den Senat auch solchen verliehen werden, denen die entsprechende Kinderzahl versagt blieb, wie der Gattin des Augustus, Livia (Dio C. 55, 2, 5f), Martial (2, 92 u. ö.), Plinius (ep. 10, 2, 1), Sueton (Plin. ep. 10, 94f; weitere Beispiele für die Schätzung und Verleihung dieses Rechtes Jörs 60/2). Nach Kap. 35 der lex Iulia kann derjenige, der in seiner potestas befindliche Kinder unrechtmäßig an der Ehe hindert, von Staats wegen gezwungen werden, sie zu verheiraten (Iust. dig. 23, 2, 19) usw. – Die Kirche mußte einen gesetzlichen Zwang zur Ehe infolge der Hochschätzung der Virginität ablehnen; die E. des Augustus wurden 320 nC. durch Konstantin aufgehoben (Cod. Iust. 8, 57, 1: caelibes . . imminentibus legum terroribus liberentur . . . nec vero quisquam orbus habeatur; ebd. 8, 58, 1: nemo post haec a nobis ius liberorum petat, quod simul hac lege omnibus concedimus; 410 nC.).

W. Becker, Platons Gesetze u. d. griech. Familienrecht (1932). – L. M. Epstein, Marriage laws in the Bible and the Talmud = Harvard Semit. Ser. 12 (1942). – P. Jörs, Über das Verhältnis der Lex Julia de maritandis ordinibus zur Lex Papia Poppaea, Diss. Bonn (1882). – B. Kübler, Über das Jus liberorum der Frauen u. d. Vormundschaft der Mutter: SavZRom 30 (1909) 154/83; 31 (1910) 176/95. – W. Kunkel, Art. Matrimonium: PW 14, 2268. – Ferner aus der unter *Eheschließung genannten Lit. bes. Erdmann; Insadowski 51f; Kaser 271/4; Kunkel 274/6; Neufeld 163/75. *G. Delling.*

Ehehindernisse.

Für das E. des Priesterstandes s. *Zölibat, einer vorangegangenen Ehe *Digamus, *Ehescheidung, einer noch bestehenden Ehe *Bigamie u. *Konkubinat.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient u. Altes Testament. Im altbabyl. Recht steht auf Verkehr mit der Mutter (nach dem Tode des Vaters) die Feuerstrafe für beide (Cod. Hammurabi 157), mit der Stiefmutter (sofern sie Kinder hat) Ausstoßung des Stiefsohnes aus der Familie (158). Nur Sklaven des Königs oder eines Ministerialen können eine Freie heiraten; ihre gemeinsamen Kinder sind frei (175). – Im hethitischen Recht ist der Verkehr mit der Frau des Bruders bei dessen Lebzeiten sowie der mit freien Frauen, die Schwestern oder Mutter u. Tochter sind, ein Kapitalverbrechen, sei es, daß der beteiligte Mann mit deren einer verheiratet ist oder nicht (Pritchard, T. § 195. 191). Nach dem Tode seiner Frau kann der Mann deren Schwester heiraten (192). Ohne Einschränkung wird davon gesprochen, daß ein Freier eine Sklavin ‚zu seiner Gattin nimmt' (31). Wenn ein Sklave den (Heirats-)Preis für eine (freie) Frau bringt, wird sie seine Gattin, ohne daß sie unfrei wird (34); ursprünglich freie Frauen von Männern, die bestimmte Berufe ausüben, werden auf 2–4 Jahre Sklavin (175; vgl. 35). – In älteren Schichten des Alten Testaments wird offenbar vorausgesetzt, daß zB. die Ehe mit der Halbschwester (Gen. 20, 12; vgl. 2 Sam. 13, 13) u. mit der Schwester der Ehefrau bei deren Lebzeiten (Gen. 29, 28) erlaubt ist. Das ‚Heiligkeitsgesetz' verbietet sie ebenso wie eine Reihe anderer Verbindungen mit Blutsverwandten u. Verschwägerten (Lev. 18, 6/18; 20, 11f. 17. 19/21). Nur in dem Falle, daß der Bruder kinderlos stirbt, ist sein Bruder sogar verpflichtet, dessen Witwe zu heiraten (Dtn. 25, 5; vgl. schon Gen. 38, 7f; zur späteren Geschichte des Levirats Rengstorf 21*/41*). Die geschiedene Frau darf nach dem Tode des zweiten Mannes vom ersten nicht wieder

geehelicht werden (Dtn. 24, 4). Nicht verboten ist die Ehe zwischen Onkel u. Nichte, die sogar in der östl. Welt des Altertums eine gewisse Rolle spielt (das Verbot erst in Damaskusschr. 5, 7/11; vgl. Braun 132). Nach Num. 36, 6/9 dürfen Erbtöchter nicht außerhalb des Stammes heiraten. Die Sklavin wird dem in der Ehe mit der Freien Kinderlosen durch diese zugeführt u. gebiert ihm Kinder, die dieser (bzw. auch seine Gattin) als rechtmäßig anerkennt (Gen. 16, 3. 15; 21, 11; 30, 4/13); die Mutter bleibt Sklavin. Eine ‚hebräische' Sklavin, die durch ihren Herrn einem Sohne des Hauses ‚bestimmt' wird, ist ‚nach dem Rechte der Töchter' zu behandeln; erfüllt der Gatte ihr gegenüber nicht seine Pflichten, so wird sie ohne Bezahlung frei (Ex. 21, 9/11; vgl. Dtn. 21, 14). Ist in einem Hause kein Sohn vorhanden, wird die Tochter auch einem nichthebräischen Sklaven zur Frau gegeben zur Erzeugung legitimer Nachkommen, 1 Chron. 2, 34f. Die zum ehelichen Verkehr gekaufte Sklavin darf nach Ex. 21, 8 nicht weiterverkauft werden. Dem Sklaven kann durch seinen Herrn eine Frau gegeben werden, 21, 4. Ehen mit Heiden werden in Gen. 38, 2; 41, 45; Ex. 2, 21 (Mose); Judc. 8, 31; 9, 1; Ruth 1, 4; 4, 13. 17 unbefangen erwähnt, im allgem. aber bereits in vorexilischer Zeit verworfen, Ex. 34, 16; Dtn. 7, 3; 1 Reg. 11, 2; Judc. 3, 6f; Gen. 24, 3; 34, 14/7 (Beschneidung heidnischer Männer als Bedingung für das connubium); ein nachdrücklicher Kampf gegen sie wird Esr. 9f geführt (vgl. Mal. 2, 11f: Ehen mit Heidinnen entweihen das Land Jahwes). Der Priester darf keine Frau heiraten, die schon von einem anderen Manne berührt ist; durch eine solche Ehe würde die ‚Heiligkeit' des Priesters verletzt (Lev. 21, 7; anders Philo spec. leg. 1, 109).

II. Spätjudentum. Das Spätjudentum verabscheut die Ehe mit einem Nichtjuden tief (das fällt Nichtjuden besonders auf, bMeg. 13b) wer seine Tochter oder Schwester einem Heiden gibt, soll nach Jub. 30, 7 gesteinigt, die Betreffende verbrannt werden; auch Heidinnen soll man nicht heiraten (30, 11. 13; vgl. 41, 2 u. ö.; auch Test. Lev. 9, 10). Eine solche Ehe gefährdet die Treue gegenüber der jüd. Religion: Philo spec. leg. 3, 29; vgl. Joseph. ant. 8, 191f. Selbst in der herodeischen Familie fordert man von einem Nichtjuden den Übertritt für die Ehe mit einer Frau dieses Hauses (Joseph. ant. 20, 139; vgl. 16, 225). Philo behauptet spec. leg. 3, 31, die Wiederverheiratung Geschiedener miteinander (nach einer zweiten Ehe der Frau) werde mit dem Tode beider bestraft (gegen Joseph. ant. 4, 253). Das rabbinische Recht hat die E. der Verwandtschaft noch um einige Grade vermehrt (Einzelheiten Fleury 26/30). E. der Abstammung werden Qidd. 4, 1/3 dadurch festgesetzt, daß nur bestimmten Personenkreisen die Ehe untereinander erlaubt wird: einmal Priestern, Leviten u. Israeliten untereinander; sodann Leviten, Israeliten, Nachkommen aus einer für Priester nicht erlaubten Ehe, Proselyten u. Freigelassenen untereinander; schließlich Proselyten, Freigelassenen, Hurenkindern u. Personen, die nicht wissen, wer ihr Vater ist, untereinander. Sklav(inn)en u. Freie können keine Ehe schließen (Gitt. 4, 5, vgl. Jeb. 2, 5: das Kind einer Sklavin ist unfrei); Joseph. ant. 4, 244 führt die Regel auf Mose zurück (gegen 3, 276). Normalerweise erfolgt die Eheschließung für den Mann nach Ab. 5, 21 mit 18 (1 QSa. 1, 10: nicht vor Vollendung des 20. Lebensjahres), für das Mädchen mit 12/13 Jahren; mit 12½ Jahren auch ohne Mitwirken des Vaters (Strack-B. 2, 373/5). Jeb. 2, 8 verbietet die Ehe zwischen des Ehebruchs Bezichtigten nach erfolgter Scheidung. Die E. für den Priester werden in der Mischna ausgedehnt auf die Proselytin, die Freigelassene (Jeb. 6, 5) u. die ehemalige Gefangene (Keth. 4, 8, eine Vorschrift, die nach Joseph. ant. 13, 291f schon um 100 vC. galt); bei ihnen allen ist zweifelhaft, ob sie unberührt sind.

III. Griechisch-römisch. a. Griechenland. Für Griechenland sind uns hauptsächlich die Verhältnisse in Athen genauer bekannt. Rechtsbestimmungen, die Verwandtenehen verbieten, sind nicht überliefert. Jedenfalls waren Ehen zwischen Halbgeschwistern mit gemeinsamem Vater gestattet (Philo spec. leg. 3, 23): Demosth. 57, 20: ἀδελφὴν γὰρ ὁ πάππος οὑμὸς ἔγημεν οὐχ ὁμομήτριον; Nepos Cim. 1, 2: Atheniensibus licet eodem patre natas uxores ducere; Plut. Themist. 32, 2 p. 128b: Kinder des Themistokles aus verschiedenen Ehen heirateten untereinander. Auch die Ehe zwischen Oheim u. Nichte galt als erlaubt (Demosth. 41, 3; PsDemosth. 44, 10; Lys. 32, 4); in Gortyn ist sie für Erbtöchter als normal vorgesehen (7, 15/8; für Athen vgl. *Ehegesetze). Verabscheut ist die

Ehe zwischen Eltern u. Kindern (Ödipus); vgl. Plat. resp. 5, 461c; Xen. mem. 4, 4, 20f. Eurip. Androm. 173/5 betont, Vermischung von Eltern u. Kindern u. von Geschwistern untereinander sei Barbarenart; ihr Verbot bezeichnet Plato leg. 8, 838b als νόμος ἄγραφος (Belege bes. für Persien, aber auch für andere östl. Völker bei Kornemann 25/34). – Das Fehlen des Bürgerrechtes der Polis ist nach Plut. Pericl. 37, 3 p. 172d seit Mitte 5. Jh. in Athen E. (Aristot. resp. Ath. 42, 1: μετέχουσιν .. τῆς πολιτείας οἱ ἐξ ἀμφοτέρων γεγονότες ἀστῶν). Wer eine Fremde mit einem Athener verheiratet, verliert sein Bürgerrecht u. sein Vermögen (PsDemosth. 59, 52). Eine Fremde ist einem Athener nur als παλλακή erlaubt (ebd. 118). Ein Bürger von Athen, der durch Betrug mit einer Nichtbürgerin als mit seiner rechtmäßigen Ehefrau lebt, soll als Sklave verkauft werden (u. entsprechend eine Bürgerin; ebd. 16). Die Ehe mit Fremden ist nur möglich, wenn diese das Bürgerrecht erhalten haben (ebd. 2; die Verleihung ist auch für ganze Städte möglich, ebd. 104 u. a.; vgl. R. Thalheim: PW 6, 62). Wie weit ähnliche Bestimmungen anderswo gegolten haben, ist nicht zu erkennen. – Die Ehe einer Witwe mit einem zu diesem Zwecke Freigelassenen ihres Hauses gilt in streng athenisch gesinnten Kreisen nicht als voll ehrenhaft (vgl. für die scharfe Ablehnung solcher Ehen durch das allgemeine Empfinden Plut. mul. virt. 3 [245b]), ist aber nicht verboten u. für Bankiersfamilien von Neubürgern bezeugt (Demosth. 36, 28/30). Daß ein Sklave keine rechtsgültige Ehe schließen kann, ist in Athen selbstverständlich; trotzdem gibt es nach Dio Chrys. 15, 3 genug Bürgerinnen Athens, die δι' ἐρημίαν τε καὶ ἀπορίαν sich mit Sklaven verbunden u. von ihnen Kinder bekommen haben (diese sind Freie, haben aber natürlich kein Bürgerrecht). In Gortyn wird ὀπυίειν (rechtmäßig heiraten) gebraucht in dem Fall, wo ein Sklave sich mit einer Freien verbindet (beider Kinder sind frei, wenn er bei der Frau Wohnung nimmt; 7, 1/5). Die Ehe zwischen einem ‚Häusler' (οἰκεύς, einem ebenfalls Unfreien) u. einer ‚Häuslerin' wird unter denselben Bedingungen geschieden wie die von Freien (3, 41f. 54f; vgl. 2, 45/7; 3, 44/7). Wie persönlich das Verhältnis einer (allerdings ehemals freien) Sklavin, die mit einem Freien zusammenlebt u. ihm einen Sohn geschenkt hat, geprägt sein kann, zeigt Sophocl. Aiax 485/501; bei Homer kann noch der Vater mit einer Sklavin gezeugte Kinder anerkennen (Od. 14, 203. 210f). Bei Plato sind Kinder einer Verbindung, deren einer Teil unfrei ist, immer Sklaven; ist daran der Herr bzw. die Herrin der unfreien Person beteiligt, so ist die letzte mit dem Kind außer Landes zu bringen (leg. 11, 930d/e). – Das E. der Unmündigkeit hat in Athen nur für den Mann Bedeutung; hier tritt die Volljährigkeit mit Vollendung des 18. Lebensjahres ein (Aristot. resp. Ath. 42, 1; vgl. PsDemosth. 40, 12: εὐθὺς ἔπειθε περὶ ὀκτωκαίδεκ' ἔτη γεγεννημένον . . . γῆμαι); in Gortyn wird der junge Mann bereits als ἀπόδρομος ἡβίων heiratsfähig (7, 35; unterschieden vom 18jährigen δρομεύς, der gegenüber der Erbtochter bedingt heiratspflichtig ist, 7, 41). Für die Erbtochter wird hier ein Heiratsalter von ‚12 Jahren u. mehr' vorgesehen (12, 34f). Etwas höher liegt das Heiratsalter des Mädchens nach Xenoph. oec. 7, 5 (noch nicht 15jähr.); Demosth. 29, 43; vgl. 27, 4 (15-jähr.) usw. Die Theoretiker bezeichnen für den Mann bzw. für die Frau ein Alter von 37 bzw. 18 (Aristot. pol. 7, 16 p. 1335a 28f), 30 bzw. 20 (Plato resp. 5, 460e), 30 bzw. 16/20 (Plato leg. 4, 721b; 6, 785b) Jahren als wünschenswert; vgl. schon Hesiod. op. 696/8, der wünscht, daß die Frau im fünften Jahre nach der Geschlechtsreife heiratet, der Mann mit rund 30 Jahren. – In Athen ist für die Ehe der Frau die Zustimmung des κύριος erforderlich; in Gortyn hat die Erbtochter selbst dann, wenn ein ehepflichtiger Verwandter vorhanden ist, die Freiheit, innerhalb der Phyle zu heiraten, ‚wen sie will' (allerdings unter finanziellem Verlust; 8, 5/8).

b. Ägypten. Für Ägypten läßt sich die Geschwisterehe (Paus. 1, 7, 1) in vorptolemäischer Zeit vereinzelt nachweisen (Weiß 349f); im ptolemäischen Herrscherhaus ist sie häufig (vgl. Kornemann 17/20). Im alten Ägypten (Erman-Ranke, Äg. 181) u. in Papyri wird die Gattin ganz allgemein als Schwester bezeichnet; ausdrückliche Belege für die Abstammung der Eheleute von denselben Eltern finden sich zahlreich in röm. Zeit (s. Nietzold 13; Wessely 23f; Bell 85/90; Weiß 351/3; vgl. Philo spec. leg. 3, 23; Diod. 1, 27, 1). Für Römer gilt natürlich auch in Ägypten Geschwisterschaft als E. (Gnomon des Idios Logos § 23). Ein matrimonium

iustum können sie auch hier nur mit röm. Bürgern schließen (Genaueres Taubenschlag 386f. 408). – Für die Ägypter wird nicht einmal der Sklavenstand als E. sichtbar (Belege für Sklavenehen: R. Taubenschlag, Das Sklavenrecht im Rechte der Papyri: SavZRom 50 [1930] 161); selbst Kinder aus der Verbindung eines Freien mit einer Sklavin gelten als ehelich (Diod. 1, 80, 3). – In Papyri ist eine 13jährige Mutter, ein 15jähriger wird Vater (Wessely 22f); anscheinend ist damit das heiratsfähige Alter angegeben (Wahrmund 95_1). Für Priester ist bei der Beschneidung, die Voraussetzung für die Amtsübernahme ist, der beiderseitige Nachweis legal priesterlicher Abstammung erforderlich (BGU 82; vgl. Wessely 64f; Taubenschlag, Law 109).

c. Rom. In Rom galt, nachdem die frühe republikanische Zeit anscheinend noch strengere Regeln gekannt hatte, Verwandtschaft als E. für Vorfahren u. Nachkommen (für Eltern u. Kinder auch bei Adoption, selbst nach deren Aufhebung), Geschwister (Tac. ann. 12, 4, 2; für Adoptivgeschwister, solange die Adoption besteht), Halbgeschwister, Onkel u. Nichte, Tante u. Neffe, für Schwiegereltern u. Schwiegerkinder (seit Augustus), Stiefeltern u. Stiefkinder (Gai. 1, 59/63; Ulp. reg. 5, 6; eingeschärft 295 nC.: Cod. Iust. 5, 4, 17), dagegen nicht für Kinder von Geschwistern untereinander (nuptiae plenae dignitatis, Cic. Cluent. 5, 12; nach Plut. quaest. Rom. 6 p. 265d sind diese indessen in älterer Zeit verpönt; vgl. Weiß 355). Die Freigabe der Ehe mit der Tochter des Bruders (nicht der Schwester, Gai. 1, 62) erzwang Claudius vom Senat, um seine Nichte Agrippina heiraten zu können (Tac. ann. 12, 7, 2: decretum . ., quo iustae inter patruos fratrumque filias nuptiae . . statuerentur), nach Tacitus völlig gegen die geltende Sitte (12, 5/7; kritisch auch Suet. Claud. 26, 3; contra fas: 39, 2), ohne Beispiel 5, 1 u. fast ohne Nachfolge 7, 2 (doch vgl. Liv. 42, 34, 3: pater mihi uxorem fratris sui filiam dedit, 171 vC.). Claudius selbst ergriff religiöse Schutzmaßnahmen für seinen eigenen Schritt (piacula, Tac. ann. 12, 8, 1). Die Bestimmung wurde jedoch erst 342 nC. rückgängig gemacht (Cod. Theod. 3, 12, 1; Genaueres Fleury 62f). Inzestverbindungen sind keine Ehen, die Kinder gelten als unehelich (Gai. 1, 64). Bei den östl. Völkern mit ihrer anderen Auffassung über die E. der Verwandtschaft stieß die Durchführung der Normen des röm. Rechtes auf erhebliche Schwierigkeiten; man hat hier wohl die strengen Strafbestimmungen milde gehandhabt, aber den Rechtsanspruch des Gesetzes nicht aufgegeben (Weiß 358/69). – Auch der röm. Bürger kann mit einem Nichtbürger keine vollgültige Ehe schließen; Ulp. reg. 5, 2: Iustum matrimonium est, si inter eos, qui nuptias contrahunt, conubium sit, et tam masculus pubes quam femina potens sit, et utrique consentiant, si sui iuris sunt, aut etiam parentes eorum, si in potestate sunt. Die Kinder einer Verbindung außerhalb des conubium erhalten nicht das röm. Bürgerrecht (Ulp. reg. 5, 8; Gai. 1, 75. 78, lex Minicia, 1. Jh. vC.; Genaueres Kniep 149/54, auch zu den Rechtsfolgen des conubium). Den Gemeinden Italiens war das conubium nach u. nach zuteil geworden (zB. Liv. 8, 14); vgl. Ulp. reg. 5, 4: conubium habent cives Romani cum civibus Romanis, cum Latinis autem et peregrinis ita si concessum sit. Späterhin wurde es u. a. mitunter Veteranen nach der Entlassung für die Ehe mit Einer Ausländerin gewährt; Gai. 1, 57. Mit der Verleihung des röm. Bürgerrechtes an alle freien Bürger einer πόλις des Imperiums 212 nC. erhielten diese auch das conubium (PGiess. 40, 1, 7/9; Genaueres Kniep 106/11). – Ursprünglich war die Ehe zwischen Patriziern u. Plebejern verboten, durch eine nach Cic. rep. 2, 37, 63 inhumanissima lex, die 445 vC. abgeschafft wurde (Liv. 4, 1, 1; vgl. Berger, Art. Lex Canuleia: PW 12, 2339f). Gesetzlich war auch die Ehe zwischen Freigeborenen (ingenui, Gai. 1, 11) u. Freigelassenen unstatthaft; die Bestimmung war wohl praktisch schon weithin nicht mehr beachtet worden (Dio C. 56, 7, 2, Rede des Augustus), bis Augustus sie auch formal beseitigte u. nur noch für Personen aus senatorischen Familien gegenüber Freigelassenen bestehen ließ (lex Papia, Iust. dig. 23, 2, 23; vgl. Kunkel 273). Außerdem untersagte er den ingenui Ehen mit Frauen, die ein anrüchiges Gewerbe ausübten oder im Ehebruch ergriffen waren (Ulpian. reg. 13, 2). Natürlich ist vollends eine Ehe zwischen Freien u. Sklaven unmöglich, Ulp. reg. 5, 5: cum servis nullum est conubium (vgl. Plaut. Cas. prol. 69f: Servin uxorem ducent aut poscent sibi? Novom attulerunt, quod fit nusquam gentium; Gai. 1, 84f, wo der Stand der Kinder aus solchen Verbindungen besprochen wird, ist nur von einem coire die

Rede, vgl. ebd. 91); so noch Konstantin 319 nC.: cum ancillis non potest esse conubium: nam ex huiusmodi contubernio servi nascuntur (Cod. Iust. 5, 5, 3). – Mündig wird der Mann mit 14 Jahren (Gai. 1, 196), das Mädchen mit 12 (testamentsfähig: Gai. 2, 112; ehefähig: Dio C. 54, 16, 7; vgl. Cod. Iust. 5, 4, 24; Plut. Num. 26, 2 [77d]: τῶν δὲ Ῥωμαίων δωδεκαετεῖς καὶ νεωτέρας ἐκδιδόντων; dazu M. Durry, Le mariage des filles impubères de Rome: CRAcInscr 1955, 84/90; ders.: Anthropos 50 [1953] 432/4; Einzelheiten bei Friedländer 4, 133/40, auch für die Praxis der sonstigen antiken Welt. Später ist für die Frau Heirat mit 15 Jahren öfters belegt, zB. ILCV 4259A. 4261. 4224B; 16 J.: 4224. 4258B. 4264B.; vgl. Plaut. Cas. prol. 39; weiteres Pelka [s. Lit. *Eheleben] 55/69, der aber auch eine Reihe von Belegen für die Heirat 12/14jähriger Mädchen beibringt; zum Heiratsalter der Männer ebd. 49f, vgl. 72). Die filia familias muß ihrer Verheiratung zustimmen, Iustin. dig. 23, 1, 11 (Iulian. 2. Jh. nC.; bez. der Eltern vgl. ebd. 23, 2, 18, drs.). – Im 1./2. Jh. nC. war Soldaten das Eingehen einer rechtlich bürgerlichen Ehe unmöglich; nach Dio C. 60, 24, 3 gab Claudius ihnen, ἐπειδὴ γυναῖκας οὐκ ἐδύναντο ἔκ γε τῶν νόμων ἔχειν, τὰ τῶν γεγαμηκότων δικαιώματα (ihren Kindern gegenüber, Nietzold 84; Einzelheiten über Formen des Zusammenlebens von Soldaten mit Frauen im 2. Jh. ebd. 85/101).

B. Christlich. Act. 15, 20. 29; 21, 25 verstehen manche Ausleger unter πορνεία das Übergehen der E. der Verwandtschaft nach Lev. 18. 20 (Fleury 21; A. Wikenhauser, Apostelgesch. [1938] 105; unentschieden L. Brun: Norsk Teol. Tidsskr. 21 [1920] Bih. 15; K. Lake: F. Jackson-K. Lake, The Beginnings of Christianity 1, 5 [1933] 206). Eindeutig ist 1 Cor. 5, 1 davon die Rede (wohl Zusammenleben mit der verwitweten oder geschiedenen Stiefmutter); Paulus beruft sich für sein Urteil nicht (jedenfalls nicht unmittelbar) auf das AT (bes. Dtn. 23, 1; vgl. Philo spec. leg. 3, 20), sondern auf die heidn. Volkssittlichkeit. Die Kirche unterstreicht zT. heidnische E.; Elvira cn. 66: die Ehe mit der Stieftochter ist Inzest, placuit nec in finem dandam esse communionem; zT. setzt sie neue: Neocaesarea cn. 2 verbietet die Ehe mit dem Bruder des ersten Gatten bei Strafe der Exkommunikation (Elvira cn. 61 läßt die Schwagerehe nur unter Auflage einer Bußzeit u. nur unter den besonderen Umständen der Verfolgungen zu; vgl. Fleury 38). Der Staat erweitert danach in Richtung der kirchl. Auffassung die E. der Verwandtschaft: 355 nC. verbietet er im Westen die Ehe mit der Frau des Bruders u. mit der Schwester der Frau (nach Beendigung von deren Ehen: Cod. Theod. 3, 12, 2; im Osten iJ. 393 Cod. Iust. 5, 5, 5). Für die Ehe zwischen Geschwisterkindern ist die Gesetzgebung um 400 uneinheitlich (Einzelheiten Fleury 65/70), durch Justinian wird sie erlaubt (inst. 1, 10, 4). Papst Siricius unterstreicht deren Verbot (ep. 10 cn. 14 [PL 13, 1191]: avunculi filiam ducere non licet; auf Geschwisterenkel ausgedehnt iJ. 517 Epaon cn. 30 [Mansi 8, 563]; weitere Bestimmungen fränkischer Konzilien über E. bei Freisen 442/4), ebenso das der Ehe mit der Schwester der vorigen Frau (cn. 12 [PL 13, 1189]), wie schon Basil. ep. 160, 1f (PG 32, 624) Schwager u. Schwägerin, die in der Ehe leben, aus der Kirche ausschließt, bis sie sich getrennt haben. Vom E. der Verwandtenehe (Vetter u. Base, Onkel u. Nichte) kann auch die Behörde nicht dispensieren; Theodrt. ep. 8 (6f Sakkelion). Augustinus sucht das Verbot der Verwandtenehe zu begründen (civ. D. 15, 16 [CC 48, 477f]); in anderer Weise Ambros. ep. 60 (PL 16, 1185f). In Ägypten wurden die Ehen zwischen Blutsverwandten erst durch das Christentum beseitigt (M. Hombert-C. Préaux, Mariages consanguins dans l'Égypte Romaine: Hommages à J. Bidez-F. Cumont [Brüss. 1949] 135/42). Für die Kirchen im ferneren Osten vgl. Dauvillier 123/46. – Basil. ep. 199 cn. 38 (PG 32, 728) sagt: Töchter, die gegen den Willen des Vaters heiraten, treiben Unzucht; auch nach Aussöhnung mit den Eltern soll eine Bußzeit von 3 Jahren auferlegt werden; vgl. cn. 42: ἐὰν ἐπινεύσωσιν οἱ κύριοι (Vater δεσπότης) τὴν συνοίκησιν, τότε λαμβάνει τὸ τοῦ γάμου βέβαιον (dagegen heiraten Witwen selbständig, cn. 30 [PG 32, 725]); übrigens bezieht sich dieser Satz auch auf die Ehen von Sklaven: beide Personengruppen sind ὑπεξούσιοι (cn. 40). Gegen Papst Calixtus, der Christinnen gestattete, mit einem Sklaven oder Freigelassenen als σύγκοιτος in einem eheähnlichen Verhältnis (κρίνειν ἀντὶ ἀνδρὸς μὴ νόμῳ γεγαμημένην) zusammenzuleben, wendet sich Hippol. ref. 9, 12, 24 (GCS 26, 250). Konstantin bedroht iJ. 326 das außereheliche Verhältnis einer

Freien mit ihrem Sklaven mit der Todesstrafe (Cod. Iust. 9, 11, 1). Ambros. Abr. 1, 19 (PL 14 427f) verwirft unter Berufung auf Gen. 15, 2f Ehen zwischen Angehörigen ungleichen Standes wegen der erbrechtlichen Folgen; Leo I stellt mit entsprechender Begründung den Satz auf: nuptiarum ... foedera inter ingenuos sunt legitima et inter aequales; deshalb ist das Zusammenleben mit einer Sklavin nicht als Ehe zu betrachten (auch wenn Kinder daraus hervorgegangen sind), sofern diese nicht freigelassen, rechtmäßig ausgestattet u. mit öffentlicher Hochzeit geehrt worden ist (ep. 167, 4/6 [PL 54, 1204f]). Andererseits wird Const. ap. 8, 32, 5 vom Herrn bei Strafe der Exkommunikation gefordert, daß er Sklaven u. Sklavin, die miteinander verkehren, in die Ehe zusammengibt; sie ist wirkliche Ehe nach Joh. Chrys. in 1 Thess. hom. 5, 2 (PG 62, 425). Daß die Zustimmung des Herrn unentbehrlich ist, schärft Basil. ein (ep. 199, 40. 42 [PG 32, 728f]). – Konstantin erlaubt iJ. 337 (Cod. Just. 5, 17, 7 = Theod. 3, 16, 1a) der Frau, nach 4jähriger Verschollenheit des Mannes im Kriege eine neue Ehe einzugehen (nach röm. Recht hebt Gefangenschaft des einen Teiles die Ehe auf). Dagegen besteht die Kirche darauf, daß eine neue Ehe untersagt ist, wenn die Frau (Innocent. I ep. 36 [PL 20, 602f]) oder der Mann gefangen bzw. verschollen ist (Leo I ep. 159, 1/4 [PL 54, 1136f]; Basil. ep. 199, 36 [PG 32, 728] u. a.; Genaueres E. Levy, Verschollenheit u. Ehe in antiken Rechten: Gedächtnisschrift E. Seckel [1927] 145/93, bes. 168/79). – Wie das Judentum, so sieht auch das Christentum in der Verschiedenheit der Religion ein E. 1 Cor. 7, 39 u. Ign. Polyc. 5, 2 wird vom Eingehen einer solchen Ehe mindestens abgeraten; ist sie schon vorhanden, so soll die Trennung jedoch nicht vom christlichen Ehepartner gesucht werden (1 Cor. 7, 12f); der heidnische ist in der Beziehung zu jenem ‚geheiligt' (ebd. v. 14a), so daß ein Zusammenleben möglich ist. Für Tertullian steht fest, daß die Gläubigen, die Ehen mit Heiden eingehen, der Hurerei schuldig u. auszuschließen sind ‚ab omni communicatione fraternitatis' (ux. 2, 3 Anfg.). Ambros. ep. 19, 7 (PL 16, 984f) urteilt, eine Verbindung ohne fidei concordia könne nicht als Ehe bezeichnet werden, da sie ohne die notwendige kirchliche Segnung geschlossen werde. Die Synoden verfahren milder, als Tertullian will: Arles cn. 11 bestimmt, daß Mädchen, die mit Heiden verbunden werden, aliquanto tempore a communione separentur; Elvira cn. 17 schließt allerdings diejenigen, die ihre Töchter heidnischen Priestern geben, lebenslänglich von der Kommunion aus (aber dieses elterliche Handeln bedeutet ja eine deutliche Preisgabe der Tochter an das Heidentum), u. cn. 16 fügt dem in cn. 15 ausgesprochenen Verbot der Ehe mit Heiden (als adulterium animae) das der Verbindung mit Juden u. Häretikern hinzu, mit der Auflage für die Eltern: abstinere per quinquennium placet. Laodicea cn. 10 wünscht, daß man nicht unterschiedslos Ehen mit Häretikern gründet (vgl. cn. 31). Nicht die Rede ist von Verbindungen christlicher Männer mit Heidinnen. Die Ehe zwischen Juden u. Christen erklärt Konstantin für ungesetzlich (Cod. Theod. 16, 8, 6; vgl. Cod. Iust. 1, 9, 6 vJ. 388). Chalcedon cn. 14 stellt zur Bedingung das Versprechen des häretischen, jüd. oder ‚griech.' Teils, daß er sich dem orthodoxen Glauben zuwende (für die Kirchen im ferneren Osten vgl. Dauvillier 166/8). – Die geistliche Verwandtschaft zwischen Paten u. Täufling erscheint als E. erst bei Justinian iJ. 530 (Cod. Iust. 5, 4, 26, 2; Begründung: Herstellung eines elterlichen Verhältnisses durch Verbindung der Seelen), dann bei Jacobus v. Edessa cn. 71, der dieses E. nur auf den Brauch zurückführen kann, nicht auf Kanones der Väter (Dauvillier 149); vgl. Trull. cn. 53.

H. I. Bell, Brother and sister marriage in Graeco-Roman Egypt: Rev. Internat. Droits de l'Antiquité 3 (1949) 83/92. – H. Braun, Spätjüdisch-häretischer u. frühchristlicher Radikalismus 1 (1957). – A. Ehrhardt, Art. Nuptiae: PW 17, 1483/86. – J. Fleury, Recherches historiques sur les empêchements de parenté dans le mariage canonique des origines aux fausses décrétales (Paris 1933). – J. Freisen, Geschichte des canonischen Eherechts (1893). – E. Gerner, Beiträge z. Recht d. Parapherna = Münchener Beiträge z. antiken Rechtsgesch. 38 (1954). – W. v. Hörmann, Quasiaffinität 2, 1 (1906), bes. 228/68. – M. Kaser, Das römische Privatrecht (1955) 268/74. – E. Kornemann, Die Geschwisterehe im Altertum: Mitt. Schles. Ges. f. Volkskunde 24 (1923) 17/45 (kurz: Klio 19 [1925] 355/61). – W. Kunkel, Art. Matrimonium: PW 14, 2262/8. – K. H. Rengstorf, Jebamot (1929). – Strack-Billerbeck 4, 378/83. – L. Szczepanski, Impedimenta matrimonialia apud Hebraeos et in iure canonico: Mélanges de l'Université Beyrouth 10 (1925). – E. Weiss,

Endogamie u. Exogamie im röm. Kaiserreich: SavZRom 29 (1908) 340/69. - C. WESSELY, Karanis u. Soknopaiu Nesos = AbhWien 47, 4 (1902). - Ferner kommen aus der unter *Eheschließung genannten Literatur besonders in Betracht: DAUVILLIER 123/83; ERDMANN, E. 162/96; HRUZA 2, 102/73; INSADOWSKI 57/71. 79/81; KNIEP; KOHLER-PEISER; KOHLER-UNGNAD; KOHLER-ZIEBARTH; KUNKEL 272/4; MACE 143/64; MANARICUA; NEUFELD 191/227; NIETZOLD; TAUBENSCHLAG, Rezeption, Law 104/12; WAHRMUND. *G. Delling.*

Eheleben.

A. Nichtchristlich. I. Allgemeines 691. II. Griechische Quellen. a. Ältere Zeit 691. b. Hellenistische Zeit 694. 1. Die philosophischen Äußerungen 694 2. Nichtliterarische Dokumente 696. III. Latein. Quellen 698. IV. Altes Testament u. Judentum 700. - B. Christentum. I. Anfänge 702. II. Osten 702. III. Westen 705.

A. Nichtchristlich. I. Allgemeines. Die Verschiedenheit der Bilder des antiken E. in den Quellen ist keineswegs immer im Abstand der Jahrhunderte oder der Volkstümer oder auch der Religionen begründet. In der Komödie erscheint das E. anders als in der Grabschrift u. wieder anders in der Moralphilosophie derselben Zeit u. desselben Volkes. Wesentlicher für die Differenzen in der Schilderung des E. sind weithin die sozialen Unterschiede. Nicht zuletzt geben häufig persönliche Erfahrungen die Farbtöne für das Bild des E. Abgesehen von der Bedeutung des *Geschlechtsverkehrs u. der Kinderzeugung (*Eheschließung) bestimmen jedoch zwei Züge fast durchweg das E. der Antike: die leitende Rolle des Mannes u. die Führung des gemeinsamen Hauswesens, wobei dem Manne vor allem das Außenwerk obliegt, der Frau der häusliche Aufgabenbereich. Ihren Anteil an der wirtschaftlichen Seite des E. bezeichnet von Syrien bis Rom, bei hoch u. niedrig, das ,lanam fecit', mit dem die Grabschrift CIL 1^2, 1211 (Dessau 8403) die Beschreibung eines Frauendaseins beschließt (domum servavit, lanam fecit, dixi; vgl. das Gedicht an die Spindel Theocr. 28).

II. Griechische Quellen. a. Ältere Zeit. Das Homerwort: ,Nichts Besseres gibt es, als wenn Mann u. Frau einmütigen Sinnes das Haus verwalten' (Od. 6, 182/4) wird bis zu Clemens Alex. gern zitiert (strom. 4, 63, 4; Hierocl., Antipater s. u.; Plut. amat. 24, 770a). Der Ödipus des Sophokles weiß niemanden, dem er besser seine tiefe Not klagen könnte als seiner Frau (Oed. r. 772f). Die empfangene Liebe trägt die Ehe durch die Jahre hindurch (id. Aias 520/4). Euripides, der in der Antike als Feind des E. gilt, läßt die Ehefrau preisen, die das Hauswesen gut leitet, den Zorn des Gatten sänftigt u. seine Seele von Mißmut befreit (frg. 819 N.). Bei Aristophanes beschweren sich die Frauen darüber, daß Euripides die Männer mißtrauisch gemacht habe, so daß sie ihre Freiheit im Hause eingeschränkt hätten (thesm. 405/28); aber die Verse sind sichtlich voller Ironie. Natürlicher ist die Erzählung des Strepsiades (nub. 60/7), in der er von einem Streit mit seiner Frau um die Namengebung eines Neugeborenen berichtet, der mit einem Kompromiß endet. Der Kothurn, mit dem die Chorführerin in Lysistr. 657 zuzuschlagen droht, vertritt die Sandale, die die schlagfertige Frau sonst schwingt (Ter. eun. 5, 7, 4; Pers. sat. 5, 169; Juv. 6, 612). Einen Einblick in den kleinbürgerlichen Alltag des E. gibt, weit über die Geschichte des Ehebruchs einer Frau hinaus, dessen ausführliche Darstellung durch den Gatten bei Lys. 1, 6/14; sie zeigt, wie wenig eingegrenzt sich das E. der Frau in diesen Kreisen tatsächlich vollzog. Daß die Frau nicht ohne Dienerin ausgehen soll (Joh. Stob. 4, 23, 61a [4, 593 W.-H.]), ist jedenfalls keine ernsthafte Beschränkung; die Magd steht zunächst auf der Seite der Herrin (Lys. 1, 11). Und ,wie ist es möglich, die Frauen der Armen am Ausgehen zu hindern?' (Aristot. polit. 4, 15 p. 1300a 6f). Die Dienerrolle der Frau in den Kreisen der ἄποροι ist in den wirtschaftlichen Verhältnissen begründet (ebd. 6, 8 p. 1323a 5f). Nur bei den Barbaren haben Weib u. Sklavin die gleiche Stellung (ebd. 1, 2 p. 1252b 5f). Der Gatte lenkt die Frau so, wie der Leiter einer Polis über Freie regiert (ebd. 1, 12 p. 1259a 39/b1). Diese rechtlichen Sätze werden ergänzt durch die ethischen (p. 1162a 16/31). Hier, in Eth. Nic. 8, 14, hebt Aristoteles unter den verschiedenen Formen der verwandtschaftlichen φιλία bes. die Ehe heraus. Der Mensch ist von Natur ein mehr auf Paarung angelegtes als ein politisches Wesen, so wie der Hausstand eher u. notwendiger ist als der Staat. Das E. erfüllt sich nicht nur in der Kinderzeugung, so gewiß die Kinder das Eheband festigen (vgl. Demosth. 39, 23: in Zwist geratene Eheleute pflegen sich um der Kinder willen zu versöhnen), sondern in dem Beitrag zu den Erfordernissen des Lebens, den jeder Teil in seiner Weise leistet.

Sind beide Gatten von rechter Art, dann entwickeln sie im E. die ihnen je eigene Tugend u. freuen sich daran. Das Zusammenleben von Mann u. Frau gestaltet sich unter der Norm des der Ehe zugehörenden δίκαιον. Jeder Mann will die vortrefflichste Frau, jede Frau den besten Mann haben, sagt der Sokratiker Aischines; das setzt voraus, daß jeder Gatte selbst danach strebt, sich als der beste zu bewähren (Cic. inv. 1, 31, 52; Victorin.: Rhet. lat. min. 240f Halm; zu Aischines' Dialog Aspasia s. Fuhrmann 83/6). Allgemein bleibt es bei dem auf Sokrates zurückgeführten Satz, daß in der Ehe die Frau sich den ἤθη des Mannes unterordnen soll wie der Mann den Gesetzen des Staates (Joh. Stob. 4, 23, 58 [4, 588 W.-H.]). In Platos Phaed. erscheint die wehklagende Ehefrau freilich selbst in den letzten Stunden des Sokrates nur als Hemmnis philosophischer Gespräche (60a); der schließliche Abschied von ihr wird nur beiläufig erwähnt (116b). In Platos ursprünglichem Idealstaat gibt es infolge der lediglich durch die Erfordernisse der Staatsräson eingeschränkten Promiskuität überhaupt kein E. (rep. 5, 460/1; Plato geht hier noch über die angebliche Gesetzgebung Lykurgs hinaus, die nach Plut. Num. 25,3 [76e] das Ausleihen der Frau zur Kinderzeugung vorsah; nach Herodt. 5, 39f dagegen wurde ein spartanischer König von Staats wegen zur Bigamie veranlaßt, weil er sich zu der geforderten Trennung von seiner kinderlosen Frau nicht entschließen konnte). In den Gesetzen legt Plato dann Wert auf ein geordnetes u harmonisches E., wiederum unter Betonung des Staatsinteresses (zB. 6, 773ab; 11, 930ab). In der Schilderung des Beginns des E. in oecon. 7 betont Xenophon zunächst die Notwendigkeit der Lenkung der noch nicht 15jährigen Gattin (7, 5f); auch sie konnte erst einsetzen, nachdem das erste Gefühl des Fremdseins u. der Scheu bei der jungen Frau überwunden war (7, 10). Später kann Ischomachos das Hauswesen ganz seiner Frau überlassen (7, 3); zu ihrem Bereich gehört auch die Aufsicht über die Sklaven (7, 41) bis hin zu ihrer Pflege in Krankheit (7, 37). Gott hat Gaben u. Aufgaben in der Ehe auf Mann u. Frau verteilt, in der Tätigkeit in u. außerhalb des Hauses (7, 22/8), u. beide Bereiche sind gleich wichtig (7, 39f). Zur Gemeinsamkeit ihres E. gehören auch Opfer u. Gebet (7, 8) u. nicht zuletzt natürlich die leibliche u. geistige Fürsorge für die Kinder (mem. 2, 2, 5f). Die Belehrung des Mannes erstreckt sich selbstverständlich auch auf das sittliche Handeln (vgl. schon Hesiod. op. 699: heirate ein junges Mädchen, es ist leichter zu guten Sitten zu erziehen). Der Mann erkennt, wenn die Frau sich als besser erweist als er, ihre Überlegenheit bereitwillig an: ‚so wirst du mich zu deinem Diener machen' (oec. 7, 42). So wird das Gebet verständlich, das Xenophon einen Gatten Cyrop. 6, 4, 9 sprechen läßt, daß er sich seiner Gattin würdig zeigen möge. Innigkeit des E. wird auch sonst bei ihm sichtbar (ebd. 10; 7, 2, 28). Die boshafte Schilderung der Schrecken des E. durch den Peripatetiker Theophrast (Hieron. adv. Jovin. 1, 47 [PL 23, 277] zustimmend) belehrt immerhin über Einzelheiten des E. Man feiert gemeinsam auch den Geburtstag der Gattin, nennt sie Herrin, der Gatte tut Gelübde für ihre Gesundheit, ehrt die Menschen, die ihr nahestehen, sitzt an ihrem Krankenbett usw.

b. Hellenistische Zeit. 1. Die philosophischen Äußerungen der 2 Jahrhunderte je vC. u. nC. heben bes. die geistigen Züge des E. heraus, ohne seine praktischen Vorteile zu übersehen; die Betonung beider wendet sich zT. gegen eine Ehefeindschaft, die weithin mit der Verwilderung des Sexuallebens in den freien Verhältnissen u. der Verherrlichung der *Päderastie zusammenhängt (vgl. zB. Plat. symp. 192 a/b; Plut. amat. 4, 750c; PsLucian. am. 31/7. 47/9). Der Stoiker Antipater (Joh. Stob. 4, 22, 25 [4, 508/10 W.-H.]; v. Arnim 3 frg. 63) meint gegenüber jener Ehescheu, daß sich im Verhältnis zu Frau u. Kind die wahrste gegenseitige Zuneigung entfaltet; in der φιλία zwischen Mann u. Frau findet eine völlige Vermischung auch der Seelen statt. Die für ein glückliches E. nötige Belehrung der Gattin schließt auch die über die rechte Frömmigkeit ein. Okellos versteht die Überordnung des Mannes als das von der Natur Gewollte (49 Harder), stellt aber zugleich συμφωνία u. ὁμοφροσύνη als entscheidend für das E. heraus; die Gattin muß συμπαθὴς τὴν ψυχὴν καὶ ὁμοιοτάτη sein (48f). Musonius bezeichnet in seiner Schrift ‚Was die Hauptsache der Ehe ist' Lebensgemeinschaft u. Kinderzeugung als solche (67, 6f H.). Entscheidend für das E. ist die ὁμόνοια, die Übereinstimmung (συμπνεῖν) mit dem anderen (69, 16). In der Fürsorge für einander erhebt sich ein gegen-

seitiger Wettstreit; wo jeder nur auf das Seine sieht, gibt es nur eine Wohngemeinschaft (68, 5/17). Der Stoiker Hierokles schildert die Rolle der Frau im E. ähnlich wie Xenophon; auch die gemeinsame religiöse Betätigung erwähnt er. Kommt der Mann müde u. verdrossen heim, so nimmt die Frau an seinem Verdruß teil, zerstreut ihn durch ihre Berichte vom häuslichen Geschehen, ist für ihn da u. macht ihn so wieder froh. Die Zier des Hauses ist keine äußere Kostbarkeit, sondern der Bund zwischen Mann u. Frau, ‚die miteinander durch das Schicksal verbunden u. den Göttern der Ehe, der Geburt, des Herdes geweiht sind‘ (zu den Gamelioi vgl. Roscher 1, 1593), zusammenstimmen u. alles gemein haben, selbst die Seelen, die auch die Lasten gemeinsam leichter tragen (Joh. Stob. 4, 22, 24 [4, 504/6 W.-H.]). Denn mit keinem anderen spricht der Mann über seine Geheimnisse als mit seiner Frau, ‚in derselben Weise wie mit sich selbst‘ (Nicostrat.: Joh. Stob. 4, 23, 65 [4, 599, 10/2 W.-H.]). Mit großer Wärme schildert Plutarch das Glück des E., offenbar aus bes. lebendiger Erfahrung (vgl. K. Ziegler: PW 21, 647f). In der Ehe verschmelzen die Seelen durch den Eros gänzlich; mit ihm ist helfende Selbstzucht, Mäßigung (κόσμος) u. Treue verbunden (amat. 21, 767e). ‚Lieben ist in der Ehe das größere Gut gegenüber dem Geliebtwerden‘; es bewahrt vor allen Vergehungen, die die Ehe zerstören (23, 769e). Übrigens weiß Plutarch, daß die kleinen Zwistigkeiten des Alltags das E. am meisten gefährden (praec. coni. 22, 141b). Unermüdlich betont er die inneren Werte des E. (3f). Mann u. Frau empfinden so völlig miteinander, daß ‚Mein‘ u. ‚Nicht mein‘ nicht zu scheiden sind (20). Dabei ist doch, wie im harmonischen Zusammenklang zweier Stimmen die tiefere die führende ist, so auch der Mann im E. der leitende Teil (11; vgl. 33); die rechte Frau fügt sich ihm (14, 140a), auch im religiösen Bereich (19). Freilich ist es durchaus nichts Ungutes, wenn eine etwas ältere, verständige Frau das Leben eines jüngeren Mannes lenkt, die ihm nützlich wird, weil sie vernünftiger ist (amat. 9, 754d). Der Schluß von praec. coni. hebt hervor, daß zumal gemeinsame geistige Arbeit Helferin zu rechtem E. ist (145b/6a). Epiktet meint allerdings, daß rechtes E. erst in einem Staat von lauter Weisen möglich wäre; die Anforderungen, die das E. jetzt an den Mann stellt, behindern den Kyniker in seinem Dienst gegen Gott; er muß die Schwangere pflegen, Wasser für das Bad des Kindes wärmen usw. (3, 22, 67/71). Die rein kynische Gestalt des E., die κυνογαμία (Suid. s. v. Κράτης), erscheint verwirklicht durch Krates u. Hipparchia, die nicht nur Reichtum u. hohe Stellung aufgibt, sondern auch auf Häuslichkeit u. Webstuhl verzichtet u. mit dem geliebten Mann umherzieht (Diog. L. 6, 96/8; vgl. RM 55 [1940] Taf. 9, dazu H. Fuhrmann: ebd. 86/91). Schließlich erhebt sich in Julians Freund Libanios noch einmal eine nichtchristliche Stimme, die die Vorzüge des E. preist (thes. 1 εἰ γαμητέον [8, 550/61 F.]), vor allem freilich seine äußeren Vorteile (1, 13/6).

2. Nichtliterarische Dokumente. Manche der Begriffe, in denen die Popularphilosophen vom E. reden, sind im 1. Jh. vC. Allgemeingut: in der Ehe der Ditt. Syll. 783, 32/4 Gerühmten fand sich bei beiden ungeteilte ὁμόνοια, u. ἐζεύγνυντο . . . σώμασι ψυχαί. Die Verwandtschaft der Redeweise erstreckt sich bis in die Sprache der ägypt. Rechtsurkunden zum E. hinein. Die Eheabsicht wird bezeichnet als ein τά τινος φρονεῖν καὶ νοεῖν (BGU 1463, 4f, 247/6 vC.). Thais schwört dem Manne das εὐνοεῖν (PSocIt 64). Die δίκαια des Zusammenlebens sind zu wahren (BGU 1098, 33f; 1052, 13 vC.; POxy 1273, 22f, 260 nC.). Die Frau hat dem Manne gehorsam zu sein (ὡς προσῆκόν ἐστιν γυναῖκα ἀνδρός . . . PTebt 104, 14f, 92 vC.), wozu übrigens regelmäßig gehört, daß sie das Haus nicht ohne seine Zustimmung verläßt; der Mann hat die Frau gut zu behandeln u. entsprechend seinem Vermögen zu versorgen (zB. BGU 1052). Nun, Tryphon versichert, damit über seine Mittel hinausgegangen zu sein, aber seine Frau ist ‚auf andere Gedanken gekommen‘ u. hat die Habe ihres Mannes mitgenommen (POxy 282, 30/5 nC.). Sarapion andererseits brauchte die Mitgift seiner Syra, die ihn mittellos in ihr elterliches Haus aufgenommen hatte, nach seiner Willkür auf, behandelte sie ständig übel, bis hin zu Handgreiflichkeiten, u. ließ sie ohne das Notwendigste (POxy 281, 20/50 nC.). Daß das Versprechen der Frau, den Mann nicht zu vergiften, in den Eheverträgen (zB. PSocIt 64) nicht von ungefähr begegnet, zeigt etwa die Inschrift bei F. S. Steinleitner, Die Beicht . . ., phil. Diss. Münch. (1913) nr. 37 (vgl. nr. 34, beide

Knidos; für Rom: Liv. 40, 37). Die Nöte des E. deuten sich auch sonst an. Der in Alexandria arbeitende Hilarion versichert seiner Frau daheim auf ihre klagende Bitte: ‚Vergiß mich nicht!‘: ‚Wie kann ich dich vergessen?‘ u. vertröstet sie hinsichtlich einer erwarteten Lohnsendung; aber seine Rückkehr schiebt sich anscheinend ohne stichhaltige Begründung hinaus. Er bittet sie, für das Kind zu sorgen; ein künftiges soll sie jedoch nur behalten, wenn es ein Knabe ist (POxy 744, 1 vC.; vgl. Deißmann, LO 134/6). Isias, die ständig ihres Hephästion gedenkt, auch im Gebet (das zu erwähnen gehört freilich ebenso zum Briefbrauch wie die Bitte, für seine Gesundheit zu sorgen), macht ihrem Ärger über sein Ausbleiben (er ist, wie sie erfuhr, aus der κατοχή im Sarapeion entlassen) u. das Ausbleiben jeder Geldsendung ausführlich Luft; hat sie doch sich u. ‚sein‘ Kind mühsam durch die ‚schlechten‘ Zeiten ‚hindurchgesteuert‘ u. wurde infolge des Getreidepreises ‚zu allem‘ getrieben (PLond 42 = nr. 35 Witkowski², 168 vC.). Paniskos fordert ‚die Mutter seiner Tochter‘ (eine ehrende Bezeichnung) auf, alles dafür vorzubereiten, daß er sie (offenbar für längere Zeit) zu sich kommen läßt (JEgArch 13 [1927] 61f, Ende 3. Jh. nC.); sie antwortet freilich nicht einmal (ebd. 64. 67; offenbar ein [später?] christliches Ehepaar; vgl. 64. 73). In dem Ehebrief PSocIt 299 (Ende 3. Jh. nC.) ist fast in jedem Satz von der erbetenen oder erfahrenen Hilfe Gottes die Rede. Sehr natürlich drückt der Brief der Aline an ihren ‚Bruder‘ Apollonius, der durch seinen Beruf in Gefahr ist, ihre lebhafte Sorge um ihn aus (PGiss 1, 19, 118 nC.). Äußerungen griechischer Grabschriften zum E. bei Lattimore. – Geläufige Bezeichnungen für die Gatten sind σύζυγος (seit Aeschyl.; entspr. lat. coniux) u. σύμβιος (sehr häufig Pap.; Inschr.), für das E. συμβιοῦν (häufig in POxy) u. συνοικεῖν (öfter in Lit., Herodot. 4, 180; PsDemosth. Neaer. 87; Xenoph. rep. Lac. 1, 8; Plut. Pericl. 24,8 p. 165d usw.). Beide meinen nicht speziell die Gemeinschaft des θάλαμος bzw. des torus (ein Lager für Mann u. Frau auch in Ägypten: H. Ricke, D. Grundriß d. Amarna-Wohnhauses [1932] 34), sondern bezeichnen das gesamte E., die beständige Gemeinschaft zwischen Mann u. Frau (öfter auch mit dem Klang des Rechtsmäßigen, jedenfalls aber des Geordneten): eine Ehe führen (so die Stellen oben).

III. Latein. Quellen. Wie sehr Briefe Dokumente des E. sein können, zeigt die Wandlung in den Briefen Ciceros an seine Gattin (Kroll 109f). Schreibt er an Frau u. Tochter 49 vC. noch als duabus animis suis (ep. 14, 14), so empfängt die erste in einer Anmeldung seiner Rückkehr 47 vC. nur noch knappe Anweisungen zu deren Vorbereitung (14, 20). Über seine Ehe urteilt übrigens Cicero nach Plut. Cic. 20, 3, 870d, Terentia habe mehr an seinen politischen Sorgen teilgenommen, als sie ihm an den häuslichen teilgab. Das betont Besorgte, Zärtliche, Sehnsüchtige in den Briefen des Plinius an seine Gattin läßt zumindest erkennen, welche Rolle das Gefühlvolle im E. seiner Zeit spielen konnte (ep. 6, 4. 7; 7, 5); wie sehr die junge Frau auf die Art des älteren, auf Beifall bedachten Mannes eingeht u. wie dankbar er dafür ist, zeigt sein Schreiben an eine Verwandte (ep. 4, 19). – Die Inschriften schließlich wird man als Quellen um so eher anziehen können, je weniger Worte sie machen, wie etwa die für eine 23jährig Verstorbene: mihi me pluris, sie war mir mehr als ich selbst (als mein Leben; CIL 1², 1419). ‚Willig u. einträchtig‘ nennt eine Grabschrift einen Freigelassenen u. seine Frau, u. sie selbst versichern darauf, in schwerfälliger Wiederholung: ‚Solange uns das Leben gewährt war, lebten wir einträchtig‘ (CIL 1², 1220 = Dessau 8401). Aber auch längere Inschriften haben eine persönliche Note, bis hin zu der breiten sog. laudatio Turiae (CIL 6, 1527). Ihre Liebe, ihre Redlichkeit, ihre Willigkeit rühmt der Gatte an der Verstorbenen (famula dicta viri: CIL 11, 4631). Als seinen Schutzgeist, seine Hoffnung, sein einziges Leben bezeichnet ein kaiserlicher Sklave seine Frau: unser Wollen war eines, nichts in ihrem Innersten war mir verborgen (CIL 3, 7436). So wollte man jedenfalls das E. gesehen wissen (weitere Grabschriften Friedländer 1, 314/6 u. Lattimore). – Die Grabdenkmäler stellen die Verbundenheit zwischen Mann u. Frau auch bildlich dar, wenn etwa der auf der Kline liegende Mann die Rechte seiner dabei sitzenden Frau hält (W. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit [1905] Abb. 154), oder wenn diese den Arm um seine Schultern legt, während der Gatte zu ihr hinblickt (ebd. Abb. 161, Zeit Trajans; zu sonstigen Darstellungen der Zusammengehörigkeit von Gatten vgl. ebd. Abb. 163; Fuhrmann: RM 55 [1940] 85; für Gallien F. Drexel: RM 35

[1920] 88f; für die christl. Zeit Wilpert, Sarc. 93, 1; 94, 1f; 128, 2). Die Inschriften reden mitunter auch von der Wiedervereinigung des Paares im Tode: sustineo in aeterno toro adventum tuum (CIL 6, 11252; griech.: W. Peek, Vers-Inschr. 1 [1955] 735. 876. 1718f. 1726. 1736; es war wohl Ausdruck derselben Gesinnung, wenn sich Eheleute im Doppelsarkophag bestatten ließen, gemeinsam eingehüllt u. mit Binden umwunden: Esplorazioni sotto la Confessione [1951] 83 fig. 57). Das Wunschbild des E. wird bei einem Zeitgenossen Neros sichtbar, der das E. der Zeit der Väter beschreibt (Colum. re rust. 12 pr. 7): erat ... summa reverentia cum concordia et diligentia mixta. Die Hausherrin war eifrig darauf bedacht, in der Hingabe an die häuslichen Geschäfte dem durch die forensia negotia schon genug beanspruchten Gatten ebenbürtig zu sein. Jetzt aber wollen die wohlhabenden Frauen nicht einmal die Sorge für das lanificium übernehmen, geschweige denn (wie vordem) die Leitung der Landgüter. Die krassen Schilderungen der Zerstörung des E. schon gegen Ende der Republik betreffen zunächst einmal die oberen Schichten; hier ist die Ehe weithin Mittel des politischen Handelns (Kroll 30/2). Gleichzeitig erzählt man doch von mancher glücklichen Ehe der Zeit, in der die Frau zu äußersten Opfern für den Gatten bereit ist (Plin. ep. 3, 16; 6, 24; weiteres Kroll 29). Für Cic. (r. publ. 4, 6) gilt es als normal, daß die Frau von ihrem Manne gelenkt wird (der Censor gibt den Männern dafür Anleitung). Natürlich fehlt es auch in Rom nicht an sarkastischen Darstellungen des E. Lucilius schildert bereits 132/29 vC., wie die Frau dem Manne ständig mit Geldforderungen in den Ohren liegt u. die Erfüllung ihrer Wünsche durch nächtliche Trennung von ihm zu ertrotzen sucht (682/5 Marx; zu den Ansprüchen der Frauen vgl. Juv. 6, 149/57 usw.). Juvenal beschreibt, wie die Gattin ihren Mann, der sie liebt u. dem sie treu ist, tyrannisiert (6, 206/23; hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas, 223). Andere kümmern sich überhaupt nicht um ihre Männer (6, 508f). Die böse Schwiegermutter stört das E. (6, 231/41; vgl. Ter. hec. 2, 3, 4f; Terenz widerlegt indessen die Volksmeinung, 4, 2, 10/24; der Sohn ist bereit, um seiner Mutter willen die Gattin aufzugeben, 3, 5, 27/31). Nicht zu übersehen ist, daß es auch in rechtlich nicht als Ehen anerkannten Verbindungen (dazu Kroll 94) Gemeinschaft zwischen Mann u. Frau gab, die im übrigen alle Merkmale des E. trug.

IV. Altes Testament u. Judentum. Im AT ist das E. für die Frau u. a. entscheidend davon beeinflußt, daß sie mit der Heirat in die Familie des Mannes übergeht (Gen. 31, 14f; Rahel nimmt selbst den segenbringenden Teraphim aus dem Vaterhaus mit, 31, 34); bleibt sie ausnahmsweise im Elternhaus, so beschränkt sich das E. u. U. auf zeitweilige Besuche des Mannes bei ihr (Jdc. 15, 1f; ein Einzelzug des E.: Überlistung des Mannes durch die Frau 14, 15/7). Das durch Jakob erworbene Gut betrachten seine Frauen als auch ihnen gehörig (Gen. 31, 16). Die Stellung der Frau in der Ehe ist weithin dadurch bestimmt, daß sie Kinder hat (Gen. 30, 23; Kinderlosigkeit Strafe Gottes für sie 2 Sam. 6, 23), die aber im Notfall durch Kinder von einer Magd ersetzt werden können (Gen. 16, 2; 30, 3). Kinderlosigkeit hebt die einmal vorhandene größere Zuneigung des Mannes nicht auf, auch wenn dessen andere Frau ihm Kinder geschenkt hat (1 Sam. 1, 2. 5). Polygamie führt zu mancherlei Spannungen im E. (Einzelheiten Gen. 29, 31/30, 24), die es jedoch ebensowenig auflösen. Glückliches E. ist bes. mit dem ‚Weib der Jugend' (der ersten Frau, an der man festhalten soll) gegeben (Mal. 2, 14f; Prov. 5, 18). Mit warmen Worten redet die Weisheitsliteratur von dem großen Gut, das eine rechte Frau für den Mann bedeutet, wobei wieder ihre häusliche (auch leitende) Betätigung eine Rolle spielt (Prov. 31), aber auch die innere Seite des E.: er vertraut ihr, sie tut ihm ihr Leben lang nur Liebes (31, 11f). Mit einer wackeren Frau gewinnt der Mann Hilfe, Stütze, Ruheort (Sir. 36, 24f); sie verdoppelt seine Lebenstage, schenkt ihm Freude u. Frieden, ist ein Gotteslohn (26, 1/3). An Eheleuten, die sich einander fügen, hat Gott Freude (25,1). Freilich weiß Sir. auch von mancherlei Not des E. für den Mann zu sagen, der nicht die rechte Frau gefunden hat (25, 16/25; 26, 6f). – Die rabbinische Literatur neigt zu allgemeinen Sätzen: ‚Unterhalte dich nicht viel mit dem Weibe', warnt ein Rabbi um 150 vC.; später wird das Wort durchweg auf die eigene Frau gedeutet (Abot 1, 5). ‚Wer im Rate seines Weibes wandelt, fällt in den Gehinnom' (bBaba Mezia 59a). Rabbi Chijja (um 200 nC.), der durch seine Frau viel Ärger hat, bringt doch gern

etwas heim, was sie erfreut; seinem Neffen, der sich darüber wundert, antwortet er: ,Es ist genug für uns, daß sie uns unsere Kinder großziehen u. uns vor Sünde bewahren' (bJebam. 63a/b); damit dürfte eine nicht unwichtige Seite der Einstellung zum E. wiedergegeben sein. Doch hat man mancherlei Gutes von Ehefrauen zu erzählen. Ein Mann, der wegen 10jähriger Kinderlosigkeit sich von seiner Frau lösen will, schickt sie weg mit der Erlaubnis, ,jede Wertsache' mitzunehmen; sie läßt ihn trunken ins Haus ihres Vaters tragen; auf das Gebet eines Rabbi (um 150 nC.) wird ihnen Kindersegen zuteil (Pesiq. 147a). Die Tochter eines schwerreichen Jerusalemers läßt sich durch Rabbi Aqiba ihm antrauen, damit er Schriftgelehrter wird (ihr Vater verstößt u. enterbt sie dafür), allerdings unter Verzicht auf jedes E. (bKeth. 62b/63a). Die Frau des Rabbi Meïr ist ihm in Schriftauslegung u. ethischer Haltung überlegen, u. er beugt sich ihr darin (bBerakh. 10a; vgl. ihre ironische Verwendung von Abot 1, 5 in bErub. 53b). Man weiß in einem allgemeinen Lehrsatz von dem Guten zu sagen, das dem widerfährt, ,der seine Frau liebt wie sich selbst u. ehrt mehr als sich selbst' (bJebam. 62b; Lev. 19, 17f wird auf die Gattin angewandt auch Abot RN 26 u. a.). ,Wessen Frau zu seinen Lebzeiten stirbt, um den wird die Welt finster' (bSanh. 22a, neben ähnlichen Aussprüchen des 3. Jh.). – Die Kasuistik dispensiert die Ehefrau von der Wollarbeit erst von der dritten eingebrachten Sklavin ab (Keth. 5,5) u. erlaubt dem Manne Abzüge von der Mitgift der widersetzlichen Gattin (5,7). Für das E. der Frau ist die bleibende Verbindung mit ihrem Elternhaus bedeutsam (Keth. 7,4), an dem sie nötigenfalls einen Rückhalt hat. – Philo beschränkt die Frau auf das Hauswesen (spec. leg. 3, 169/71; vgl. Flacc. 89); Spinnen u. Weben ist ihr Anteil (spec. l. 3, 174). Spezifisch hellenistische Züge machen sich in seiner Darstellung des E. bemerkbar, wenn er betont, wie Sara an allen Wanderungen, Entbehrungen, Kämpfen Abrahams teilnimmt (Abr. 245): ,immer u. überall war sie dabei', κοινωνὸς ὄντως βίου, ,es für recht erachtend, in gleicher Weise an guten u. schlimmen Dingen teilzuhaben' (246). Im Gedanken an die Heiligung der ,Erstlingsfrüchte' der Ehe durch die Tora (Ex. 13, 2) sollen die Eheleute an σωφροσύνη u. ὁμόνοια festhalten u. übereinstimmend in Wort u. Tat ihre Gemeinschaft verwirklichen u. festigen (spec. l. 1, 138). Die Liebe vermag kinderlose Ehepaare so fest aneinander zu binden, daß sie sich zur Trennung nicht entschließen können (3, 35). – Solche innere Gemeinschaft des E. bezeugen in der Diaspora hernach Inschriften: ἡ δόξα Σωφρονίου Λουκίλλα εὐλογημένη (CIJ 1, 135); εὐχαριστῶ τῇ προνοίᾳ καὶ τῇ ψυχῇ σου, ist der Nachruf des Gatten nach 40jähriger Ehe (123); die Versicherung, daß man sine ulla querela miteinander gelebt habe (457 = ILCV 4902), gehört freilich zu den häufigeren Wendungen (christl. Belege b. Pelka 32).

B. Christentum. I. Anfänge. Das NT äußert sich in erster Linie grundsätzlich über die *Ehe u. gibt von daher Weisungen zB. über den *Geschlechtsverkehr u. die *Ehescheidung. Eine geistige Gemeinschaft im E. ist 1 Cor. 7, 16 vorausgesetzt. Wie weit ihre Wirkungen über den Rahmen der Ehe hinausgehen können, wird an Prisca u. Aquila sichtbar (Act. 18, 26; Rom. 16, 4f); sie wirkt sich wohl auch in den Hausgemeinden aus (vgl. Phlm. 1f). Gemeinsame Schuld in der Ehe zeigt Act. 5, 1/10. Die Haustafeln fordern für das E. vom Manne das ἀγαπᾶν (Col. 3, 19; Eph. 5, 25. 28. 33 wie sich selbst, vgl. AIV), die einsichtsvolle Eheführung (zu συνοικεῖν s. AII b 2), die achthat auf die geringere Kraft der Frau (vgl. Xenoph. oec. 7,23), u. die geziemende Ehrerbietung (im Blick auf den gemeinsamen Anteil am Heil, 1 Petr. 3, 7); von der Frau Unterordnung (Col. 3, 18; 1 Petr. 3, 1; Eph. 5, 22. 24 ἐν παντί; 5, 23 der Mann das Haupt des Weibes, Tit. 2, 5; aber 2, 4 auch φιλάνδρους). Der religiöse Bereich ist dabei stillschweigend ausgenommen (1 Petr. 3, 1); ein Zusammenleben ist gleichwohl auch vor Gott möglich (1 Cor. 7, 14). 1 Clem. 1, 3; 21, 6; Polyc. 4, 2 betonen die Wichtigkeit der Unterweisung der Frauen; hinsichtlich des E. werden Liebe (στέργειν) zum Mann u. rechter Dienst im Hauswesen eingeschärft (1 Clem. 1, 3; Polyc. 4, 2).

II. Osten. Für die apokryphen Apostelakten gibt es allenfalls ein E. ohne *Geschlechtsverkehr. Entweder gelingt es den bekehrten Frauen, das Einverständnis ihrer Männer dafür zu gewinnen (Act. Joh. 63 [AAA 2, 1, 181f]; enthaltsames E. auch Act. Thom. 131 [2, 2, 239]; von Anfang an 150 [2, 2, 259]), oder sie werden von ihnen aus Eifersucht grausam mißhandelt (Act. Phil. 120 [2, 2,

49]), oder der Gatte stirbt unter schrecklichen Umständen (Pass. Andr. 15 [2, 1, 36]). Der Gedanke, daß Kinder das E. bereichern, wird bestritten durch düstere Schilderungen der Sünden, deren man sich um ihretwillen schuldig macht, u. der schweren Sorgen, die sie bereiten (Act. Thom. 12 [2, 2, 117f]; Ablehnung des außerchristlich verbreiteten Satzes, daß die Eltern in den Kindern fortleben Act. Pauli et Thecl. 14 [1, 245]). – Clemens Al. ist der erste Christ, von dem wir Ausführlicheres zum E. hören. Entscheidend ist die christliche Begründung, die er den zT. überkommenen Gedanken gibt. Im E. (einschließlich der Pflichten gegenüber Kindern u. Hauswesen) erfüllt sich das Mannestum, es ist die Probe vielfältiger sittlicher Bewährung u. der Festigkeit des Gottesverhältnisses (strom. 7, 70, 7); ähnlich wird der Gedanke dieser Bewährung für die Frau betont (4, 127, 2). Ja, die Tätigkeit des Hausvaters ist ein ‚Abbild der wahren Vorsehung' (7, 70, 8). In der Ehe sind dem Mann besondere Dienstleistungen vom ‚Herrn' aufgetragen (3, 79, 5); die Frau ist ihm als Gehilfin von Gott gegeben, wie Clemens immer wieder im Anklang an Gen. 2, 18 sagt (zB. 3, 82, 3; 4, 126, 5). In dieser ihrer Eigenschaft wird ihr der Gatte die besonderen Geschäfte des Haushalts vertrauensvoll überlassen (paed. 3, 58, 1; im antiken Haushalt versiegelt man Behältnisse mit wertvollem Inhalt, deshalb führt sie einen Siegelring, 3, 57, 1; vgl. Theophr. char. 18, 4, wo die Frau κιβωτός u. χυλιούχιον verschließt; daher auch die fast stereotype Beigabe einer kleinen Truhe mit Schloß neben der Porträtfigur von Frauen auf Sarkophagen, vgl. zB. Wilpert, Sarc. Taf. 114, 3; 119, 1 usw.). Ihr treues Walten am Krankenbett wird strom. 2, 140, 2 ähnlich hervorgehoben wie dann bei Libanius (s. o. AIIb1). Äußeres u. Inneres ist im E. für Clemens offenbar nicht zu trennen. Die Frau ist für den Mann ‚Gehilfin im Hauswesen u. im Glauben an Christus' (strom. 3, 108, 1), ihr häusliches Wirken führt zur Freude aneinander u. an Gott (paed. 3, 67, 2). Die Ehe wird geheiligt, wenn sie dem λόγος gemäß geführt wird, wenn das Ehepaar sich unter Gott stellt u. vom Glauben her sein E. führt (Zitat Hebr. 10, 22f; strom. 4, 126, 1). Der Mann wird mit dem Weib durch Gott verbunden; deshalb sind sie mit dem Kind zusammen die drei, denen die Zusage der Gegenwart des Christus von Mt. 18, 20 gilt (3, 68, 1). Zu 1 Cor. 7, 32f fragt Clemens: ‚Ist es nicht möglich, auch der Frau im Einklang mit Gott zu Gefallen zu leben u. zugleich Gott zu danken? Ist es nicht auch dem Verheirateten erlaubt, gemeinsam mit der Gefährtin die Sache des Herrn im Sinn zu haben?' (3, 88, 2). Clemens hebt auch den möglichen erzieherischen Einfluß der Frau auf den ethisch unausgeglichenen Mann hervor (paed. 3, 57, 3f). Mit offenem Blick für die Wirklichkeit erlaubt Clemens der Frau sogar, sich für ihn zu schmücken, wenn der Mann auf Äußerlichkeiten eingestellt ist; besser ist es freilich, ihn nur zu gewinnen durch besonnene eheliche Liebe, den ‚kräftigen u. rechtmäßigen Zauber' (3, 57, 2f). Wenn der Gatte ihr im Hauswesen Ärger bereitet, sucht sie ihn durch (freundliches) Zureden zu ‚heilen' (strom. 4, 127, 1). Die Frau soll dem Manne in jeder Hinsicht ebenbürtig sein (ὁμοία), damit sie nicht den sie liebenden Mann unter einem Zwang liebt (2, 137, 4). Zärtlichkeiten in Gegenwart von Sklaven haben zu unterbleiben (paed. 3, 84, 1; vgl. Plut. praec. coni. 13: überhaupt in Gegenwart dritter; Cato entzog einem Senator seine Würde, weil er seine Frau vor den Augen der Tochter geküßt hatte, ebd.; id. Cato mai. 17,7 [346d]). – Nach der syr. Didask. sieht rechtes E. so aus, daß der Mann auf seine Frau nicht herabsieht, ihr gegenüber nicht knauserig u. ‚mit ihr zärtlich in Ehren' ist (2 [3, 23/9 Achelis-Fl.]), daß die Frau sich unterordnet in Respekt u. Dienstwilligkeit, häuslichen Fleiß übt (mit Wolle u. Spindel; 3 [9, 9. 17/20]) u. mit ihrem Manne nicht streitet (3 [12, 16f]). Die Kirchenordnung Hippolyts erwähnt ausdrücklich das gemeinsame Abend- bzw. Mitternachtgebet der christlichen Eheleute (36, 8f [65 Dix]: ‚wenn sie aber noch nicht gläubig ward, so ziehe dich irgendwohin zurück' [vgl. 38f Till-Leipoldt]). Johannes Chrys. weiß die Vorzüge des E. zu rühmen, weithin mit außerchristlich geläufigen Vokabeln: wer eine gleichgestellte oder ärmere Frau heiratet, hat alles Gute ins Haus geführt (Joh. Chrys. denkt dabei allerdings zunächst an den Dienst der Frau gegenüber dem Mann), hat Friede, Eintracht, Liebe, Zusammenklang im E.; in der Ehe findet der Mann Hafen u. Zuflucht u. Zuspruch in bösen Widerfahrnissen usw. (quales duc. sint ux. 4 [PG 51, 231]). Die Liebe in der Ehe bestimmt Johannes Chrys. als

eine φιλία, die zwischen Leidenschaft u. verwandtschaftlichen Gefühlen liegt; ‚sie vertreibt jede Art von Unzucht' (ebd. 5 [233]).

III. Westen. Die lat. Kirchenväter äußern sich meist ebenso wie die griech. in erster Linie zu den Fragen des *Geschlechtsverkehrs, des *Digamus usw. Tertullian zeigt anschaulich, wie die in Heidentum u. Christentum völlig verschiedene Gestaltung des Alltags auch das E. beeinflußt (ux. 2, 4/6). Als allgemeiner Brauch erscheint es, daß die Frau mit ihrem (heidn.) Manne Gastmähler u. Restaurants besucht (2, 6, 5f [CSEL 70, 119]). Als Aufgaben der Frau nennt Tert. die üblichen: die Verwaltung des Hauswesens, die Leitung der Dienerschaft, die Bewahrung der Schränke u. Schlüssel, die Zuteilung der Wollarbeit, die Besorgung des Lebensunterhalts (exh. cast. 12 [70, 147]). Wer dafür ohne (zweite) Frau nicht auszukommen meint, nehme eine uxor spiritalis (oder mehrere) ins Haus, eine Witwe, deren Schönheit im Glauben besteht, deren Mitgift die Armut ist, die ausgezeichnet ist durch das Alter (ebd. [148, 12/15]). Kinder sind kein Grund dafür, ein volles E. zu suchen; kein Weiser hat jemals sich Kinder gewünscht (ebd. [149, 31f]). Der vormontanistische Tertullian weiß allerdings gelegentlich Hohes von der felicitas der (ersten) christl. Ehe zu sagen, sowohl im besonderen christl. Tun, dem gemeinsamen Beten, Fasten, der gleichen Teilnahme am Gemeindeleben (bis hin zum Standhalten in Verfolgungen), dem gegenseitigen Belehren, Sichtragen, wie auch in der allgemein menschlichen Verbundenheit: keiner verbirgt etwas vor dem anderen, keiner meidet den anderen, keiner ist dem anderen beschwerlich. Keine Trennung ist vorhanden nach Geist u. Fleisch; vielmehr sind sie zwei in einem Fleisch (Gen. 2, 24): ubi caro una, unus et spiritus (ux. 2, 8 [123f]). Die geistige Gemeinschaft der Eheleute besteht über den Tod hinaus. Nicht nur opfert der überlebende Teil für den verstorbenen an dessen Todestag u. betet ständig für seine Seele (exh. cast. 11 [146f]; monog. 10, 5 [CSEL 76, 63f]); die Auferstehung verbindet vielmehr die gleichen Eheleute zu einem spiritale consortium, sie werden für einander aufbewahrt u. erkennen einander wieder (ebd. 10, 8 [64]). Lactanz berührt in knappen Sätzen Tieferes: in einem rechten E. ist man auf der Hut, dem anderen durch die eigene Zuchtlosigkeit Anlaß zum Schuldigwerden zu geben; E. besteht darin, daß eines sich in das andere schickt u. beide paribus animis miteinander leben: nos ipsos in altero cogitemus; laßt uns auf uns selbst in der Weise bedacht sein, daß wir den anderen im Sinn haben (div. inst. 6, 23, 32 [CSEL 19, 569]). Hieronymus stellt die Liebe zum Nächsten u. zur Gattin gleich. Diese ist dem Mann reverentia schuldig (nach Eph. 5, 33). Häufig finden sich Frauen, die weit besser sind als ihre ausschweifenden Gatten, die Kinder erziehen, Dienerschaft u. Hauswesen leiten; ob diese ihre Männer regieren oder sie fürchten sollen, darüber zu urteilen überläßt Hieronymus dem Leser (comm. in Eph. 5, 33 [PL 26, 536D). Ambrosius begründet die Unterordnung der Frau in der Ehe damit, daß sie persona inferior est conditionis causa, non naturae (in Eph. 5, 33 [PL 17, 399]). Dem Mann ist der liebende Eifer um die Zucht der Frau zugewiesen (zu 5,25/8 [398]). Spricht Augustin immer wieder von den drei bona nuptialia: proles, fides (eheliche Treue), sacramentum (Unlöslichkeit der Ehe; zB. nupt. conc. 1, 19 [CSEL 42, 231]), u. weiß er von der proles u. dem *Geschlechtsverkehr auch Positives zu sagen, so liegt der Nachdruck doch auf den geistigen Gütern der Ehe. Auch wenn die jugendliche Leidenschaft zwischen Mann (masculum) u. Frau schwindet, ist doch der ordo caritatis zwischen Gatten u. Gattin in voller Kraft (bon. coni. 3 [CSEL 41, 190, 24f]). Haben Eheleute ständige *Enkrateia beschlossen, so wird der geistige Ehebund nur um so fester sein (voluntariis affectibus animorum; nupt. conc. 1, 12 [42, 224, 3/8]). Der Christ liebt in Einer Frau das Geschöpf Gottes, dessen Wiederherstellung u. Erneuerung er begehrt; hoc est, diligere in ea quod homo est, odisse quod uxor est (s. Dom. in monte sec. Mt. 1, 15, 41 [PL 34, 1250]). Dracont. laud. 1, 367/9 (PL 60, 734) betont das Glück der Einmütigkeit des Willens im E.; einer ist für den anderen Ruhestatt des Herzens. In das 5. Jh. gehört schließlich wohl auch das Poema coni. ad ux. (Prosperi Aqu. op. 1 [Par. 1711] 774/9; [Vened. 1744] 450/3); es endet mit einem betonten Hinweis auf die gegenseitige geistliche Hilfe im E.: einer ist dem anderen Vorbild frommen Lebens, einer des anderen Wächter, richtet ihn auf; caro non eadem tantum, sed mens quoque nobis una, ein Geist nährt beide (118/22).

J. J. von Allmen, Maris et femmes d'après saint Paul = Cahiers théologiques 29 (Neuchâtel 1951). – H. Fuhrmann, Gespräche über Liebe und Ehe auf Bildern des Altertums: RM 55 (1940) 78/91. – W. Kroll, Die Kultur der Ciceronischen Zeit 2 (1933). – E. v. Lasaulx, Zur Geschichte u. Philosophie der Ehe bei den Griechen: AbhM 7 (1855) 21/128. – R. Lattimore, Themes in greek and latin epitaphs = Illinois Studies 28, 1/2 (Urbana 1942) 275/80. – O. Pelka, Altchristliche Ehedenkmäler (1901). – L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen 2 (1882) 175/91. – Strack-Billerbeck 3, 610f 613f; 4, 1073f. – Ferner aus der zu *Eheschliessung genannten Literatur bes. Erdmann (276/82) u. Preisker. *G. Delling.*

Eheliche Pflicht s. Geschlechtsverkehr.

Ehelicher Verkehr s. Geschlechtsverkehr.

Ehelosigkeit s. Zölibat.

Ehemann s. Gatte.

Eherecht s. Ehegesetze, Ehescheidung, Eheschließung, Privatrecht.

Ehescheidung.

A. Nichtchristlich. I. Orient. a. Babylonien, Hethiter, Assyrien. Das altbabylonische Recht gestattet offenbar, eine Frau ohne Angabe von Gründen zu ‚entlassen', schützt sie aber insofern vor Willkür, als der Mann ihr die Mitgift zurückzugeben u. im Falle der Kinderlosigkeit eine Summe in Höhe der tirhatum (war diese nicht gegeben, eine Mine; *Eheschließung) zu zahlen, falls minderjährige Söhne vorhanden sind, das diesen u. ihr zustehende Erbe auszuhändigen hat (Cod. Hammurabi 137/9). Die erkrankte darf er nicht verstoßen (148), dagegen darf sie, heiratet er um ihres Krankseins willen eine zweite, ihn verlassen u. erhält von ihm ihre Mitgift (149). In 141f wird eine gerichtliche Verhandlung über E. vorausgesetzt. Zeigt sich, daß der Mann allein schuldig ist (er hat sie vernachlässigt oder ‚sie sehr erniedrigt'), muß er ihr das Eingebrachte zurückzahlen (142). Hat die Frau ‚ihr Haus ruiniert, ihren Mann erniedrigt', verlassen usw., so kann er sie verstoßen, ohne irgend eine Zahlung an sie zu leisten, oder auch sie als ‚Magd' behalten u. eine andere heiraten. Die Ehe eines Flüchtigen gilt ohne weiteres als gelöst (136). In Urkunden (zT. aus der Zeit vor Hammurabi) erscheint als Formel für die E. ohne Verhandlung: ‚du bist nicht meine Ehefrau' bzw. ‚. . . mein Ehemann'; der Mann erleidet dabei unter Umständen erhebliche Nachteile (Verlust des Hauses mit Inventar [Kohler-Ungnad 3 nr. 2. 5], nr. 5 außerdem eine soziale Erniedrigung [aO. 227]; eine Mine Silber nr. 1. 3); für die Frau, die ihren Mann verläßt, werden verschiedene Strafen genannt, Tötung, Sklaverei oder nur geldliche Einbuße (s. dazu noch ebd. 4 nr. 776f). Eine Scheidungsurkunde bietet ebd. 3 nr. 13: ‚N. N. hat die . . . verstoßen . . . Ihr Scheidegeld hat sie erhalten. Bei Schamasch . . . schworen sie.' Weiteres oben Bd. 1, 553. – Das hethitische Recht bestimmt für die Scheidung von Ehen, in denen ein Teil unfrei ist (oder beide), daß die Frau ein Kind an sich nehmen darf, der Mann die übrigen; die Wendung für die E. lautet: ‚wenn sie dann das Haus zusammen auflösen' (Pritchard § 31/33). – Das mittelassyr. Recht unterscheidet auch bei der E. zwei Formen: die Frau, die im Hause des Gatten lebt, kann von ihm ohne Entschädigung ‚entlassen' werden; wohnt sie im Hause ihres Vaters, so bleibt seine Brautgabe Eigentum der Frau (t. A 37f [Pritchard, T. 183]).

b. Altes Testament. Das AT gibt zunächst dem Manne das Recht der E. (oben Bd. 1, 551f); der Vater kann jedoch die verheiratete Tochter sogar gegen den Willen des Ehemannes einem anderen geben (1 Sam. 25, 44; 2 Sam. 3, 13/6 gibt nach dem Tode ihres Vaters der Bruder der Frau sie dem ersten Manne wieder; vgl. Judc. 14, 20; 15, 2) u. damit die erste Ehe auflösen. Das Dtn. nennt 24, 1 als Grund für E. durch den Mann, daß die Frau ‚nicht Gunst findet in seinen Augen', ihm mißfällt, ‚weil er eine ärwat dabar an ihr findet', eigentlich eine Blöße, also irgendeinen Mangel, der seine Abneigung hervorruft. Dem Mann, der seiner jungen Frau zu Unrecht die Unberührtheit abspricht, ist die E. lebenslänglich verwehrt (22, 19). Die Kriegsgefangene erlangt durch die Entlassung aus der Ehe die Freiheit (21, 14). Die Geschiedene darf wieder heiraten (vgl. auch Lev. 21, 7). Die Scheidung von einer Jüdin um einer nichtjüd. Frau willen wird Mal. 2, 14. 16 als schweres Unrecht bezeichnet; dagegen wird Esr. 10, 3. 10f nach-

drücklich die Trennung von der Nichtjüdin gefordert. Sir. 25, 26 rät, die E. von der unfügsamen Frau zu vollziehen (eine Warnung vor E. enthält 7, 26 erst in LXX).

c. Spätjudentum. Im Spätjudentum hält Josephus in betontem Gegensatz zu Vorgängen in der herodianischen Familie daran fest, daß das Scheidungsrecht allein beim Manne steht (ant. 15, 259: die Frau darf, wenn sie den Mann verlassen hat, keine neue Ehe eingehen, ohne von ihm freigegeben zu sein). Er selbst hat es ausgeübt, obwohl seine damalige Frau ihm drei Söhne geschenkt hatte, μὴ ἀρεσκόμενος αὐτῆς τοῖς ἤθεσιν (vit. 426; seine vorige Frau, nicht seine erste [bell. 5, 419; vit. 414], hatte ihn verlassen; vit. 415). In der Anerkennung von Gründen ist er offenbar weitherzig: ‚aus irgendwelchen Ursachen‘, deren es ‚viele für die Menschen gibt‘ (ant. 4, 253). Dagegen ist die entsprechende Wendung bei Philo sichtlich kritisch gemeint: καθ' ἣν ἂν τύχῃ πρόφασιν spec. leg. 3, 30; hier wird vorausgesetzt, daß die E. von der Frau ausgeht (zu Dtn. 24, 4). Auch darin zeigt Philo Einflüsse der Situation der Diaspora, daß er zu Dtn. 22, 19 behauptet, der zu Unrecht des vorehelichen Verkehrs beschuldigten jungen Frau stehe es frei, die Ehe zu lösen (ebd. 82). Im rabbinischen Recht ist die Auslegung von Dtn. 24, 1 strittig: für die Hilleliten genügt ein küchentechnisches Verschulden zur E., die Schammaiten denken wohl an Vergehen der Keth. 7, 6 genannten Art, wenn sie auf die Wendung ‚etwas Schändliches‘ Gewicht legen (Gitt. 9, 10; vgl. b Gitt. 90a/b). Der Mann kann gerichtlich gezwungen werden, den Scheidebrief (Gitt. 9, 3f; oben Bd. 1, 552) auszustellen, wenn er an bestimmten Krankheiten leidet oder gewisse übelriechende Gewerbe ausübt (Keth. 7, 10), wenn er seiner Frau auf mehrere Monate das Betreten ihres Elternhauses oder die Teilnahme an Trauer- oder Festmahlen untersagt (7, 4), ihr den Unterhalt für längere Zeit verweigert (oder auch nur bestimmten Schmuck untersagt; 7, 1.3), usw. Mit der E. ist normalerweise die Auszahlung der kethuba verbunden (*Eheschließung); sie unterbleibt bei bestimmten Verstößen der Frau gegen Thora u. jüd. Sitte (7, 6), auch bei Unfruchtbarkeit (11, 6).

II. Griechisch-römisch. a. Griechenland. In Griechenland kann nach den vom 5. Jh. an vorliegenden Zeugnissen die E. von einem der Ehepartner ausgehen oder im beiderseitigen Einverständnis geschehen (Diod. 12, 18, 1 behauptet, in früher Zeit sei die Berechtigung der Frau zur E. zT. ausgedehnter gewesen als später). Lykurg kennt ein Ausleihen der Ehefrau ohne Trennung der Ehe (Plut. Numa 25, 3 [76c]). Alle Möglichkeiten läßt das Recht von Gortyn offen: ‚wenn Mann u. Frau sich scheiden‘, erhält die Frau das von ihr Eingebrachte u. je die Hälfte dessen, was sie erarbeitet u. was ihr Vermögen eingetragen hat; wenn der Mann schuldig ist, hat er außerdem eine feste Geldbuße zu zahlen. ‚Wenn der Mann aber behauptet, nicht schuldig zu sein, soll der Richter unter seinem Eide entscheiden‘ (2, 45/3, 1). Für das an sich strenge Athen bezeugt Plut. Pericl. 24, 8 (165d): Perikles gab seine Gattin, weil sie nicht miteinander zurechtkamen, mit ihrer Zustimmung einem anderen zur Ehe. Der alternde Menekles wünscht seiner jungen Frau einen jungen Ehemann, von dem sie Kinder empfangen kann; ihre Brüder sind nur bereit, sie auf seinen Wunsch an einen anderen zu verheiraten, wenn sie zustimmt (Isaeus 2, 8). Ein Mann, der um der Ehe mit einer Erbtochter willen seine erste Frau aus dem Hause geben (ἐκδοῦναι) will, überredet einen Bekannten, sie zu ‚nehmen‘ (Demosth. 57, 41). Der Vater kann die Tochter ihrem Gatten wegnehmen u. einem anderen geben (Demosth. 41, 4. 1; Menand. epitr. 630. 645f. 668 will er die Tochter mitsamt der Mitgift holen, weil der junge Ehemann ihr nicht treu ist u. sie schlecht behandelt). Formal kennt das attische Recht für die Eheleute selbst nur die Möglichkeiten des ἀποπέμπειν durch den Mann u. des ἀπολείπειν durch die Frau. Die ἀποπομπή ist an keine behördliche Mitwirkung gebunden, wenn es nicht zu einem Prozeß kommt, weil etwa der Ehemann die pflichtgemäße Auszahlung der Mitgift (Isaeus 2, 9) ohne Grund verweigert (δίκη ἀποπομπῆς, Poll. 8, 31). Lys. 14, 28 wird erwähnt, daß der Ehemann die E. in Gegenwart von Zeugen vollzieht. In Athen war der Gatte gezwungen, sich von seiner im Ehebruch ertappten Frau zu trennen, wenn er nicht der Atimie verfallen wollte (PsDemosth. 59, 87). Die Frau kann in Athen vor dem Archon mit Hilfe ihres Rechtsbeistandes erklären, daß sie ihren Mann verlasse (Isaeus 3, 78; Demosth. 30, 17: ἀπόλειψιν πρὸς τὸν ἄρχοντα ἀπογράφεσθαι; hier nach zweijähr.

Ehe, 30, 15); sie kann unmittelbar darauf wieder heiraten (ebd. 33). Als Grund wird Plut. Alc. 8, 4f p. 195c (PsAndoc. Alc. 14: ἠνάγκασε τὴν γυναῖκα ... ἀπολιπεῖν) Umgang des Mannes mit Hetären im eigenen Hause genannt (Alkibiades läßt es freilich durch Anwendung von Gewalt vor dem Archon nicht zur E. kommen). Ἀπολείπουσα ist ein beliebter Komödientitel (CAF Kock 3 Ind. s. v.). Plato reglementiert auch die E.; ein Ausschuß von je zehn Männern u. Frauen hat zunächst sich um Aussöhnung zu bemühen, im Falle des Mißlingens beiden Teilen einen neuen Partner zu suchen (leg. 11, 929e/930a). Auch die Zwangsscheidung unfruchtbarer Ehen wird (nach zehn Jahren) zunächst mit Hilfe der Eheaufseherinnen, nötigenfalls mit der der Gesetzeswächter durchgeführt (6, 784bc). Schließlich löst die Tötung eines Kindes durch einen Elternteil die Ehe auf (9, 868cd).

b. Ägypten. Im Ägypten der vorpers. Zeit ist an E. durch den Mann die Auszahlung der Mitgift u. des während der Ehe erzielten Vermögenszuwachses an die Frau gebunden; sie unterbleibt nur dann, wenn die E. wegen Ehebruchs erfolgt (oberägypt. Ehevertrag Möller 17 § 2). In den späteren Ehekontrakten wird die Frau wirtschaftlich noch stärker gesichert. Die griechischen sehen vor, daß der Frau, wenn sie sich ohne besonderen Grund (ἑκοῦσα) trennen will, ohne weiteres die φερνή ausgezahlt wird, während der Mann, wenn er sie verstößt od. sich bestimmte Versäumnisse zuschulden kommen läßt, dazu einen erheblichen Zuschlag (öfters 50%) leisten muß (vgl. PGen 21; PTebt 1, 104; BGU 4, 1050). Später fällt dieser wieder fort; der Mann hat lediglich bei ἀποπομπή die Mitgift sogleich auszuzahlen (CPR 24, 30), sonst innerhalb einer bestimmten Frist (Z. 27), ἐὰν ... διαφορᾶς τοῖς γαμοῦσι γενομένης χωρίζονται ἀπ' ἀλλήλων (feste Formel, vgl. BGU 251, 5f; 81 nC.). Die Trennung nach Übereinkunft scheint häufig zu sein (BGU 1102, 7/12 innerh. von 4 Jahren, POxy 266 nach reichlich 1 Jahr, 26 nC.); doch kommt es auch vor, daß die E. von der Frau allein ausgeht (BGU 1105, august. Zeit). Die Höhe der im Falle der E. durch den Gatten zu zahlenden Summe ist auch in bürgerlichen Kreisen zT. recht erheblich (Nietzold 62f); auch hier wird die Absicht erkennbar, die Frau zu schützen. Eine Bestimmung der Stadt Ptolemais sieht anscheinend eine schriftliche Kundmachung der E. an Amtsstelle vor (PFay 22, 1. Jh. vC.). In dem Falle von PFlor 93, 13f (= Mitteis-Wilcken 2,2 nr. 297; 569 nC.) wird die Entzweiung, die zur E. führt, mit dem Einfluß eines bösen Dämons begründet.

c. Rom. Das röm. Recht kennt bereits im Zwölftafelgesetz (5. Jh. vC.) die Möglichkeit einer Verstoßung der Frau (suas res sibi habere iussit ex XII tabulis, claves ademit, exegit, Cic. Philipp. 2, 28, 69). Darf damit Val. Max. 2, 9, 2 verbunden werden, so war dafür die Zuziehung von amici (Verwandten? vgl. *Ehebruch) erforderlich (Ausstoßung aus dem Senat wegen Mißachtung dieser Regel, 306 vC.). Eine durch confarreatio geschlossene Ehe konnte jedoch nur durch diffarreatio getrennt werden (Fest. 74 s. v.; CIL 10, 6662 bezeugt einen sacerdos confarreationum et diffarreationum noch für Ende 2. Jh. nC.; die Art des Vollzuges ist nicht bekannt), eine durch coemptio geschlossene mittels remancipatio, eines Scheinkaufes, dem die Entlassung aus der manus durch den Dritten folgte (Gai. 1, 114f. 137a). Entsprechendes gilt auch für die Trennung der Ehe, bei der die Frau mittels usus in die Gewalt des Gatten gekommen war. Die eingangs erwähnten Aussagen setzen bereits für die alte Zeit eine E. durch eine Willenserklärung von seiten des Mannes voraus, die nur bei Ehen ohne seine manus über die Frau möglich war (vgl. zum Ganzen Kunkel 281). Da in diesen formalrechtlich der Vater die Gewalt über die Tochter behielt, konnte er sie vom Ehemann zurückfordern (abducere); aufgehoben wurde dieses Recht erst durch Antoninus Pius (Paul. sent. 5, 6, 15). Praktisch wurde die E. mindestens in spätrepublikanischer Zeit auch durch die Frau vollzogen bzw. in beiderseitigem Einverständnis. Abtretung der Ehefrau, die für den Ehemann genug Kinder geboren hat, an einen anderen, der von ihr auch gern Kinder haben möchte, bezeugt für die Frühzeit Plut. Numa 25, 2 (76e). Cato Minor muß sich von seiner unzüchtigen Frau Atilia scheiden (Plut. Cato min. 24, 3), obgleich sie ihm zwei Kinder geboren hat. Für die einseitige E. genügte eine mündliche Erklärung (repudium; s. oben Bd. 1, 552), die auch nur durch einen Boten überbracht zu werden brauchte (remittere nuntium Cic. orat. 1, 40, 183 usw.; nach Levy 17. 55/66 sehr üblich; Iuv. 6, 146/8 durch einen Freigelassenen); Wendungen: tuas res tibi habeto

(Gai. nach Iust. dig. 24, 2, 2, 1), ‚gehe hinaus, Frau!' (Plaut. Cas. 2, 2, 36 [211]; Mart. 11, 104, 1; vgl. Iuv. aO.); vollstreckt wurde die E. durch das Aufgeben des gemeinsamen Lebens (entspr. der *Eheschließung; vgl. Levy 77f. 9/16). Die Leichtigkeit der E. zog ihre viel beklagte Häufigkeit nach sich (CIL 6, 1527a, 27f, kurz vC.: rara sunt tam diuturna matrimonia finita morte, non divortio interrupta; vgl. die Vielzahl der Inschriften, die die univira rühmen: CIL 6 Reg. s. v.; μόνανδρος: CIJ 1, 81. 392. 541; J. B. Frey: RechScRel 20 [1930] 48/60; Sen. benef. 3, 16, 2; Iuv. 6, 225/30; Mart. 6, 7). Es kam vor, daß eine Geschiedene nach zwei Tagen eine neue Ehe einging (Suet. Caes. 43, 1), oder daß ein Vornehmer die um einer Amtserlangung willen geschlossene Ehe am nächsten Tage löste (Suet. Tib. 35, 2); allerdings erklärte Caesar jene für ungültig, u. diesen setzte Tiberius ab. Die Bedeutung von Iust. dig. 24, 2, 9 (vgl. 38, 11, 1, 1), wonach die lex Iulia de adulteriis (*Ehegesetze) des selbst mehrmals geschiedenen Augustus (Suet. Oct. 62, 1f) für die E. ein Verfahren vor 7 Zeugen gefordert habe, ist umstritten; es ist sonst nirgends davon die Rede (Levy 4/52). Nach 38, 11, 1, 1 verbot die lex Iulia de maritandis ordinibus der von ihrem Patron geehelichten Freigelassenen, sich gegen seinen Willen von ihm zu trennen.

B. Christlich. I. Neues Testament. Nach Mt. 19, 3 wollen die Pharisäer Jesus in den Streit der Hilleliten u. Schammaiten um die Auslegung von Dtn. 24, 1 hineinziehen. Jesus stellt der juristischen Kasuistik die absolute Forderung Gottes entgegen, die in seinem Schöpferwillen begründet ist. Danach ist die Ehe die von Gott selbst gesetzte, völlige Vereinigung von Mann u. Frau (Mc. 10, 6/9, auf Grund von Gen. 1, 27; 2, 24). Dtn. 24, 1. 3 widerspreche der ursprünglichen Ordnung Gottes u. sei lediglich durch das Verschlossensein des jüd. Volkes gegen den göttlichen Willen veranlaßt (Mt. 19, 7f). Das unbedingte Verbot der E. in Mc. 10, 11; Lc. 16, 18 wird Mc. 10, 12 auf die außerpalästinensische Situation angewendet (E. durch die Frau). Daß es Mt. 5, 32; 19, 9 eingeschränkt sei, wird zT. bezweifelt (Staab). – Paulus weiß nur, daß Jesus E. grundsätzlich verboten hat; ist sie dennoch vollzogen, so ist die Ehe mit einem anderen gänzlich untersagt (1 Cor. 7, 10f). Paulus selbst fordert vom Christen nicht ein unbedingtes Aushalten in einer Mischehe, wenn die Absicht der E. von dem nichtchristlichen Teil ausgeht (v. 12/6). Schlechthin gelöst wird die Ehe nur durch den Tod (v. 39; Rom. 7, 2).

II. Alte Kirche. a. Kirchenschriftsteller. In den Erörterungen der kirchl. Schriftsteller wird infolge eines kasuistischen Mißverstehens aus der Einschränkung des Verbots der E. bei Mt. weithin ein Gebot der E.; so Herm. m. 4, 1, 5f zunächst für den Fall, daß die ehebrecherische Gattin in ihrer Sünde beharrt. Tert. adv. Marc. 4, 34 (CSEL 47, 534, 17/25; 535, 14f) hält es ganz allgemein für selbstverständlich, daß der christliche Gatte, si uxor eius commiserit adulterium, sich von ihr scheidet (das fordere auch 1 Cor. 6, 15); disiungi voluit . . Christus (wie schon Mose; Dtn. 24, 1 handelt es sich für Tertullian um Ehebruch). Diese Linie wird dann besonders im Osten fortgesetzt: bei Basilius (ep. 188, 9 [PG 32, 677f]) erscheint es als kirchliches Gewohnheitsrecht, daß Ehebruch der Frau E. zur Folge hat (auf Grund von 1 Cor. 6, 16; Jer. 3, 1; Prov. 18, 22); er empfindet es als widerspruchsvoll, daß Entsprechendes nicht für den Ehebruch des Mannes gilt, wagt aber keine gegenteilige Entscheidung zu fällen. Asterius v. Amasea lobt in Mt. hom. 5 (PG 40, 237 A) den Ehemann, der das Band trennt, das ihn an die ehebrecherische Schlange fesselte. Die Pflicht zur E. im Falle des Ehebruchs der Frau betont auch Theodoret v. Cyrus Graec. aff. cur. 9 (PG 83, 1053D) zu Mt. 5, 32. – Im Osten sind die Anschauungen laxer in bezug auf die Wiederverheiratung der Geschiedenen (vgl. *Digamus). Clem. Al. strom. 2, 145, 3 stellt allerdings noch eindeutig fest: die Schrift hält die zweite Heirat für Ehebruch, solange einer der beiden Geschiedenen lebt. Aber bereits Orig. in Mt. comm. 14 (GCS 10, 340f) muß beobachten, daß man geschiedenen Frauen noch bei Lebzeiten des Mannes kirchlicherseits eine neue Ehe erlaubt habe; solches Zusammenleben sei zwar gegen die Schrift (1 Cor. 7, 39; Rom. 7, 3), sei aber wohl gestattet worden, um Schlimmeres zu verhüten. Allmählich wird man gegen Frauen strenger, gegen Männer milder: nach Basil. ep. 188, 9 (PG 32, 677) ist die Sichtrennende Ehebrecherin, wenn sie zu einem anderen Manne geht; dem verlassenen Ehemann aber ist verziehen, wenn er eine neue Ehe eingeht, u. auch seine zweite Frau wird nicht verurteilt. Löst der Mann die Ehe, so verfällt er nach ep. 217, 77 (PG

32, 804f) auf 7 Jahre der Kirchenbuße; auch hier empfindet Basilius den Widerspruch zwischen NT u. kirchl. Praxis (vgl. ep. 188, 9: der Mann sowohl wie seine neue Frau sind Ehebrecher). Epiph. haer. 59, 4, 9 (GCS 31, 368f) behauptet sogar, obwohl er an u. für sich die zweite Ehe überhaupt verwirft (ebd. 1), den erneut Heiratenden spreche weder das göttliche Wort schuldig, noch werde er aus der Kirche oder aus dem ‚Leben' ausgestoßen, auch wenn die Scheidung aus einer anderen Ursache als wegen Ehebruch des anderen erfolgte. – Einen berechtigten Grund für E. durch die Christin sieht Iustin. ap. 2, 2, 6 offenbar in den Ausschweifungen ihres heidnischen Mannes. Origenes deutet auch in der Frage der Berechtigung der E. an sich die Spannung zwischen staatlicher u. kirchlicher Auffassung an (in Mt. 19, 6 comm. [GCS 10, 327, 9/18]); der Ehemann muß auch die Sünden der Gattin tragen (nach Gal. 6, 2; ebd. in Mt. 19, 3 [GCS 10, 321, 1/6]). Aber eine klare Entscheidung fällt Origenes nicht: Mord, Vergehen am Eigentum des Mannes scheinen nicht erträglich zu sein; gegen den Willen Jesu zu handeln ist indessen gottlos (in Mt. 19, 9 [GCS 10, 342f]). Dagegen darf nach dem von Basilius öfters angeführten kirchl. Gewohnheitsrecht die Frau sich auch vom Ehebrecher nicht trennen (ep. 188, 9 [PG 32, 677]). Ioh. Chrys. virg. 28 (PG 48, 552) schärft ein: wenn der Mann auch die lästigste Frau von allen hat, wird er doch gezwungen, seine Sklaverei zu lieben. – In der Kirche des Westens erlaubt zunächst Ambrosiaster (in 1 Cor. 7, 10f [PL 17, 218]) dem Manne eine zweite Ehe, wenn die erste wegen Ehebruchs der Frau getrennt ist, der Frau dagegen nicht, wenn sie sich auf Grund von Ehebruch, Abfall vom Christentum oder ehelicher Zuchtlosigkeit seinerseits von ihrem Gatten geschieden hat. Die damit ausgesprochene Begrenzung der Gründe für E. wird im Westen noch um 400 nC. im betonten Gegensatz zur staatlichen Gesetzgebung unterstrichen: du entläßt deine Gattin, meinst du, quasi iure, . . et putas tibi licere, quia lex humana non prohibet: sed divina prohibet (es folgt Mt. 19, 6b; Ambr. exp. ev. Lc. 8, 5 [CSEL 32, 4, 394, 2/6]; entspr. Chromat. v. Aquileja tract. in Mt. 10 [PL 20, 351C]). Auch bei Ehebruch des Mannes muß E. erfolgen: aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi, u. nach diesen gilt für Mann u. Frau gleiches Recht (Hieron. ep. 77, 3, 3 [CSEL 55, 39, 11f]). Hieronymus erkennt nur Ehebruch bzw. fornicationis suspicio als Scheidungsgrund an; sonst mag die Frau trunksüchtig, jähzornig, von schlechten Sitten, verschwenderisch, leckerhaft, unbeständig, zänkisch, schmähsüchtig sein: volumus nolumus, sustinenda est (in Mt. comm. 3 [PL 26, 135]). Eine zweite Ehe ist auch dem nichtschuldigen Teil verwehrt, solange der andere Teil lebt (dem Manne: ebd.; der Frau: ep. 55, 4, 4 [CSEL 54, 493, 10f]); der Frau ist die Wiederverheiratung auch bei Gefangenschaft des Mannes nicht gestattet (Hieron. v. Malch. 6 [PL 23, 56]). Augustin will anfangs E. bei Ehebruch nicht zur Pflicht machen (s. Dom. in monte 1, 14 = 39 zu Mt. 5, 32a [PL 34, 1248]); später erklärt er im ausdrücklichen Gegensatz zu seiner früheren Meinung: qui tenet adulteram, stultus et impius est (retr. 1, 18, 9 [CSEL 36, 93, 8f]). In s. Dom. 1, 45f (PL 34, 1252f) will er den Begriff der Hurerei generalem et universalem intelligere u. ausdehnen auf Habsucht, Götzendienst, quaelibet obnoxia superstitio usw.; auch hierfür kommen ihm am Ende Zweifel (retr. aO. Z. 3/7). In adult. coni. 1, 25 = 31 (CSEL 41, 379) ist jedenfalls Götzendienst triftiger Grund zur E.; beide Teile dürfen jedoch keine zweite Ehe eingehen. Allgemein gilt bezüglich der E.: in alia coniugia cum ceciderint viventibus eis, a quibus dimittuntur, adulterinis nexibus colligati difficillime resolvuntur (1, 18 = 22 [CSEL 41, 369, 21/3]; schärfer nupt. conc. 1, 11 [CSEL 42, 223, 9. 13], wo der Unterschied zur lex huius saeculi unterstrichen wird). In fid. op. 19 = 35 (CSEL 41, 81, 7/13) ist Aug. noch bereit, die Wiederverheiratung dessen, der seine Frau wegen Ehebruchs entlassen hat, als ein venialiter falli zu bezeichnen. Klar ist die Entscheidung in bezug auf die Ehebrecherin adult. coni. 2, 4 (CSEL 41, 386, 2/5; diese Schrift dient dem Nachweis der Unlöslichkeit der Ehe): licite . . dimittitur coniux ob causam fornicationis; sed manet vinculum . ., propter quod fit reus adulterii, qui dimissam duxerit etiam ob hanc causam fornicationis. Ist dagegen der vorige Ehepartner gestorben, so wird sogar die Ehe mit dem erlaubt, mit dem der schuldig Geschiedene die Ehe gebrochen hat, so nupt. conc. 1, 11 (CSEL 42, 223, 18/20). In dieser Schrift begründet Augustin die Untrennbarkeit der Ehe bes. mit ihrem sakramentalen Charakter (auf Grund von Eph. 5, 25 [ebd. 222f]; doch vgl.

schon Gen. ad litt. 9, 7, 12 [CSEL 28, 1, 276, 2f]).

b. Kirchliche Gesetzgebung. Die kirchenamtlichen Bestimmungen regeln nicht den Fragenbereich der E. als solchen u. können deshalb nicht ohne weiteres systematisch zusammengefaßt werden; sie setzen im allgem. voraus, daß E. nur wegen Ehebruchs erfolgen kann u. keine zweite Ehe bei Lebzeiten des ersten Ehepartners gestattet ist, u. ordnen das Verhalten der Kirche gegenüber Zuwiderhandelnden (vgl. *Digamus). Elvira cn. 9 enthält zunächst nur eine Weisung in bezug auf eine Christin, die sich wegen Ehebruchs des Gatten von ihm getrennt u. einen anderen geheiratet hat; sie ist erst nach dem Tode des ersten wieder zur Kommunion zuzulassen, vorher nur im Falle ihrer lebensgefährlichen Erkrankung; bei willkürlicher E. fällt auch diese Konzession fort (cn. 8). Arles cn. 10 setzt dann voraus, daß auch Männer in entsprechender Lage an sich keine zweite Ehe eingehen; den jungen wird das wenigstens dringend angeraten. Carthago 11 cn. 8 (Mansi 3, 806: 102) unterstellt die der Bußdisziplin (Mann wie Frau), die als Geschiedene eine neue Ehe schließen, u. ruft nach einem entsprechenden kaiserlichen Gesetz; die Notwendigkeit dieses Beschlusses deutet die Schwierigkeiten an, auf die die Kirche im Durchsetzen ihrer Forderungen bei ihren Gliedern stößt, die auf die andersartige staatliche Ordnung verweisen können. Innozenz duldet wieder heiratende Geschiedene mit ihren zweiten Frauen nicht in der Kirche (ep. 6, 12 [PL 20, 500f]; entsprechend schon Can. Ap. 48; vgl. Angers cn. 6 [Mansi 7, 901]); er läßt Frauen in solcher Lage erst nach dem Tode des ersten oder zweiten Mannes zur Buße zu (ep. 2, 15 [PL 20, 479A]). Von der Kommunion ausgeschlossen wird durch Vannes cn. 2 (Mansi 7, 953) der Mann, der ohne Grund des Ehebruchs seine Frau verlassen u. eine andere geheiratet hat (Wiederverheiratung nach Ehebruch der Frau wird also hier anscheinend anders beurteilt).

c. Staatsgesetze. Die staatliche Gesetzgebung hält mit den kirchl. Forderungen durchaus nicht Schritt (vgl. *Corpus iuris). Konstantin engt 331 nC. freilich die Gründe für die E. ein (Cod. Theod. 3, 16, 1), aber mit deutlichen Unterschieden für Mann u. Frau: nur vom Mörder, Giftmischer oder Grabschänder darf die Frau sich trennen; kann sie ihn nicht als solchen überführen, wird sie auf eine Insel deportiert. Ausreichende Vergehen der Frau sind Ehebruch, Giftmischerei u. Kuppelei; kann der Mann ein solches nicht nachweisen, so muß er die Mitgift auszahlen u. darf nicht wieder heiraten. Die Gesetzgebung von 421 verzichtet auf die genaue Angabe bestimmter Gründe für die E. Bei schweren Vergehen des Mannes erhält die Frau Mitgift u. Eheschenkung u. darf nach fünf Jahren wieder heiraten; wenn sie ihm nur morum vitia ac mediocres culpas nachweisen kann, darf sie sich nicht wieder verehelichen; bei grundloser Scheidung wird sie außerdem verbannt (beides unter entsprechenden finanziellen Verlusten). Der Mann darf bei einem grave crimen der Frau alsbald eine neue Ehe eingehen, bei morum culpa nach zwei Jahren, bei bloßem dissensus überhaupt nicht (dagegen seine Frau nach einem Jahr; außerdem je finanzielle Auswirkungen; Cod. Theod. 3, 16, 2). Diese Abstufung wird iJ. 449 aufgegeben (Cod. Iust. 5, 17, 8); es werden wieder Einzelgründe aufgeführt; die E. soll im Interesse der Kinder erschwert werden. Die erheblich ausgeweiteten Listen der Vergehen stimmen für Mann u. Frau weitgehend überein; Ehebruch u. Hurerei des Mannes sind aufgenommen, außerdem Verprügeln der Frau, bezüglich der Frau auswärtiges Übernachten u. Theaterbesuch ohne Wissen bzw. gegen den Willen des Mannes usw. Liegt kein anerkannter Grund vor, verliert der die E. vollziehende Teil Mitgift u. Eheschenkung; die Frau darf erst nach fünf Jahren wieder heiraten (bei begründeter E. nach einem Jahr, der Mann sofort). Mit alledem ist die E. communi consensu tam mariti quam mulieris nicht untersagt: enthält das repudium keine der iJ. 449 vorgeschriebenen Gründe, kann die Frau nach einem Gesetz von 497 nach einem Jahre wieder heiraten (Cod. Iust. 5, 17, 9; ebd. 10 wird iJ. 528 noch Impotenz des Mannes als zulässiger Grund angefügt; Iustinian erweitert iJ. 533 die Liste der Vergehen der Frau, Cod. Iust. 5, 17, 11, 2). Die kirchl. Auffassung hat sich an entscheidenden Punkten nicht durchsetzen können; immerhin ist willkürliche einseitige E. unmöglich gemacht, u. Ehebruch des Mannes ist als Grund der E. anerkannt. Iustinian versuchte zwar, E. auf Grund gegenseitiger Übereinkunft iJ. 542 zu verbieten (nov. 117, 10), aber bereits sein Nachfolger mußte dieses Verbot iJ. 566 zurück-

nehmen; das geschieht mit der Begründung, die gegenseitige Abneigung löse die Ehe auf (nov. 140, 1).

B. Alves Pereira, La doctrine du mariage selon Augustin = Études de théologie histor. 13 (Paris 1930). – H. I. Bell-B. R. Rees, A repudium from Hermopolis: Symbolae Taubenschlag (Warschau 1957) 175/80. – J. Bonsirven, Le divorce dans le Nouveau Testament (Paris 1949). – I. Fahrner, Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht 1 (1903) 1/47. – J.-B. Frey, La signification des termes μόνανδρος et univira: RechScRel 20 (1930) 48/60. – F. Hauck-S. Schulz, Art. πόρνη: ThWb 6, 579/80; hier weitere Lit. – U. Holzmeister, Die Streitfrage über d. Ehescheidungstexte bei Matthaeus 5, 32; 19, 9: Biblica 26 (1945) 133/46. – E. J. Jonkers, Invloed van het Christendom op de Romeinsche wetgewing betreffende het concubinaat en de echtscheiding (Amsterdam 1938). – H. Kreller, Die Ehe des römischen Kriegsgefangenen: Jur. Bl. 70 (1948) 284/8. – W. Kunkel, Art. Matrimonium: PW 14, 2272/81. – R. Leonhard, Art. Divortium: PW 5, 1241/5. – S. di S. Marzo, Dirimitur matrimonium captivitate: Studi Solazzi (Napoli 1948) 1/5. – A. Ott, Die Auslegung der ntl. Texte über die Ehescheidung (1910). – K. Staab, Zur Frage der Ehescheidungstexte im Matthäusevangelium: ZKathTh 67 (1943) 36/44; Die Unauflöslichkeit d. Ehe u. d. sog. ‚Ehebruchsklauseln' bei Mt. 5, 32 u. 19, 9: Festschr. f. E. Eichmann (1940) 435/52. – Thalheim, Art. E.: PW 5, 2011/3; Ferner aus der unter *Eheschließung angeführten Lit. besonders: Billauer 67/70. 73; Corbett 218/48; Dauvillier 85/119; Driver-Miles 266/71; Insadowski 81/5; Kaser 72/4. 278/80; Kohler-Ungnad; Kohler-Ziebarth; [Ebeling-] Korosec; Kunkel 280/2; Levy; Lipsius 485/7; Möller; Neufeld 176/88; Nietzold 77/81; v. Praag 193/204; Seidl 56; Taubenschlag, Law 121/5; Wahrmund 50/3. 120/2; Westrup, Recherches 16/22. *G. Delling.*

Eheschließung.

A. Außerchristliches Recht. I. Allgemeines. Die E. ist in historischer Zeit ein rechtlicher Akt; die Aussagen der Quellen über die Rechtsträger u. Rechtsformen des Vorganges geben keine Auskunft über das Zustandekommen der Ehe nach der persönlichen Seite (*Ehe). Die weithin zeitige Verheiratung der Mädchen (*Ehehindernisse) im Altertum begrenzt natürlich deren selbständige Entscheidung bei der Gattenwahl (wie zB. Xenoph. oec. 7, 11 zeigt). – Die förmliche E. beabsichtigt im Altertum zunächst die Erzeugung legitimer Kinder (die Forderung der Legitimität hat religiöse, wirtschaftliche u. politische Gründe); für die kinderlose Einehe besteht deshalb entweder die Möglichkeit der Zeugung rechtmäßiger Nachkommen aus einem Nebenverhältnis (Cod. Hammurabi 144f; Gen. 30, 3. 9), oder Kinderlosigkeit wird als berechtigter Grund für *Ehescheidung anerkannt. PsDemosth. 59, 122 nennt als zweiten Grund der E. die Gewinnung einer zuverlässigen Hüterin des Hauswesens (ἔχομεν ... τὰς ... γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν [ἕνεκα]). Im Blick auf die Frau veranlaßt der Gedanke an ihre Ehre u. an ihre wirtschaftliche Sicherstellung dazu, den Unterschied zwischen freiem Verhältnis u. Ehe zu betonen u. deshalb die E. herauszuheben. Schließlich führt dazu aber auch die Betonung der inneren Gemeinschaft zwischen Mann u. Frau in der Ehe (*Eheleben). – Die E. erfolgt im Altertum weithin in zwei Akten (für Rom *Verlobung u. unten). Durch den ersten begründen der Brautvater (bzw. teilweise das mündige Mädchen oder die schon verheiratet gewesene Frau selbst) und der Bräutigam (im seltenen Falle seiner Minderjährigkeit sein rechtlicher Vertreter) die Ehe; durch den zweiten wird sie als Wohn- u. Geschlechtsgemeinschaft vollzogen.

II. Orient. a. Sumer, Altbabylonien, Assyrien (vgl. bes. Burrows, wo weitere Lit.). Im neusumer. Recht ist die Vereinbarung der Ehe zwischen den Brautvätern verbindlich. Die E. erfolgt unter Vertrag; Formel: Der N. N. hat (als Ehefrau) die N. N. genommen (Falkenstein 100f). – Im altbabylon. Recht ist die Gültigkeit der Ehe an eine schriftliche Erklärung gebunden (Cod. Hammurabi 128; vgl. Ešnunna § 27: ohne Regelung mit den Brauteltern kommt selbst durch einjähriges Zusammenwohnen eines Mannes mit einem Mädchen keine Ehe zustande); Formeln: ‚Die N. N. hat (von ihrem Vater N. N.) der N. N. zur ehelichen Gemeinschaft genommen' u. ä. (Beispiele: Kohler-Ungnad 3 nr. 7f; 4 nr. 776f; 5 nr. 1086f). Die E. wird praktiziert durch die Übergabe der Braut an den Bräutigam; bereits verheiratet gewesene Frauen erscheinen selbst als Handelnde. Die Zahlung der tirhatum (oben Bd. 1, 712), die sogar wegfallen kann (Cod. Hamm.

139), wird faktisch ausgeglichen durch die Zahlung einer Mitgift an die Tochter, die sogar regelmäßig höher ist als jene (164) u. Eigentum der Frau bleibt (171f), so daß von einer Kaufehe höchstens formaljuristisch gesprochen werden kann. – Das mittelassyr. Recht kennt zwei Eheformen: die ‚Frau wohnt in dem Hause ihres Vaters' (Rechtsb. § 25/7. 32f usw.; vgl. Judc. 15, 1f; auch 14, 7), bleibt also vielleicht in dessen Gewalt (Koschaker bei Ehelolf 18f; vgl. die Ehe ohne manus des Gatten im römischen Recht), oder sie ‚geht in das Haus des Mannes hinein' (§ 28f). Die Ehebegründung erfolgt nach 42f (nach Driver-Miles 180 in patrizischen Kreisen) dadurch, daß der Vater des Bräutigams Öl auf den Kopf der Braut gießt, u. ist verbunden mit Gaben an den Brautvater, die zurückgegeben werden, wenn die Ehe später durch Tod oder Flucht des Bräutigams nicht vollzogen werden kann; im Falle des Todes des Bräutigams soll einer seiner Brüder (usw.) dem Mädchen gegeben werden (43). Eine weibliche Person, die im Hause eines Mannes (als Sklavin? Konkubine?) lebt, kann dieser durch Verschleierung und formelle Erklärung vor 5–6 Nachbarn zur Ehefrau erheben (41). Eine Witwe wird auch ohne Vertragschluß Gattin eines Mannes durch zweijähriges Wohnen in seinem Hause (34; vgl. das römische Recht).

b. Altes Testament. Im AT (zu Ras Schamra vgl. Burrows 3/5) pflegt man den mohar häufig als Kaufpreis zu verstehen (Gen. 34, 12; vgl. Ex. 22, 15; 1 Sam. 18, 25); in anderen Zusammenhängen jedoch bezeichnen die Radikale nie den Kauf. Burrows deutet den mohar als Entschädigung (compensationgift, 13). Auch im AT ist daneben die Mitgift (schiluchim) bekannt, 1 Reg. 9, 16; vgl. Judc. 1, 15. Die Anwesenheit von Zeugen bei der Ehebegründung setzt möglicherweise Mal. 2, 14 voraus. Der Vollzug der E. erfolgt auch im atl. Bereich durch die traditio der Braut (sie ist selbstverständlich unmöglich, wenn es sich um eine Kriegsgefangene handelt, Dtn. 21, 13; Einholung der Braut Ps. 45, 15; 1 Macc. 9, 37. 39). Als Handelnde erscheinen üblicherweise der Brautvater (bzw. dessen Vertreter) u. der Bräutigam (gelegentlich: Brautwerber); ausdrücklich heißt es jedoch Num. 36, 6 von Erbtöchtern, daß sie nach ihrem Gefallen heiraten dürfen (nur nicht außerhalb des Stammes). Ein eindeutiges Bild von der Entwicklung in atl. Zeit ist aus den wenigen u. nicht immer zu verallgemeinernden Aussagen kaum zu gewinnen (Tob. 7, 13f mit seiner ausführlicheren Darstellung spiegelt wohl die Verhältnisse im Gastlande des Vf.: λαβὼν τῆς χειρὸς αὐτῆς παρέδωκεν αὐτὴν τῷ Τωβια γυναῖκα καὶ εἶπεν .. κατὰ τὸν νόμον Μωυσέως κομίζου αὐτὴν .. καὶ .. ἔγραψεν συγγραφήν, καὶ ἐσφραγίσαντο).

c. Spätjudentum. Im Spätjudentum wird nach den rabbinischen Quellen das eheliche Band durch einen qidduschin bzw. qidduscha genannten Akt geknüpft, der jedenfalls nach seinen rechtlichen Folgen die Bedeutung der E. hat. Die Rabbinen unterscheiden drei Möglichkeiten (Qidd. 1,1): die erste sieht mindestens theoretisch einen Vollzug durch Geschlechtsverkehr vor; entscheidend ist dabei natürlich der damit verbundene (u. ausgesprochene) Wille zur Ehe. Im zweiten möglichen Falle wird er durch eine Urkunde dokumentiert (hierbei können beide Nupturienten durch einen Beauftragten vertreten werden [Qidd. 2,1; 4,9]). Im dritten (wohl häufigsten u. vermutlich älteren) Verfahren wird die Ehe begründet durch die Überreichung einer (geringen) Gabe (Münze), die mit einer mündlichen Erklärung des Ehewillens von seiten des Mannes verbunden ist (dieser erscheint auch in den anderen Fällen als der Handelnde; der Vater vergibt die Tochter nur, solange sie unmündig ist). Die Formeln, die dabei angewendet werden, drücken (auch nach rabbinischer Auslegung, Qidd. 2a/b) vor allem den Gedanken aus, daß durch die Bindung an den Bräutigam das Berühren der Braut durch andere Männer verboten ist: hithqaddeschi li = sei mir ausgesondert (Qidd. 2,1 als Normalformel). Die volle rechtliche Wirkung dieses ehebegründenden Aktes zeigt sich vor allem im folgenden: die Lösung des Bandes erfordert das Ausstellen eines Scheidebriefes (Qidd. 3,7); der weibliche Partner wird bei Verletzung der Treuepflicht im Prinzip wie die Verheiratete bestraft (schon Dtn. 22, 23f); im Falle der Scheidung oder des Todes des Bräutigams erhält die Braut die kethuba, die Eheverschreibung, ausgezahlt genauso wie die Verheiratete (Keth. 1,2; 5,1). Das Wort kethuba bezeichnet zugleich den Ehevertrag, der u. a. die Verpflichtungen der Eheleute enthält; bestimmte Mindestforderungen gelten jedoch auch ohne schriftliche Fixierung (die kethuba beträgt für eine Jungfrau mindestens

200, für eine Witwe 100 Denare; der Mann muß die Gefangene loskaufen, für die Heilung der Kranken sorgen usw.; die Kasuistik bestimmt auch Sätze für den laufenden Unterhalt [Keth. 5,8]; die Verpflichtung der Frau, für den Mann zu arbeiten, verringert sich mit jeder Sklavin, die sie einbrachte [Keth. 5,5]). Dieser schriftliche Vertrag ist bis in die tannaitische Zeit normalerweise mit dem ehebegründenden Akt (qiddušchin) verbunden (Neubauer 179); für die Diaspora vgl. Philo spec. leg. 3, 72: αἱ.. ὁμολογίαι γάμοις ἰσοδυναμοῦσιν, αἷς ἀνδρὸς ὄνομα καὶ γυναικὸς καὶ τὰ ἄλλα .. ἐγγράφεται.

III. Ägypten. In Ägypten kann die E. im 9. Jh. vC. (und früher, Seidl 55f) ebenfalls mit einem schriftlichen Vertrag verbunden sein, den der Brautvater u. der künftige Ehemann schließen (Schema des Vertrages: Möller 16f). In den demotischen Urkunden erscheinen die Ehepartner als Vertragschließende (die beiden thebanischen Urkunden um 340 vC. sind durch die Frau ausgestellt: ‚Du hast mich zur Ehefrau gemacht‘; Schema: Möller 17f). Entscheidend ist die Erklärung: ‚Ich habe dich zur Ehefrau gemacht‘; daneben enthalten die Verträge finanzielle Abmachungen, bes. über die Verpflichtungen des Mannes während der Ehe u. im Scheidungsfalle; ein Notar u. 16 Zeugen wirken mit (so allgemein in persischer u. ptolemäischer Zeit; Schema III/VI: Möller 18/23). Neben der in der Literatur sog. Vollehe stehen lose Verbindungen, für die vertragsweise wirtschaftliche Garantien gegeben werden (Schema: Möller 27f), die vielleicht in allen Schriftstücken überhaupt das Entscheidende sind, während die E. selbst lediglich durch Übereinkunft zustande kommt (Taubenschlag, Law 112). Das demotische Recht kennt anscheinend auch die Möglichkeit, jemanden auf Zeit zur Ehefrau zu erklären (‚Du bist in meinem Hause als Ehefrau für die Zeit von fünf Monaten‘, 1. Jh. vC.; Möller 23). Daß von jenen verschiedenen Formen des Zusammenlebens von Mann u. Frau Verbindungslinien zu der Unterscheidung der griech. Papyri zwischen ἔγγραφος u. ἄγραφος γάμος (dieser ist erst für die Kaiserzeit belegt; σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀγράφως POxy 267, 18f) gehen, wird zunehmend bezweifelt; die Deutung der beiden Termini u. der zugehörigen Quellen ist (wie zB. Wenger 32 u. Taubenschlag, aO. 118₆₄ zugeben) je länger je mehr umstritten (Schönbauer 59: Ehe mit u. ohne Verträge; Huwaidas 49: mit u. ohne Eheurkunde; Erdmann, Γ. ἄ. 236: Ehe u. ‚materiell gesicherter Konkubinat‘; Taubenschlag, aO. 115f: ἄγραφος neue Bezeichnung für die alte ägypt. E. durch bloßen Konsens u. Vollzug) ähnlich wie die anderer Ausdrücke u. Urkunden des Eherechtes der hellenist.-röm. Zeit Ägyptens (vgl. den Bericht bei Schönbauer 42/56). Die agraphische Verbindung wird u. U. (gelegentlich nach längerer Zeit) in eine engraphische umgewandelt. Auch die Frage, wie weit einheimisches u. griechisches bzw. römisches Recht sich in Ägypten allmählich beeinflußt haben, ist noch nicht wirklich geklärt (daß das ägypt. Recht auf die Rechtsformen der Nichtägypter im Lande eingewirkt habe, verneint für die Griechen Schönbauer 56 im Unterschied zu Taubenschlag: Aegyptus 5 [1936] 269f; Law 113f; für die Römer wenigstens bis 212 nC. Taubenschlag, Gesch. 386f). In einer bestimmten Gruppe alexandrinischer Urkunden zur E. wird von dem Festsetzen eines Ehekontraktes vor den ἱεροθύται gesprochen (zB. BGU 1098, 43; 1101, 20; 1050, 24/6; ebd. 27f ἐγγραφήσεσθαι ἥ τε φέρνη καὶ τἆλλα τὰ ἐν ἔθει ὄντα; sämtlich august. Zeit).

IV. Griechen. Von den Griechen behauptet Aristot. pol. 2, 8 (1268 b 40f) beiläufig, sie hätten ursprünglich ihre Frauen voneinander gekauft. Dementsprechend versteht man häufig die ἕδνα der homerischen Freier, die meist in Vieh gegeben werden, als eine Art Kaufpreis; doch sind dagegen auch ernsthafte Bedenken angemeldet worden (Hruza 1, 12f; vor allem Köstler, H., bes. 8/14. 20: Schenkung; ders., Raub, bes. 211/24). Die Tatsache einer öfters beträchtlichen Mitgift des Vaters an die Tochter, die zT. auch als ἕδνα bezeichnet wird (vgl. Erdmann, E. 215f; 218f; Köstler, H. 16/18), zeigt, daß die Vorstellung eines Kaufes mindestens zurücktritt, vielleicht im Laufe einer innerhalb der homerischen Gedichte noch durchscheinenden Entwicklung. Deutlicher sehen wir für den griech. Bereich indessen erst in klassischer Zeit, u. zw. für Athen. Die Ehe wird rechtsgültig (Isaeus 3, 8f redet betont von der ἐγγυητὴ γυνή) durch die ausdrückliche ἐγγύη(σις), d. i. die bindende Zusage des Brautvaters (bzw. überhaupt des κύριος der Braut) an den Bräutigam u. dessen Zustimmung: τῷ δεῖνι ἐγγυῶ παῖδα τὴν ἐμὴν (N. N.) νόμοισι τοῖσι Ἀθηναίων, sagt der Braut-

vater Herodt. 6, 130 (entspr. Eurip. Orest. 1675); nachdem anschließend der Bräutigam das ἐγγυᾶσθαι ausgesprochen, war die Ehe begründet (ἐκεκύρωτο ὁ γάμος), so wird hier ausdrücklich festgestellt. Die Formel des Bräutigams Isaeus 3, 70: ἠγγυᾶτο τὴν δεῖνα κατὰ τοὺς νόμους ἕξειν γυναῖκα (vgl. 3, 4). Das Zusammenwirken von Brautvater u. Bräutigam zeigt auch Menand. pericir. 435f; jener: ‚Diese gebe ich dir zur Zeugung ehelicher Kinder‘ (Luc. Tim. 17: ἐπ' ἀρότῳ παίδων γνησίων; Alciphr. 1, 6, 1), Bräutigam: λαμβάνω (zu λαμβάνειν vgl. Isaeus 3, 63); 437 schließt sich die Verabredung der Mitgift an (vgl. Demosth. 41, 6; ἠγγύα μοι ὁ δεῖνα τὴν θυγατέρ' ἐπὶ τετταράκοντα μναῖς). PsDemosth. 46, 18 wird als Gesetz zitiert: ἣν ἂν ἐγγυήσῃ ἐπὶ δικαίοις δάμαρτα (Ehefrau) εἶναι ἢ πατὴρ ἢ . . ., ἐκ ταύτης εἶναι παῖδας γνησίους. Durch die rechtmäßige E. wird die Würde der freien Frau gewahrt (ebd. 59, 113; vgl. 118) u. die Bürgerschaft der Polis rein erhalten (59,13 u. ö.). Das Heranziehen von Zeugen ist üblich u. erwünscht (Isaeus 3, 18f; vgl. Demosth. 30, 20f u. a.). Der Rechtscharakter des ἐγγυᾶν wird auch darin deutlich, daß mit ihm bereits die Auszahlung der προίξ verbunden ist (vgl. das Mitgiftregister von Mykonos Ditt. Syll. 1215; Tenos: CIG 2, 2338b; s. Dareste 48/62; zur ἐγγύη ebd. 52/6). Durch die Vornahme der Rechtsakte in Gegenwart von Zeugen wird die Ehe öffentlich als solche kenntlich (Demosth. 30, 21). Vollendet wird die E. durch die Übergabe der Braut an den Bräutigam (als ihren neuen κύριος) mit der Einführung in sein Haus.

V. Rom. Das röm. Recht kennt von alters her drei Formen der Ehebegründung, deren Entstehungszeit nicht mehr feststellbar ist (Versuch einer Rekonstruktion ihrer Frühgeschichte: Westrup, Rech.). Alle drei bringen ursprünglich die Frau in die Gewalt (manus) des Mannes (Gai. 1, 110). Die sakrale E., die confarreatio, geschieht per quoddam genus sacrificii, quod Iovi Farreo fit, in quo farreus panis (Speltbrot) adhibetur. Sie wird u. a. mit einem Schafopfer durch den pontifex maximus u. den flamen Dialis (Genaueres Leonhard: PW 4, 862/4) praesentibus decem testibus vollzogen (Gai. 1, 112). Zumindest war sie in der geschichtlich übersehbaren Zeit auf die Patrizierschaft beschränkt (Westrup, Rech. 22). In der Zeit nC. ist sie längst völlig zurückgetreten, nach Tac. ann. 4, 16, 2 vor allem infolge des Leichtsinns der Männer u. Frauen, dann wegen der Schwierigkeit der Zeremonie selbst u. wegen der rechtlichen Nachteile (Rede des Tiberius; ebd. 3 deshalb Senatsbeschluß, der die flaminica Dialis nur für den Bereich der sacra der potestas des Mannes unterstellt, sie im übrigen aber rechtlich den anderen Frauen gleichordnet). Gai. 1, 112 kann nur noch von bestimmten Priestern (flamines maiores, i. e. Diales, Martiales, Quirinales, item reges sacrorum) berichten, die in einer konfarreïerten Ehe leben u. aus einer solchen stammen müssen. Die coemptio als Form der E. wird in Gegenwart von wenigstens fünf Zeugen vollzogen, unter Verwendung bestimmter Formeln von seiten der Nupturienten (Cic. orat. 1, 56, 237, nach Ulpian bei Boethius in Cic. top. 2 ad 3, 14: sese in coëmendo invicem interrogabant, vir ita: an sibi mulier materfamilias esse vellet? illa respondebat velle. Item mulier . .). Gai. 1, 113 bezeichnet sie als Scheinkauf; die Frau nimmt durch sie formalrechtlich die Stelle einer filia ein. Das letzte geschah ursprünglich auch bei der sog. Usus-Ehe: wenn die Frau ein Jahr lang im Hause des Mannes blieb, in familiam viri transiebat filiaeque locum optinebat (ebd. 111). Doch sah schon das Zwölftafelgesetz (um 450 vC.) vor, daß dieser Übergang in die Familie des Mannes durch eine drei Nächte währende Abwesenheit aus seinem Hause nicht eintrat (so daß die Frau rechtlich weiterhin der väterlichen Familie angehörte; ebd.). Diese E. entbehrt der offiziellen Form; sie kommt durch den Willensentschluß der Beteiligten zustande (nuptias . . non concubitus, sed consensus facit, Ulpian nach Iust. dig. 35, 1, 15) u. wird durch das (in) domum (de)ducere rechtmäßig vollzogen; das Zusammenleben im Hause des Ehemannes ist entscheidend (Sext. Pompon. nach Iust. dig. 23, 2, 5: deductione . . opus esse in mariti . . domum, quasi in domicilium matrimonii; deshalb kann das duci der Frau nicht in ihrer Abwesenheit, durch Brief oder Boten, geschehen; die Gegenwart des Mannes ist dagegen nicht nötig; im übrigen vgl. *Dextrarum iunctio, *Tabulae nuptiales, *Hochzeit). Praktisch ist diese sog. formlose Ehe schon vor der Kaiserzeit die übliche; die Frau ist in ihr tatsächlich frei von der manus des Mannes (*Ehegesetze). – Neben der rechtlich anerkannten Ehe (matrimonium iustum) zwischen Vollbürgern (*Ehehindernisse) stehen andere Formen des Zu-

sammenlebens zwischen Mann u. Frau (*Konkubinat), im röm. Recht bes. das contubernium (eig. ‚Wohngemeinschaft'), das Angehörige zB. des Sklavenstandes untereinander oder einen solchen mit einer freien Person verbindet (Belege Leonhard: PW 4, 1164f; Genaueres Mañaricua 78f; 82/111; für die Zeit nach 300: ebd. 157/71; vgl. 171/4); der Stand der Kinder folgt dabei im allgemeinen dem der Mutter. Die Verbindung von Sklaven untereinander bedarf der Zustimmung des (bzw. der) Herren (Xen. oec. 9, 5; Menand. her. 42/44; Long. 3, 31, 3: δεῖ τὸν δεσπότην ... ταῦτα συγχωρεῖν; vgl. 4, 4, 3; weiteres *Ehehindernisse). – Die Legitimität der Ehen von Freien, in denen beide Teile nicht das röm. Bürgerrecht besaßen, bestimmte sich nach deren Heimatrecht (secundum legem moremque peregrinorum: Gai. 1, 92).

B. Stellung der Kirche. Die Kirche hat rechtlichen Einfluß auf die E. nur schwer u. spät gewonnen. Ign. Polyc. 5, 2 wünscht, daß die Nupturienten μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, damit die Ehe sei κατὰ κύριον (vgl. 1 Cor. 7, 39: μόνον ἐν κυρίῳ) καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν; vor der E. soll also eine Äußerung des Gemeindeleiters über die getroffene Wahl eingeholt werden; damit wird indessen nicht ein neues Recht geschaffen (πρέπει). Bei Clem. Al. paed. 3, 11, 63, 1 ist allgemein von εὐλογεῖν durch Handauflegung die Rede, nicht speziell von einem solchen bei der Verheiratung (Ritzer 1, 32). Tert. pud. 4 (CSEL 20, 225, 27/30) stellt fest, daß bei den Montanisten (penes nos, im Unterschied zur Großkirche, Ritzer 1, 21/4) Verbindungen, die nicht vorher der ecclesia angezeigt wurden, Gefahr laufen, auf gleiche Art beurteilt zu werden wie Ehebruch u. Unzucht. Der Montanist Tert. sagt monog. 11 (442, 15/21 Oe.), daß die Bischöfe, Priester, Diakonen u. Witwen die, die die Ehe begehren (matrimonium postulans), verbinden; an einen Akt der E. selbst kann hier kaum gedacht sein (Nennung der Witwen), wohl aber an eine gottesdienstliche Fürbitte. In derselben Richtung geht die Äußerung des orthodoxen Tertullian (ux. 2, 8 [CSEL 70, 123, 37/9]) über die Ehe, welche ecclesia conciliat (vermittelt, Gegensatz 2, 7: vom Teufel gestiftet) et confirmat (bestätigt) oblatio (Darstellung vor Gott) et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet (der himmlische Vater für gültig hält). Anscheinend wird hier die schon geschlossene Ehe vor Gott gebracht (anders Ritzer 1, 35f: oblatio u. benedictio nicht auf einen einmaligen Akt bezüglich). Laodicea cn. 10 setzt als selbstverständlich voraus, daß die Eltern πρὸς γάμου κοινωνίαν συνάπτειν τὰ ἑαυτῶν παιδία (entspr. Elvira cn. 17). Joh. Chrysost. in Gen. hom. 48,6 (PG 54, 443) spricht von Gebeten u. Segnungen, zu deren Vollzug die Priester gerufen werden u. die die eheliche Gemeinschaft stärken sollen; sie finden also im Hochzeitshause statt, wie Act. Thom. 10 (entspr. Timoth. Al.: PG 33, 1304: ἐὰν εἰς τὸ ζεῦξαι γάμον καλέσῃ τις κληρικόν). Gregor v. Naz. gibt eine mögliche Formel für solche Segnungen ep. 231 (PG 37, 373): zwischen Worten aus Ps. 127, 5. 6 steht hier die Wendung (κύριος) αὐτὸς ἁρμόσαι τὴν συζυγίαν (von ψαλμῳδίαι redet er ep. 232 [PG 37, 376]). Die kirchlichen Kanones schweigen bis ins 7. Jh. hinein über kirchl. Mitwirkung bei der E. (vgl. Ritzer 1, 44). – Ambros. inst. virg. 6,41 (PL 16, 316) fordert die pactio coniugalis, ein iungere für die Ehe; er betont: diese kommt nicht nur durch die Aufnahme der geschlechtlichen Gemeinschaft zustande. Er sagt ep. 19, 7 (PL 16, 984): die Ehe muß velamine sacerdotali et benedictione sanctificari. Die Kirche beansprucht also eine Mitwirkung bei Beginn der Ehe, aber nicht bei ihrem rechtlichen Zustandekommen; diese Forderung ergibt sich einfach schon dadurch, daß die festliche Hochzeit im Heidentum mit Opfern u. Gebeten verbunden war. Augustin bekämpft c. Iulian. 5, 16, 62 (PL 44, 818) die Definition der E. als corporum commixtio; er bestätigt damit das röm. Verständnis der E. als Aufnahme des gemeinsamen Lebens durch consensus (vgl. Joh. Chrys. in Mt. hom. 32 [PG 56, 802]). Die weltliche Form der E. setzt er voraus, wenn er von den tabulae, quae scribuntur in matrimonio, der scriptura pactionis spricht, in der die Formel ‚liberorum procreandorum causa' begegnet (s. 278, 9 [PL 38, 1272]; vgl. 51, 22 [PL 38, 345]: recitantur tabulae ... in conspectu omnium attestantium; es folgt die eben genannte Formel). Wenn es s. 332, 4 (PL 38, 1463) heißt: istis tabulis subscripsit episcopus, so besagt das zunächst nur, daß als einer der Zeugen der Bischof herangezogen wurde; auch hier ist vorausgesetzt, daß der Amtsträger der Kirche in das Hochzeitshaus kommt. Daß die kirchliche Mitwirkung nicht ehebegründenden Charakter hat, wird

besonders daraus deutlich, daß sie der zweiten Ehe verweigert wird; Ambrosiast. comm. in 1 Cor. 7, 40 (PL 17, 225 D): primae nuptiae sub benedictione Dei celebrantur sublimiter; secundae autem etiam in praesenti carent gloria, concessae autem sunt propter incontinentiam (weiteres Ritzer 2, A. 24). Aug. ep. 23, 5 (CSEL 44, 69, 18/21) deutet vielleicht eine Christianisierung der E. an: der Treueschwur der Gatten geschieht plerumque per Christum. Die staatliche Gesetzgebung bestimmt 428 nC., daß die E. (sofern es sich um Personen gleicher honestas handelt u. kein Gesetz die Verbindung verbietet) gültig ist auch unter Wegfall von allem sonst Üblichen rein als consortium, quod ipsorum (der Brautleute) consensu atque amicorum (der Zeugen) fide confirmatur (Cod. Theod. 3, 7, 3). Papst Hormisdas fordert decr. 2 (PL 63, 525): nullus fidelis .. occulte nuptias faciat, sed benedictione accepta a sacerdote, publice nubat in Domino; der Ton liegt sichtlich auf der Öffentlichkeit der E., die durch die Heiratenden selbst vollzogen wird. Noch Nicolaus I erklärt (nach einer ausführlichen Beschreibung der kirchlichen Riten anläßlich der Hochzeit), es sei keine Sünde, wenn ‚das alles' bei der E. wegfalle; es genüge allein der consensus von Mann u. Frau (also der beiderseitige Wille zur Ehe); ohne diesen sei alles andere einschließlich des coitus für das Zustandekommen der Ehe wirkungslos (ep. 97, 3 [PL 119, 980 C]; vgl. für die Forderung des Austausches gegenseitiger Zustimmung durch die Brautleute in der armen. Kirche cn. 23 des Sahak, Dauvillier 72f).

L. Année, La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Eglise jusqu'au VIe siècle: Ephemer. Theol. Lovan. 12 (1935) 513/50. – A. L. Ballini, Il valore giuridico della celebrazione nuziale cristiana dal primo sec. (Milano 1939). – A. Billauer, Grundzüge d. babyl.-talmud. Eheschließungsrechtes, Diss. Heidelb. (1910). – Fr. Bozza, Il matrimonio nel diritto dei papiri dell'epoca tolemaica: Aegyptus 14 (1934) 205/44. – M. Burrows, The Basis of Israelite Marriage = AmOrSoc 15 (1938). – P. E. Corbett, The roman law of marriage (Oxford 1930) 68/106. – R. Dareste, B. Haussoullier, Th. Reinach, Recueil des inscriptions juridiques grecques 1 (Paris 1895). – J. Dauvillier, C. De Clerq, Le mariage en droit canonique oriental (Paris 1936), bes. 40/82. – G. R. Driver-J. C. Miles, The Assyrian Laws (Oxf. 1935). – E. Ebeling-V. Korošec, Art. Ehe: RLAss 2, 281/99. – H. Ehelolf, Ein altassyr. Rechtsbuch = Mitt. Vorderasiat. Abt. Staatl. Mus. Berlin 1 (1922). – A. Ehrhardt, Art. Nuptiae: PW 17, 1478/89. – G. d'Ercole, Il consenso degli sposi e la perpetuità del matrimonio nel diritto romano e nei padri della chiesa: Studia et documenta historiae et iuris 5 (1939) 18/75. – W. Erdmann, Die Ehe im alten Griechenland (1934) 197/249; Zum γάμος ἄγραφος der graeco-ägypt. Papyri: Festschrift P. Koschaker 3 (1939) 224/40. – A. Falkenstein, Die neusumerischen Gerichtsurkunden I: AbhM NF 39 (1956) 99/106 (Urkunden: II, ebd. 40 [1956]). – E. Hruza, Beiträge zur Geschichte des griech. u. röm. Familienrechtes 1 (1892) 8/124; 2 (1894) 95/101. – St. Huwardas, Beiträge zum griech. u. gräko-ägypt. Eherecht der Ptolemäer- u. frühen Kaiserzeit (1931). – H. Insadowski, Quid momenti habuit christianismus ad jus romanum matrimoniale evolvendum: Act. congr. jurid. internat. 1934, 2 (Rom 1935) 37/87, bes. 44/50, 57/61. – M. Kaser, Das römische Privatrecht 1 (1955) 63/72. 275/7. – F. Kniep, Gai Institutionum commentarius primus (1911). – J. Köhne, Die Ehen zwischen Christen u. Heiden in den ersten christl. Jh. (1931). – R. Köstler, ἕδνα: AnzW 81, 2/5 (1944) 6/25; Raub- u. Kaufehe bei den Hellenen: SavZRom 64 (1944) 206/32. – J. Kohler-F. E. Peiser, Hammurabi's Gesetz 1 (1904); J. Kohler-A. Ungnad, Hammurabi's Gesetz 2/5 (1909/11); J. Kohler-E. Ziebarth, Das Stadtrecht von Gortyn (1912). – P. Koschaker, E. u. Kauf nach alten Rechten mit besonderer Berücksichtigung der alten Keilschriftrechte: Archiv Orientální 18, 3 (1950) 210/96. – W. Kunkel, Röm. Privatrecht² (1935) 271. 277/80; Art. matrimonium: PW 14, 2260/62. 2268/72. – R. Leonhard, Art. coemptio: PW 4, 198/200; Art. confarreatio: PW 4, 862/4; Art. contubernium: ebd. 1164f. – E. Levy, Der Hergang der röm. Ehescheidung (1925) 67/75. – F. M. Th. de Liagre Böhl, Het akkadische wetboek van Bilalama, koning van Esjnunna: Ex Oriente Lux 11 (1949/50) 95/105. – J. H. Lipsius, Das attische Recht u. Rechtsverfahren 2 (1908/12) 468/73. – D. R. Mace, Hebrew Marriage (London 1953) 165/180. – J. Malcolm Ludlow, Art. Consent of Marriage: W. Smith-S. Cheetham, Dictionary of Christian Antiquities (London 1876/80) 434/6; Contract of Marriage: ebd. 448/58. – A. E. de Mañaricua, El matrimonio de los esclavos = Analecta Gregoriana 23 (Rom 1940). – Mitteis-Wilcken 2, 1, 200/19. – G. Möller, Zwei ägypt. Eheverträge aus vorsaïtischer Zeit: AbhB 1918, 3. – J. Neubauer, Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechts (1920). – E. Neufeld, Ancient Hebrew marriage Laws (London 1944) 56/117. 135/62. – J. Nietzold, Die Ehe in Ägypten zur ptolem.-röm. Zeit (1903). – J. Pedersen, Israel

(1926) 67/9. 76. – A. VAN PRAAG, Droit matrimonial assyro-babylonien = Allard Pierson Stichting, Arch.-hist. Bijdr. 12 (Amsterd. 1945). – H. PREISKER, Christentum u. Ehe i. d. ersten drei Jh. (1927). – K. RITZER, Formen, Riten u. religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jtsds. (1946). – E. SCHÖNBAUER, Untersuchungen zum Publizitätsrechte im ptolem. u. röm. Ägypten: ArchPapF 13 (1939) 39/60. – [A. SCHARFF-] E. SEIDL, Einführung in die ägyptische Rechtsgeschichte bis z. Ende des Neuen Reiches 1 (1939) 55f. – E. SEIDL, Ägyptische Rechtsgeschichte der Saiten- u. Perserzeit (1956) 61/7 [vom 13. Jh. vC. bis in die Römerzeit]. – G. SERRIER, De quelques recherches concernant le mariage contrat-sacrement . . . (Paris 1928). – STRACK-BILLERBECK, 2, 387/98. – R. TAUBENSCHLAG, Geschichte der Rezeption des röm. Privatrechts in Ägypten: Studi P. Bonfante 1 (1930) 367/440; The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri[2] (Warschau 1955) 101/3. 112/9. – R. THALHEIM, Art. ἐγγύησις: PW 5, 2567f. – E. VOLTERRA, La conception du marriage d'apres les juristes romains (Padua 1940). – L. WAHRMUND, Das Institut der Ehe im Altertum (1933). – L. WENGER, Zwei lat. Papyri zum röm. Eherechte = SbW 219,1 (1941); Die Quellen des röm. Rechts = DenkschrW 2 (1953) 809/12 mit Lit.-Angaben. – C. W. WESTRUP, Über den sogenannten Brautkauf des Altertums: Ztschr. f. vergleich. Rechtswiss. 42 (1927) 47/145; Recherches sur les formes antiques de mariage dans l'ancien droit romain = Hist.-filol. Medd. Danske Vidensk. Selsk. 30, 1 (Kopenhagen 1943). – H. J. WOLFF, Written and unwritten marriages in Hellenistic and postclassical Roman law = Public. Amer. Philol. Assoc. 9 (Hareford 1939); Marriage, law and family organization in ancient Athens: Traditio 2 (1944) 43/96; Doctrinal trends in postclassical Roman marriage law: SavZRom 67 (1949) 261/319. *G. Delling.*

Ehre s. Gloria.

Ehrenwache s. Hofzeremoniell.

Ehrfurcht s. Pietas, Scheu.

Ehrsucht s. Vana Gloria.

Ehrwürdiges Alter s. Greisenalter.

Ei.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-orientalisch. a. Weltei. 1. Orphik. Der über die ganze Erde verbreitete Mythos, daß die Welt aus einem geborstenen E. entstanden sei, findet sich auch bei den Griechen, u. zw. in der Orphik. Die sog. rhapsodische Kosmogonie, die nicht lange vor den Neuplatonikern verfaßt ist, aber sicher Spuren älterer Gedichte bewahrt hat (Kern, Orph. S. 141), berichtet, daß der Chronos dem göttlichen Aither ein silberglänzendes E. schmiedete (Kern, Orph. fr. 70 nach Damasc. princ. 55). Aus dem befruchteten u. den Gott in sich tragenden E. ging das erste Wesen, Phanes, hervor (Kern fr. 60 nach Damasc. princ. 123 = Diels 1 B 12). Näheres bei Lukas, Grundbegr. 178/84 u. Ei 232f. Vgl. das orphische Kultbild aus Modena, welches Phanes, das Weltei u. die Winde darstellt (Eisler 400). Phanes wird bei Proklos auch Eros genannt (Kern fr. 74 u. 82 nach Procl. in Plat. Tim. 31a. 33c), d. h. er wird mit dem kosmogonischen Prinzip des Hesiod gleichgesetzt. Das orphische Urei hat nach Procl. aO. 30 c/d (= Kern fr. 79) das Epitheton ‚erstgeboren': ‚Phanes geht aus dem erstgeborenen E. hervor, in dem samenartig das Lebewesen ist, welches Plato . . Selbstwesen (αὐτοζῷον) nannte'. An der gleichen Stelle identifiziert Proklos das orphische E. sogar mit dem platonischen Seienden (1, 428, 8 Diehl). Ebenso wie das Weltei hat auch Phanes das Beiwort erstgeboren (πρωτόγονος), z. B. nach Damasc. princ. 111 (= Kern fr. 64), das dann zum Eigennamen wurde, der seinerseits das Epitheton ‚eigeboren', ᾠογενής, erhielt (Orph. hymn. 6, 1f Qu. = Kern, fr. 87). – Die gleiche Rolle des E. als eines Embryonalzustandes tritt auch in der weit verwickelteren, offenbar synkretistischen Theogonie des Hieronymos u. Hellanikos hervor, die gleichfalls von Damasc. princ. 123 (= Kern fr. 54) überliefert ist (dazu Seeliger 478f). Hier ist Chronos jedoch der Erzeuger, nicht der Hersteller des E. Zu dem neuplatonischen Triadenschema, in das sowohl Chronos wie das E. eingespannt sind, vgl. Lukas, Grundbegr. 184/92. Nach der etwas abweichenden Überlieferung des Apion bei Clem. Rom. hom. 6, 3/12, die Kern fr. 55 u. 56 gleichwohl der Theogonie des Hieronymos u. Hellanikos zurechnet, wird das Chaos von Orpheus mit einem E. verglichen, in dem die ersten Elemente in vermischtem Zustande waren (fr. 55). Weiter heißt es: ‚Die

ganze Materie gebar den ganzen umgebenden kugelförmigen Himmel gleich wie ein E.' Innerhalb dieses beseelten E. gewinnt Phanes als eine Art mannweibliches Wesen Gestalt (fr. 56). Vgl. die Par.-Stellen bei Rufin. recogn. 10, 17/20 u. 30 = Kern fr. 56 u. 55 Anhang. Die Tatsache der Vergleichung u. die Begriffe ‚Elemente', ‚Materie', ‚kugelförmig' erweisen diese Zeugnisse als jüngeren Ursprungs. Die ebenfalls von Kern fr. 57 u. 58 hierher gestellte Tradition des Athenag. 18 u. 20 besagt, daß aus dem Wasser als Urstoff ein Drache mit dem Kopfe eines Löwen u. dem Antlitz eines Gottes erzeugt wurde, Herakles u. Chronos mit Namen, der ein übergroßes E. erzeugte, ‚welches angefüllt von der Gewalt des Erzeugers, infolge von Reibung in zwei Hälften zerriß. Aus der oberen wurde der Himmel, aus der unteren die Erde bereitet. Es ging aber auch ein Gott mit zwei Körpern daraus hervor' (fr. 57). Auch hier ist der ‚erstgeborene aus dem E. herausgeflossene Gott' Phanes (fr. 58; vgl. zum Ganzen Lukas, Ei 230). Nach Aristoph. av. 695f endlich ‚gebar die dunkelbeflügelte Nacht ein Windei (ὑπηνέμιον ᾠόν), aus dem .. der ersehnte Eros hervorsproßte' (Kern stellt diesen Beleg als fr. 1 zu den fragmenta veteriora). Neu ist in dieser aristophanischen Kosmogonie, ‚die sich als Parodie an ein mit Recht als orphisch betrachtetes Vorbild anlehnen muß' (Nilsson, Rel. 1, 648), das ‚Windei'. – Daß das Weltei in der Kosmogonie der Orphiker eine hervorragende Rolle spielte, bezeugen außer den angeführten Zeugnissen auch zwei weitere des Plutarch u. des Macrobius. Plut. (qu. conv. 2, 3 [635e. 636d/e] = Kern fr. 71 u. 291) nennt das E. den Anfang der Entstehung u. orakelt von einem Zusammenhang zwischen den Bohnen u. den E. nach pythagoreischer Ansicht (vgl. oben Bd. 2, 496: ‚Die Bohne ist dem All verwandt [Aristot.]'). Plutarch schreibt ferner dem E. nach der hl. orphischen Sage die Erstgeburt von allem zu; das E. sei bei den Orgien des Dionysos als Abbild des alles erzeugenden u. in sich fassenden Wesens zugleich geheiligt worden. Bei Macrob. sat. 7, 16, 8 heißt es ausführlicher: ne videar plus nimio extulisse ovum elementi vocabulo, consule initiatos sacris Liberi patris, in quibus hac veneratione ovum colitur, ut ex forma tereti ac paene sphaerali atque undique versum clausa et includente intra se vitam mundi simulacrum vocetur, mundum autem consensu omnium constat universitatis esse principium.

2. Philosophie. Die in verschiedenen Brechungen überlieferte Lehre vom orphischen Weltei findet sich auch vereinzelt in der griech. Philosophie. So lehrte bereits Thales oder, wenn Eisler 524 mit seiner Deutung recht hat, Anaximenes v. Milet, daß das E. das einzige unendliche Prinzip alles Seienden sei (μίαν . . ἄπειρον ἀρχὴν πάντων τῶν ὄντων ἐδόξαζεν ὁ Μιλήσιος τὸ ᾠόν; vgl. Olympiodor. 19 bei M. Berthelot, Collection des anciens alchimistes grecs 2 [1888] 81). Ferner gehen in der dem Epimenides aus Kreta zugeschriebenen Theogonie aus der Mischung der Luft, der Nacht u. des Tartarus zwei Titanen u. aus deren Vermischung das Weltei hervor (Diels B 5: δύο Τιτᾶνας . . . ὧν μιχθέντων ἀλλήλοις ᾠὸν γενέσθαι). Falls diese Theogonie echt ist, würde dies nach Seeliger 480 das älteste Zeugnis für das orphische E. sein. Vgl. auch O. Kern: PW 6, 177. – Nach der rationalistischen Vorstellung des Empedokles ist der Kosmos einem E. ähnlich (Diels 21 A 50). Ein Nachklang der orphischen Ansicht findet sich bei Varro: Varro mundo ovum comparavit . . . sic dicens: caelum ut testa, item vitellum ut terra, inter illa duo humor quasi ἰκμάς (Feuchtigkeit) inclusus aer, in quo calor (Prob. in Verg. buc. 6, 31 [3, 2, 341 Thilo-H.]). Einer ähnlichen Anschauung, jedoch mit dem fortschrittlichen Gedanken der Kugelgestalt verbunden, begegnen wir bei Achill. Tat. in Arati phaen. 4 u. 6 (= Kern fr. 70 Anh.): ‚Von der Gestalt, die wir der Kugel gegeben haben, behaupten die Orphiker, sie sei ähnlich der bei den Eiern; denn was beim Ei die Schale ist, das ist beim All der Himmel, u. wie am Himmel rings herum der Äther befestigt ist, so an der Schale die Eihaut'. Hier entspricht die Erde dem Inneren des E., wie W. Kranz: NGGött 2 (1936/38) 147 richtig ergänzt. Weiter heißt es bei Achill. Tat.: ‚Die Gestalt des Kosmos erklären die einen für kegelförmig, die anderen für kugelförmig, die dritten für eiförmig; an die letztere Meinung halten sich die, welche die orphischen Mysterien feiern. Um der überzeugenden Deutlichkeit willen wurde das Bild des E. übernommen.' Auch Epicur. fr. 82 Us. spricht von κόσμοι ᾠοειδεῖς u. erklärt, daß das All von Anfang an nach Art eines E. existiere (Diels, Dox. 589, 11: εἶναι δὲ ἐξ ὑπαρχῆς ᾠοῦ δίκην τὸ σύμπαν).

3. Ägyptische u. persische Parallelen. Unter den Mythen anderer antiker Völker über das Weltei sei zunächst derjenige der Ägypter erwähnt. Morenz glaubte einen ägypt. Mythos vom ‚windbefruchteten E.' als Prototyp der von ihm als genuin betrachteten orphischen Vorstellung vom Windei, wie sie bei Aristophan. vorliege (Sp. 733), nachweisen zu können. Richtiger scheint es, die singuläre Überlieferung des Aristophanes vom Windei als dichterische Parodie aufzufassen; denn die minderwertige Bedeutung von ἀνεμιαῖον, wie sie bei Plato Theaet. 151 E. 161 A. 210 B vorliegt, wird man auch für Aristophanes voraussetzen dürfen; als echte orphische Überlieferung wird man die Vorstellungen vom silbernen, befruchteten, den Gott in sich tragenden, beseelten, dem Herzen vergleichbaren (O. Kern: Hermes 66 [1931] 473), vielfassenden (vgl. Kern fr. 56) Weltei ansehen müssen. Aber auch in diesem Falle könnte der Gedanke des Welteis wie so vieles andere den Orphikern aus Ägypten zugeflossen sein, wo er sich selbständig entwickelte. Vgl. Himmelfarb 21 u. 172. Zum Weltenei des Oromazes vgl. Meyer, Gesch. 3 (1936) 102. Ferner ist zu erwähnen das Bild von der Geburt des Mithras aus dem geborstenen Weltei in einem britannischen Mithraeum bei Eisler 411 (= Cumont, Text. 2, 395 Fig. 315) u. das Bild von Zrvan auf dem E. stehend bei Eisler 412 (= Cumont aO. 216 Fig. 47). Auch ist hinzuweisen auf Plut. Is. et Os. 47 (370a; vgl. Seeliger 481). Über die Parallelen zwischen Phanes u. Mithras s. Seeliger 492 u. bes. Fr. Cumont, Mithra et l'Orphisme: RevHistRel 109 (1934) 66f.

b. Eigeburt. Die kosmische Bedeutung des E. liegt auch den griech. Sagen von der Geburt einiger göttlicher Wesen oder Heroen aus einem E. zugrunde; sie entspricht dem orphischen Mythus vom eigeborenen Protogonos-Phanes. O. Kern, De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis, Diss. Berlin (1888) 12f stellt vier Sagen hierfür zusammen: 1) Geburt des Typhon aus den der Hera von Kosmos geschenkten zwei E. (Schol. Il. 2, 783). – 2) Geburt der Molioniden aus einem silbernen E. (Ibyc. fr. 2 Diehl = Athen. 2, 57f. 58a). Vgl. hierzu das silberne Weltei in der rhapsodischen Kosmogonie der Orphiker o. Sp. 732. – 3) Sappho fr. 105 D. = Etymol. Magn. 822, 39 sagt, Leda habe einst ein verstecktes hyazinthfarbiges E. gefunden. Die Mythographen berichten, daß aus diesem E. Helena u. die Dioskuren geboren wurden (Einzelheiten bei S. Eitrem, Art. Leda: PW 12, 1118/20; E. Bethe, Art. Dioskuren: ebd. 5, 1113; Reinach, Rep. vases 1, 279; vgl. H. Metzger, Les represént. dans la céramique attique au IVe siècle [Par. 1951] 277; zu der großen Gruppe klass. Vasenbilder mit der Darstellung der Geburt der Helena aus dem E. vgl. K. Schefold, Orient, Hellas u. Rom [1950] 212ff; zu Darstellungen hellenist.-röm. Zeit ders.: Studies Robinson 2 [1953] 1098ff; zum Trierer Mysterienmosaik vgl. oben Bd. 3, 1133). Auch in den Kult zu Sparta wurde das E. der Leda aufgenommen: im Heiligtum der Leukippiden hing es von der Decke herab (Pausan. 3, 16, 2). Nach einer rationalistischen Version der Sage war das E. der Leda vom Monde herabgefallen; ‚denn die Weiber auf dem Monde gebären Eier, u. diejenigen, die da geboren werden, sind fünfzehnmal so groß, wie hier auf der Erde' (vgl. Athen. 2, 57f; Plut. qu. conv. 2, 3, 5). – 4) In den Scholia vet. zu Lykophr. v. 212 heißt es: παρὰ Λεσβίοις ὁ Διόνυσος 'Ενόρχης ἐξ ᾠοῦ γεννᾶσθαι. Vgl. die Beziehungen des Welteies zu den Dionysos-Mysterien o. Sp. 733. – Von nichtgriech. Gottheiten läßt sich die Geburt aus einem E. für Osiris, Ptah u. Atargatis nachweisen. Nach Diod. 1, 27, 5, der auf die Aegyptiaca des Hekataios zurückgeht, ist auf der Stele des Osiris geschrieben: ‚Ich bin der älteste Sohn des Kronos u. entsprossen aus einem schönen u. edlen Ei'. Porphyr. bei Euseb. praep. ev. 3, 11, 46 sagt: ‚Dieser Gott (d. i. Kneph) soll aus seinem Munde ein E. haben hervorgehen lassen, aus dem ein Gott geboren sei, den sie selbst (d. i. die Ägypter) Phtha, die Griechen jedoch Hephaistos nennen. Das E. bedeute aber den Kosmos.' – Das Hauptzeugnis über Atargatis steht bei Nigid. Figul. sph. Graec. 126f Sw. Danach hätten Fische im Euphrat ein E. von ungeheurer Größe (ingentis magnitudinis ovum, vgl. ὑπερμέγεθες ᾠόν; Kern, Orph. fr. 57) gefunden u. ans Ufer gewälzt, u. eine Taube habe nach einigen Tagen die sehr gnädige syr. Göttin ausgebrütet. Vgl. die mustergültige Wiedergabe dieses Zeugnisses u. der Par.-Überlieferung bei Dölger, Ichth. 2, 195f u. 292_4.

c. Abstinenz vom E. Die Heiligkeit des E. macht es verständlich, daß sein Genuß nach den orphisch-pythagoreischen Lehren verboten war (Plut. qu. conv. 2, 3 [635e] = Kern fr. 291). Es war nur folgerichtig, daß die

orphisch-pythagoreische ἀποχὴ ἐμψύχων auch auf die Keimzelle tierischen Lebens ausgedehnt wurde. Für die Pythagoreer wird die Enthaltung von Eiern auch von Diog. L. 8, 33 (= Kern test. 214) überliefert. Wenn in diesem Zeugnis das gleiche Verbot für die Mysterienpriester vorgeschrieben ist, so wird hier der Grund in der chthonischen Bedeutung der Eier liegen (s. u.). Daß auch im Dionysoskult Eiverbote bestanden, zeigt eine metrische Inschrift des 2. Jh. nC. aus Smyrna: SupplEpigr 14 nr. 752, 12; dazu M. P. Nilsson: Eranos 53 (1955) 30f. – Auch für die ägypt. Priester ist ein zeitweiliges Verbot des Eiergenusses bezeugt (Chairemon: FHG 3, 498 nach Porphyr. abst. 4, 7). Ferner war für die strengste Richtung der Manichäer das Verbot des Fleischessens mit dem des Eiergenusses verbunden: Manichaei nec vescuntur carnibus nec ova saltem sumunt (Augustin. haer. 46 [PL 42, 37]).

d. Ooskopie. Auch das Wahrsagen aus den Eiern (ᾠοσκοπία) wurde mit Orpheus in Verbindung gebracht. Nach Suidas (s. v. Ὀρφεύς = Kern test. 223d [S. 65] schrieb Orpheus eine Schrift über Eieropfer oder Wahrsagung aus Eiern: Ὠιοθυτικὰ ἢ Ὠιοσκοπικά). Der Stoiker Hermagoras v. Amphipolis schrieb ebenfalls περὶ ᾠοσκοπίας (Suidas s. v. Ἑρμαγ.). Noch Joh. Philoponos zählt unter den verfehlten Methoden der Zukunftserforschung die οἰωνοσκοπία ᾠοθυτική auf (opif. mundi 4, 18 Reich.). Näheres bei Hopfner 538f, der drei Arten der Ooskopie unterscheidet.

e. Magie. Verwandt mit der Ooskopie ist die Verwendung von Eiern im Zauber; man rieb sich mit ihnen ein in dem Glauben, daß sie das Verunreinigende in sich aufnähmen. Vgl. PGM VII, 521/24: ‚Den Namen schreib mit Myrrhentinte auf zwei männliche Eier (ᾠὰ δύο ἀρρενικά), mit dem einen bestreiche dich zur Reinigung ringsum (περικαθαίρεις σεαυτόν) u., nachdem du den Namen abgeleckt hast, zerbrich es u. wirf es weg!‘ Vgl. die Polemik bei Clem. Al. strom. 7, 26, 2: ‚Jedenfalls kann man sehen, daß die Eier, die man von denen wegnimmt, die sich durch sie haben entsühnen lassen, in der Wärme ausgebrütet werden können. Das würde aber nicht geschehen, wenn die Eier die Übel derer, die sich so entsühnen lassen wollten, in sich aufnähmen‘. PGM VII, 524/28 wird weiter die Anweisung gegeben, mit dem anderen E. eine Manipulation auszuführen, um es dann zu öffnen u. auszutrinken. In PGM XII, 100/106 wird ebenfalls eine Anweisung für den Zauber mit einem männlichen E. eines Vogels gegeben; dann sind darauf die Worte zu schreiben: ‚Du bist das E., das hl. E. von Geburt aus.‘ Es folgt das Gebet des E. an den großen Ammon, der im Himmel wohnt. Zum E. in der hermetischen Literatur vgl. Festugière, Herm. Trism. 1^2 (1950) 292.

f. Totenkult. Auch zum Totenreich steht das E. in enger Beziehung. Ebenso wie das Blut schien es zur Speise der χθόνιοι besonders geeignet (Rohde, Ps. 2, 126_1). Es wurden daher Eier den Toten in natura oder in Nachbildungen ins Grab mitgegeben (vgl. S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer [1915] 267 über die griech. Sarkophage von Abusir; Nilsson, Ei 530/5). Noch häufiger findet sich das E. in bildlichen Darstellungen, die sich auf den Totenkult beziehen; Näheres bei Nilsson ebd. 535/43. – Mit der chthonischen Verwendung des E. hängt jedenfalls auch das Verbot des Eiergenusses am Haloenfest (Schol. Lucian. 280, 23 Rabe = Kern, Orph. test. 218) u. bei den Hochzeitsmahlen in Naukratis (Athen. 4, 150a) zusammen. Aber Nilsson dringt bei der Deutung einiger böotisch-lokrischen Terrakotten auf den chthonischen Dionysos zu einem tieferen Erklärungsversuche vor. ‚Die lebenerzeugende Kraft des E. macht es zu einem bedeutsamen Attribut für denjenigen Unterweltsgott, an welchen seine Getreuen am lebhaftesten die Unterweltshoffnungen anknüpften‘ (Nilsson, Ei 537. 539. 546). Das gleiche Motiv zieht Cumont, Rel. 251, 11 u. Taf. 11, 3 bei der Deutung einer Bronzestatuette aus dem Tempel der syr. Götter am Gianicolo in Rom heran: ‚Eine Schlange windet sich siebenmal um Beine u. Leib eines Mannes ... Zwischen die Windungen des Tieres waren sieben Eier gelegt ... Es stellt wahrscheinlich einen wie Adonis gestorbenen Gott dar.‘ (Dölger, Ichth. 2, 292 erinnert an den Mythos von der Eigeburt der syr. Göttin.) Nach Cumont ‚weisen die Eier, aus denen das Leben entsteht, auf die Hoffnung einer Auferstehung hin‘ (Rel. zu Taf. 11, 3); sie spielen ‚auf die siebenfache Wiedergeburt der Seele, die durch die Planetensphären aufsteigt, an‘ (Cumont, Rech. 396_4). Auch im Kulte der Todesgöttin Hekate spielen Eier eine wichtige Rolle. Sie bilden den Hauptbestandteil der Mahlzeiten für diese Unterweltsgöttin u. die Unglück abwenden-

den Götter (Plut. qu. conv. 7, 6 [708f]). Der Hekate wurden die Speisen an die Dreiwege hinausgebracht, bes. die Überreste der Sühn- oder Reinigungsopfer (vgl. Lucian. dial. mort. 1, 1; catapl. 7). Näheres bei Heckenbach, Art. Hekate: PW 7, 2,2780f.

g. Aphrodisiacum. Auch als Aphrodisiacum galt das E. bei den Griechen. Vgl. des Komödiendichters Alexis fr. 279 Kock sowie eine Stelle des bedeutenden Arztes Herakleides v. Tarent bei Athen. 2, 64a, nach der das E. u. a. Nahrungsmittel ,samenerzeugend zu sein scheinen; da die ersten Naturen derselben gleichartige Kräfte haben wie der Same'. Ähnlich auch Plin. n. h. 29, 3, 47: infunduntur et virilitatis vitiis singula sc. ova. Vgl. oben Bd. 1, 498. Zur Verwendung des E. in der antiken Medizin vgl. W. Till, Arzneikunde der Kopten (1951) 53f.

h. Bildersprache. Für das E. als Metapher lassen sich mehrere Belege anführen. Nikias, der Freund Theokrits, sagt von einem Kahlkopf, er sei glatt wie ein E. geworden (Anth. Pal. 11, 398). Athen. 2, 57d erwähnt das Sprichwort ,weißer als ein E.' (ᾠοῦ πολὺ λευκότερον). Alkiphron 4, 13, 10 Sch. spricht von einer Eierspeise, die so flaumig war wie die Hinterbacken. Plut. amat. 26, 4 (770b) redet von der Wandelbarkeit der Knabenliebe; sie werde wie ein E. durch ein Haar zerschnitten. Zum diatribenhaften Charakter dieser Stelle vgl. Teletis reliqu. rec. O. Hense[2] (1909) LXXI. Nach Sext. Emp. adv. dogm. 1, 18 vergleichen die Philosophen die Philosophie mit einem E.: ,Denn es glich dem Eidotter, den einige für den jungen Vogel erklären, die Ethik; dem Weißen, das doch die Nahrung des Dotters ist, die Physik, u. dem schalenartigen Äußeren die Logik.'

II. Römisch. a. Lustration. Bei den Römern setzen sich vielfach dieselben oder ähnliche Bräuche fort wie bei den Griechen. Bei Ovid. ars am. 2, 329f wird eine Reinigung des Zimmers u. des Bettes mit Schwefel u. Eiern durch eine alte Frau erwähnt (et veniat, quae lustret anus lectumque locumque, praeferat et tremula sulpur et ova manu). Bei Iuven. sat. 6, 517f warnt der Oberpriester der Kybele eine Frau vor dem schädlichen Einfluß des Septembers u. des Südwindes, der nur durch die Weihung von 100 Eiern aufgehoben werden könne (nisi se centum lustraverit ovis); vgl. hierzu die ᾠῶν ἑκατόμβη, von der der Komödiendichter Ephippos, offenbar im Scherz, redet (Athen. 2, 58a). Bei Apul. met. 11, 16 vollzieht der oberste Priester der Isis eine Schiffsweihe mit einem E. u. Schwefel (et ovo et sulphure .. nuncupavit dedicavitque).

b. Magie u. Mantik. Horaz (ep. 5, 19f) erwähnt als Bestandteile eines Rauchopfers, das zum Zwecke einer Liebesbeschwörung angezündet wird, E. u. Federn der Ohreule (strix). Cicero (div. 2, 65, 134) erzählt mit ungläubiger Kritik, wie ein Traumdeuter den Traum eines Mannes, am Gurte seiner Bettstelle hinge ein E., auf einen unter dem Bette vergrabenen Schatz von Gold, der von Silber umgeben sei, gedeutet habe. Ein Beispiel für einen Fruchtbarkeitszauber gibt Plin. n. h. 10, 55, 154: ,Als Julia Augusta in ihrer frühen Jugend mit Tiberius von Nero schwanger war u. gern einen Sohn gebären wollte, bediente sie sich folgender kindlicher Wahrsagung (puellari augurio). Sie wärmte ein E. in ihrem Busen u. gab es, wenn sie es weglegen mußte, einer Amme in den Busen, damit die Wärme nicht unterbrochen würde. Die Wahrsagung soll nicht falsch gewesen sein.' Vgl. ebd. 1, 10, 76: Augustae ex ovis augurium. Ähnlich überliefert die Geschichte auch Sueton. Tiber. 14. Eine gute Erläuterung zur Ooskopie gibt ein Scholion zu Pers. sat. 5, 185: Sacerdotes, qui explorandis periculis sacra faciebant, observare solebant ovum igni impositum, utrum capite an latere desudaret. Si autem ruptum effluxerat, periculum ei portendebat, pro quo factum fuerat, vel rei familiari eius.

c. Zirkus. Etwas spezifisch Römisches waren die septem ova, d. h. eiförmige Figuren, die auf der Spina der Rennbahn aufgestellt waren. Von ihnen nahm man nach jedem Umlauf eines von seinem Gestelle (fala) herab, um so die Umläufe zu zählen (DS 1, 2, 1191). Die E. waren offenkundig als Symbole der Dioskuren, der Beschützer der Pferde u. der Wagenrennen, gewählt worden (vgl. Wissowa, Rel. 270 u. o. Sp. 736). Zu den den E. entsprechenden Delphinen an der anderen Seite der Spina vgl. oben Bd. 3, 674; sie erinnern an Neptun, den anderen Schutzgott der Pferde.

d. Sprichwort. Auch bei Römern ging das E. ins Sprichwort ein. So heißt es bei Cic. acad. pr. 2, 18, 57: videsne, ut in proverbio sit ovorum inter se similitudo. Ähnlich bei Sen. apoc. 11 u. Quint. 5, 11, 30. Von der röm.

Gewohnheit, eine Mahlzeit mit Eiern als Vorspeise zu beginnen u. mit Obst als Nachtisch zu schließen, entstand die Redewendung ab ovo usque ad mala (Hor. sat. 1, 3, 6f). Vgl. Cic. fam. 9, 20, 1. Der Ausdruck des Horaz: ab ovo sc. Ledae (ars poet. 147), d. h. weitschweifig etwas erzählen, war zwar nicht sprichwörtlich, wurde jedoch später zu einer gangbaren Formel, die z. B. Hieron. ep. 10, 2, 1 (CSEL 54, 36) gebraucht. Näheres bei Otto, Sprichw. 261.

III. Israel. Für die Israeliten u. später auch für die Christen war die Kosmogonie der Genesis maßgebend. Da Gen. 1, 2 das Verbum ‚schweben' auch die Bedeutung ‚brüten' haben kann, so ist es nach E. Kautzsch, Die hl. Schrift des AT 1 (1922) 10 nicht unmöglich, ‚daß die Vorstellung des bebrüteten Welteies, freilich gründlich abgeblaßt, im Hintergrund steht'. Hiervon abgesehen spielt das E. als kosmogonisches Motiv im Schöpfungsbericht der Genesis nicht die geringste Rolle. Unter den wenigen Stellen, an denen im AT von Eiern die Rede ist, ist Jes. 59, 5 (‚Basiliskeneier brüten sie aus') metaphorisch zu verstehen. Darauf bezieht sich Hieron. in Is. 59, 5 (PL 24, 599/600), wenn er die Basiliskeneier als die traditiones Judaicas deutet, in denen der Teufel verborgen sei (vgl. oben Bd. 1, 1261). Wohl aber findet sich im slavischen Henochbuch c. 25 eine Modifikation der Ei-Theorie des Universums. Dort heißt es nach der Rez. A: ‚Es kam herab der überaus große Adoel ... Und siehe, im Leibe hatte er ein großes Licht ... Und Adoel löste sich auf, u. es ging hervor ein sehr großes Licht.' Vgl. N. Bonwetsch, Das slavische Henochbuch = AbhG NF 1, 3 (1896/7) 25; R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT (1913) 445 verweist bei der Anführung der Stelle auf die genaue Parallele des ägypt. Mythos, für die er H. Brugsch, Religion u. Mythologie der alten Ägypter nach den Denkmälern (1888) 101 zitiert: ‚Der erste Schöpfungsakt begann mit der Bildung eines Eies aus dem Urgewässer, aus dem das Tageslicht (Ra), die unmittelbare Ursache des Lebens in dem Bereiche der irdischen Welt, herausbrach' (vgl. ebd. 160f). Nach Bousset, Rel. 497 erinnert die Schilderung von der Schöpfung des Lichtes im Henochbuch an ‚die orphische Lehre von der Geburt des Phanes aus dem Welten- oder besser Lichtei; dieselbe Vorstellung ist aber auch in der phönikischen u. iranischen Kosmogonie nachweisbar u. ursprünglich babylonisch'. Dagegen halten die von Eisler 410_3 angeführten Stellen, welche die Volkstümlichkeit des Bildes vom Weltei bei den Juden erweisen sollen, Chagiga 12 u. Beresch. Rabba 10, einer Nachprüfung nicht stand. Nach einer freundlichen Auskunft von R. Meyer ist an beiden Stellen, bChagiga 12a u. Gen. rabba 10, 3 (ed. Wilna 1887, 25 c) zu Gen. 2, 1, das hebr. Wort p^{e}qa'jôṯ falsch als ‚Eihälfte' interpretiert, u. von ‚Befeuchten' kann nicht die Rede sein. Während die erste Stelle überhaupt ausscheidet, heißt es an der zweiten Stelle: ‚R. Jochanan hat gesagt: Der Heilige, gepriesen sei er, nahm zwei Knäuel, einen aus Feuer u. einen aus Schnee, u. vermischte sie miteinander; u. aus beiden wurde die Welt geschaffen.' Es liegt hier somit bestenfalls ein Stück Elementenlehre, aber nicht die Vorstellung vom geteilten Weltenei vor.

B. Christlich. I. Mythologisches. Wo bei christl. Schriftstellern von antiken E.-Mythen oder E.-Bräuchen die Rede ist, geschieht es fast immer in polemischem, selten in bloß referierendem Sinne. Ganz vereinzelt sind Anklänge an antike Mythen. So sagt in einem Zwiegespräch mit der hl. Marina ein Dämon: ‚Wir hörten von unseren Archonten, daß der Satan über uns herrscht, nachdem er von den Himmeln gefallen ist. Dieser Satanael nahm zur Frau die Tochter des Zeus. So wurde die Tochter des Zeus ein vollkommener Dämon. Satanael vermischt sich mit ihr wie ein Zwitter (ἀνδρόγυνον), u. sie gebiert von ihm Eier anstelle einer Erzeugung; u. aus den Eiern selbst kommen böse Dämonen hervor' (Acta s. Marinae 34f Usener). Hier wird einem Dämon eine Lehre in den Mund gelegt, die sich als Verhöhnung griech. Mythen darstellt. Man denke etwa an den mannweiblichen Phanes u. die Geburt der Dioskuren aus dem E. – Ferner weist die Kosmogonie des Gnostikers Basilides Ähnlichkeiten mit der orphischen Kosmogonie auf. So schreibt Apion bei Clem. Rom. hom. 6, 5 (fr. 56 Kern): ‚Wie bei der Frucht des Pfaus nur Eine Farbe des E. erscheint, wie sie aber der Möglichkeit nach unzählig viele Farben in sich hat von dem, was zur Vollendung kommen will, so zeigt auch das aus der unendlichen Materie geborene beseelte E., das infolge der zu Grunde liegenden u. immer fließenden Materie bewegt wird, Mannigfaltigkeit'. Bei Basilides heißt es nach

Hippol. ref. 7, 21 (W. Völker, Quellen zur Gesch. der christl. Gnosis [1932] 47): ,Wie das E. eines recht bunten u. vielfarbigen Vogels, etwa des Pfaus oder eines anderen noch vielgestaltigeren u. vielfarbigeren, obgleich es nur eins ist, doch in sich viele Arten vielgestaltiger u. vielfach zusammengesetzter Wesen enthält, so umschließt der von dem nichtseienden Gotte herabgefallene nichtseiende Same die Samenallheit des Kosmos, vielgestaltig u. von vielfacher Wesenheit zugleich.' Wolfgang Schultz, Dokumente der Gnosis (1910) 149/51 postuliert geradezu für das System des Basilides das Weltei; er findet in dem System ein ,orphisches' Element. Für seine Begründung jedoch: ,Die Orphiker nahmen außerhalb des Welteies eine Wartburg an, in die sich der weltschöpferische Gott nach der Weltschöpfung zurückzieht' bleibt er den Beleg schuldig.

II. Abstinenz vom E. Ein Gegenstück zu der antiken Abstinenz von Eiern bildet ein von Gregor d. Gr. erlassenes Fastengebot, das in einem ihm zugeschriebenen Brieffragment überliefert ist: Sacerdotes et diaconi et reliqui omnes, quos ecclesiastici gradus dignitas exornat, a quinquagesima propositum ieiunandi suscipiant. ... par autem est ut, quibus diebus a carne animalium abstinemus, ab omnibus quoque, quae sementinam carnis trahunt originem, ieiunemus, lacte videlicet, caseo et ovis (PL 77, 1350 A/B. 1351 B).

III. Magie u. Mantik. Das Fortleben des E. im Heilzauber auch bei manchen Christen seiner Zeit geht aus einer neuerdings veröffentlichten Predigt des Aug. ,De martyribus' hervor, in der ,dematricula (eine alte Hexe) ceram vel ovum manibus ferens' erwähnt wird. Näheres bei Dölger 57/60, der auch die antiken Par.-Stellen mit vortrefflicher Deutung anführt. – Ein vereinzelter Fall von Ooskopie ist für einen Bischof im 5. Jh. nC. bezeugt: Der Bischof u. sein Verwandter, der Diakon Abraham, brachten nach einer vorangegangenen φιαλομαντεία ein E. u. gossen, nach dem sie es geöffnet, zwar das Weiße fort, aber beließen seinen Dotter u. sprachen zu dem Knaben (der bereits bei der φιαλομαντεία als Medium gedient hatte): ,Was siehst du in dem Ei?' Er sprach: ,Ich sehe Habbib zu Rosse des Weges kommen; eine Halskette liegt um seinen Nacken, u. zwei Männer kommen ihm vorauf.' An dem Tage nachher kam des Bischofs Sohn von Kpel an, wie sein Vater gewahrsagt hatte. Dieses hat der Knabe nebst seinem Vater u. seiner Mutter mit Schwüren auf das Evangelium vor Zeugen gestanden u. gesagt: wie der Knabe es geschaut, so sei es geschehen (vgl. Flemming 83). – Das Beispiel einer Ὠομαντεία beschreibt Hopfner 538f im Anschluß an A. Delatte, Anecdota Athen. 1 (1927) 596: Nimm ein entsprechendes E. (ᾠὸν σύνωρον), besprich es (mit dem Namen des Befragenden), schreib' den Namen des Abwesenden darauf u. nimm die Beschwörung im Namen des Vaters, des Sohnes u. des Heiligen Geistes vor. ,Hier ist der Tatbestand der uralten Zaubertechnik, nur in der Formel christianisiert.'

IV. Symbolik. Das E. als Bild der Hoffnung auf ein jenseitiges Leben, wie wir es bei den Darstellungen des chthonischen Dionysos u. der syr. Göttin deuteten (wir dürfen diese Vorstellung wohl mit den Mysterien jener Gottheiten in Verbindung bringen), spielt in der altchristl. Symbolik kaum eine Rolle. Nur wenige Texte der Kirchenväter enthalten Anklänge an die in den Mysterien gepflegte religiöse Bedeutung des E. So erweckt bei Augustin (s. 105, 7 im Anschluß an Lc. 11, 12 [PL 38, 621]) das E. den Trost einer spes futurorum u. gewährt den Ausblick auf ein hinter diesem Aion liegendes besseres Leben. Dagegen bedeutet es annot. in Job 39, 13f (CSEL 28, 2, 619) die spes prior, d. i. felicitas temporalis, die aufgegeben werden muß. Bei Hieron. in Job 39, 14 (PL 26, 819 A) ist es ein Symbol für die nova creatura atque in Christo generata. Greg. M. mor. 31, 14/16 (PL 76, 580 A/C) versteht unter den Eiern (in Job 39, 14) die ,parvuli auditores .. frigidi insensibilesque .. qui doctoris exhortatione fovendi sunt ..' oder die Gott ,amoris sui igne succendit'. Nach Petr. Chrysol. s. 55 (PL 52, 354) brachte Christus aus seinem Munde das ,ovum verbi' hervor, ,per quod ecclesiae germina sancta nutrirentur'. – Zu den in koptischen Gräbern gefundenen Eiern vgl. A. L. Schmitz, Das Totenwesen der Kopten: ZÄgSpr 65 (1929) bes. 14.

J. J. Bachofen, Die drei Mysterien-Eier. Versuch über die Gräbersymbolik der Alten (1925). – Bonnet, Art. E.: RL 162/4. – F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire (1942). – F. J. Dölger, Das E. im Heilzauber nach einer Predigt des hl. Aug.: ACh 6 (1940/41)

57/60. – F. Eckstein, Art. E.: Bächtold-St. 2 (1929) 595/644. – R. Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt (1910) Reg. s. v. Weltei. – J. Flemming, Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449 syrisch: AbhG NF 15 (1917) Nr. 1. – J. Haussleiter, Der Vegetarismus in der Antike: RGVV 24 (1935) Reg. – G. Himmelfarb, Das E. als kosmogonisches Motiv, Diss. Bonn (1925 Masch.-Schr.); vgl. Jahrb. Philos. Fakultät Univ. Bonn 3 (1924/25) 234/37. – Th. Hopfner, Art. Ooskopia: PW 18, 1, 538f. – G. Lefébvre, L'oeuf divin d'Hermopolis: AnnServAntEg 23 (1923) 65/7. – F. Lukas, Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker (1893) Reg.; Das E. als kosmogonische Vorstellung: Zschr. des Vereins f. Volksk. 4 (1894) 227/243. – S. Morenz, Ägypten u. die altorphische Theogonie: Aus Antike u. Orient, Festschr. W. Schubart (1950) 64/111. – M. P. Nilsson, Das E. im Totenkult der Alten: ARW 11 (1908) 530/46; Rel. 1² (1955) Reg. – A. Olivieri, L'uovo cosmogonico degli Orfici: Atti R. Accad. Napoli (1920) 1, 295/334. – K. Parlasca, Das Trierer Mysterienmosaik u. das ägypt. Ur-Ei: Trierer Zschr. 20 (1951) 109/25. – K. Seeliger, Art. Weltschöpfung: Roscher, Lex. 6, 474/85. – G. Steiner, Owl's Egg and Dionysos: ClassW 44 (1950) 117ff.

J. Haussleiter (S. Grün).

Eibe s. Taxus.

Eiche.

Die in Mitteleuropa wachsenden E.-Arten sind weniger zahlreich als die im Mittelmeergebiet vertretenen. Außer den sommergrünen E. (quercus robur, Stiel-E.; quercus petraea oder sessiliflora, Winter-, Trauben-E.; quercus cerris, Zerr-E.; quercus conferta, ungarische E.) sind noch immergrüne E. wie die arkadische E. (quercus aegilops), die Stein-E. (quercus ilex), die Kermes-E. (quercus coccifera) u. a. vertreten (vgl. Löw, 1, 621f; DictB 2, 651/8). Bei den ungenügenden u. einander nicht selten widersprechenden Beschreibungen, welche die antiken Autoren von der E. geben, u. dem Fehlen einer einheitlichen antiken Artbezeichnung, ist es meist unmöglich, mit Sicherheit anzugeben, welche der oben angeführten E.-Arten gemeint ist. Die im älteren, besonders lexikalischen Schrifttum genannte quercus aesculus (oft als gr. φηγός erklärt), könnte eine der sommergrünen Arten sein.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. In Mesopotamien sind E. nicht mit Sicherheit festzustellen (vgl. E. Ebeling, Art. E.: RLAss 2, 305). – Ein ägyptischer Schreiber bezeichnet Syrien als das Land, das ‚überwachsen ist mit Zypressen, E. u. Zedern, die bis in den Himmel reichen' (PAnastasi 1, 19, 2/4; Erman, Lit. 270ff). Die Ägypter importierten wahrscheinlich E.-Holz aus Kleinasien (Schreine des Tutenchamungrabes aus E.-Holz, H. Kees, Ägypten [1933] 120_1; A. Piankoff - N. Rambova, The Shrines of Tutanch-Amon = Bollingen Series 40 [New York 1955]; Teile eines Wagens aus u. a. Steineiche nennt H. Schäfer, Armenisches Holz in altägypt. Wagnereien: SbB 25 [1931] 3/11). – In Palästina sind am häufigsten quercus aegilops u. q. ilex. Die berühmten E.-Wälder Bašans gehören der erstgenannten Art an (Löw 1, 621f). Bei den E. Palästinas handelt es sich, wenigstens in der unteren Hügelregion, meist um strauchartige Gebüsche (L. Fonck, Streifzüge durch die biblische Flora [1900] 47), nur vereinzelt finden sich alte u. kräftige E., so etwa im Hügellande am Nordfuß des Tabor. – Das hebr. 'allā u. 'allōn u. ä. der Bibel wird meist als Bezeichnung für E. gedeutet, während das offenbar damit etymologisch verwandte 'ēlā u. 'ēlōn die Terebinthe (pistacia terebinthus) sein soll; andere sehen auch darin Namen für E.-Arten. Vielleicht bedeutet 'allā usw., ähnlich wie gr. δρῦς, zuweilen ganz allgemein einen großen, starken Baum (vgl. Frazer, Folkl. 30. 38; Moldenke 195f; Lundgreen 20ff). – Der Baumkult war lebendig bei den heidn. Völkern der palästinensischen Gegend, mit deren Gottheiten verbunden. Jdc. 9, 4. 46 spricht von einem Heiligtum des Baal-Berîth, des Gottes der Bündnisse, das in Sichem, in der Nähe der dortigen hl. E. gestanden haben muß (vgl. Mayani 53f; über die Rolle des Baumes im Bunde u. in der Königsweihe vgl. Mayani 55/6. 69. 71; vgl. u. IIa). Astarte (Ashera, Ishtar, Qadesh), Baum- u. Fruchtbarkeitsgöttin, hatte ihre Altäre unter großen grünen Bäumen (E., Terebinthen) u. in Hainen; dort fanden die Opferhandlungen, die Reinigungsriten statt, an denen die ihrem Gott untreuen Israeliten teilnahmen (Dtn. 12, 2; 1 Reg. 14, 23; Is. 1, 29/30; 65, 3; 66, 17; Jer. 3, 13; Ez. 6, 13). Mit diesem Kult ist die Hierodulie, die

Os. 4, 13 u. Jer. 2, 20; 17, 2 berühren, verbunden (Mayani 49/52). Von Menschenopfer spricht sogar Is. 57, 5. Die E. von Mambre (s. u.) mit dem hl. Brunnen scheint einer dieser alten kananäischen Kultorte zu sein (Mader 1, 34/5. 246; vgl. G. Westphal, Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer [1908] 55. 108). In Sichem war offensichtlich eine Orakel-E. (Jdc. 9, 37). Diese in Palästina vorhandene Verehrung der grünen Bäume bzw. E. lebte neben der israelitischen Religion u. hat diese wohl beeinflußt.

II. Israel. a. Altes Test. Die E. kommt im AT häufig vor als der Baum, in dem sich Jahwe offenbart, als der Ort der Begegnung mit ihm, als Zeuge seiner Versprechen. Er spricht zu Abraham in Sichem, bei der Moreh-E. (Gen. 12, 6/8). Unter der Mambre-E. erscheinen die 3 Engel u. essen mit ihm (Gen. 18, 1/8). Der Engel des Herrn ruft Gedeon unter der E. zu Ophra (Jdc. 6, 11/12), um ihm Gottes Befehle zu erteilen. Gott wohnt aber nicht in der E., sondern er kommt zu ihr jedesmal, wenn er sich offenbaren will (Gen. 18, 1; Jdc. 6, 11). Die E. ist daher auch nicht als solche Gegenstand der Verehrung, sondern der Ort, wo der Herr erschienen ist, wird heilig (vgl. Gen. 35, 4: Jakob begräbt unter der E. zu Sichem die fremden Götter seines Schwiegervaters). Als Zeuge des neuen Bündnisses zwischen Jahwe u. dem Volke errichtet Josua einen Stein unter der hl. E. in Sichem (Jos. 24, 25/7). Solche Bäume scheinen bei der Weihe der Könige eine Rolle zu spielen: Jdc. 9, 6 wird Abimelech bei der E. in Sichem zum König ausgerufen. Nach seiner Salbung muß Saul u. a. an der Tabor-E. vorbeigehen (1 Sam. 10, 3/4; vgl. dazu Frazer 56f). – Deborah, Rebekkas Amme, wird unter dem danach Klage-E. genannten Baum begraben (Gen. 35, 8); auch Saul u. seine Söhne haben ihre Gräber unter einer E. in Jabes (1 Chron. 10, 12; 2 Sam. 31, 13 erwähnt eine Tamariske). Über die Rolle der E. im Zusammenhang mit Gräbern vgl. Mayani 10, 19; Frazer 3, 75f. – In der Bildersprache des AT wird die E. oft genannt. Diejenigen, die dem Herrn nicht treu bleiben, werden wie eine welke E. sein (Is. 1, 30); wie aus einem abgehauenen E.-Stamm Sprossen nachwachsen, so wird Israel wieder aufleben (Is. 6, 13). Jahwe wird sich gegen die ‚E. Basans' erheben, die als Bild des menschlichen Hochmuts gemeint sind (Is. 2, 13). Die E. Basans sollen über den zerstörten Wald weinen (Zach. 11, 2; dazu Hier. in Zach. 1, 11, 2). Die Stadt Tyrus ist als schönes Schiff bezeichnet, dessen Ruder E. sind (Ez. 27, 6). Die E. ist auch Bild für die Kraft der Amoräer (Am. 2, 9). Is. 44, 14 zeigt, wie blind der Mann ist, der aus dem Holz einer E. ein Götzenbild schnitzt, das er verehrt, mit den Holzresten aber das Feuer anzündet, auf dem er sein Essen kocht.

b. Spätzeit. Die als hl. Orte betrachteten E. wurden weiter in Ehren gehalten, so die Mambre-E. Nach Test. Abr. A, 20 (103, 25 James) war Abraham ἐν τῇ δρυΐ zu Mambre begraben (vgl. Itin. Anton. 30 [CSEL 39 178f]). Josephus erzählt von dieser E., daß sie seit dem Anfang der Welt vorhanden war (bell. 4, 9, 7); er nennt sie ogygische E., nach dem Riesen Ogyges (ant. 1, 10, 4). Zur herodianischen Zeit war da ein τέμενος (Mader 1, 78/81), wo ein Jahrmarkt stattfand; iJ. 119 nC. wurden hier jüdische Sklaven verkauft. Hadrian ließ ein heidn. Heiligtum an dieser Stelle errichten (Hier. in Ier. 1, 31 [PL 24, 877]; Mader 1, 293). – Gott offenbart dem Esra seine Zeichen unter einer E. (4 Esdr. 14, 16 [2, 398 Kautzsch]). PsBaruch spricht von der E. zu Hebron, unter deren Schatten er die Ruhe sucht u. zwei Briefe schreibt (6, 1/2; 55, 1; 77, 1/17). Sogar in islamischer Zeit werden E. erwähnt, unter denen die Gräber der Patriarchen (Osee, Abel, Töchter Jakobs) in hohem Ansehen gehalten wurden (Frazer 39, 44). – In der allegorischen Bibelauslegung Philons bedeutet die hohe E. zu Sichem die παιδεία, die auch fest u. unbeugsam ist (migr. Abr. 39 [1, 471]). Er spricht ferner von der griech. Sage des Triptolemos, der die wilde Eichelnahrung durch eine bessere ersetzt hat. – Auf jüdischen Gräbern Palästinas findet man E.-Blätter als Schmuckmotiv verwendet, u. zw. in Form von Guirlanden (Goodenough 1, 75. 3 Abb. 15) u. Rosetten (ebd. 1, 81; 2 Abb. 32).

III. Griechisch-römisch. a. Bezeichnung. Das griech. Wort δρῦς bedeutet wohl ursprünglich allgemein Baum (Schol. Aristoph. eq. 622: οἱ ἀρχαῖοι πᾶν δένδρον δρῦν ἐκάλουν). Die Worte δρυότομος, Holzhauer; δρυμός, E.-Wald u. überhaupt Wald, weisen noch darauf hin (vgl. das germ. Baum-Suffix -dra, z. B. in ahd. apholtra, Apfelbaum, mazzal-tra, Massholder, sowie ags. treo, got.

triu, Baum). In den meisten Fällen jedoch bezeichnet δρῦς die E., wahrscheinlich eine laubabwerfende Art (im Gegensatz zu den immergrünen E.), vielleicht die Stiel-E., q. robur. Der Baum zu Dodona wird von antiken Schriftstellern manchmal φηγός genannt; etymologisch gehört das Wort mit lat. fagus zusammen, bezeichnet aber keine Buche (gr. ὀξύα); sie dürfte eine E. mit eßbaren Früchten gewesen sein, vielleicht q. aegilops (vgl. Theophrast. h. pl. 3, 8, 2). Eine andere Art ist πρῖνος (wahrscheinlich Stein-E., q. ilex); vgl. Theophrast. aO; Paus. 8, 12, 1. – Bei den Römern ist der allgemeine Name für die E. quercus, sowie robur (it. rovere, Stiel- u. Trauben-E.), der auch Kernholz, Hartholz bedeutet; zwischen beiden wird manchmal unterschieden. Plinius (n. h. 16, 19) nennt noch esculus, cerris, ilex, suber (Kork-E.). Welche Arten damit nach der heutigen botanisch-wissenschaftlichen Nomenklatur gemeint sind, läßt sich nicht eindeutig feststellen. Die große Zahl der Bezeichnungen für die E. versucht F. Specht aus dem religiösen Bereich zu erklären (Zschr. f. vgl. Sprachforsch. 66 [1939] 55/9).

b. Verwendung. Die E. fand vielerlei praktische Verwendung. Einige Arten galten als sehr wertvolles Bauholz (Vitruv. 2, 9, 8 [56/7]). Auf einem Gut soll die glandaria silva nicht fehlen (Cato agr. 1, 7), deren Holz für Zäune, Werkzeuggriffe usw. gebraucht wird (Colum. r. r. 9, 1, 3; 11, 2, 92). Futter u. Stroh kann man durch E.-Laub ersetzen (Cato agr. 5, 7f. 30; 54, 1/4; Colum. r. r. 11, 2, 100). Neben Stroh, Bohnenstengeln usw. verwendet man zur Zubereitung des Düngers E.-Laub (Cato agr. 37, 2). Eicheln sind für Schweine u. Enten eine gute Nahrung (Colum. 8, 15, 6; 7, 9, 6). Den aesculus nennt Verg. Georg. 2, 291 unter den Bäumen, die als Stützen für die Reben in Betracht kommen. Aus dem Kork der q. suber wurden Schuhsohlen, Zapfen usw. gemacht (Plin. n. h. 16, 342; vgl. die Pantoffeln aus einem Grab von Aquincum bei L. Nagy, Mumienbegräbnisse aus Aquincum = Diss. Pann. 1, 4 [Budapest 1935] 36 Abb. 10, 1f).

c. Religion. 1. Zeus, Juppiter. Die E. genoß bei den Griechen u. Römern wie bei zahlreichen anderen indogermanischen Völkern besonderes Ansehen. Dies verriet sich vor allem in der Tatsache, daß die E. dem obersten Gott heilig war. So war sie auch der Baum des Zeus bzw. Juppiter (vgl. zB. Anthol. Pal. 9, 291; Ovid. met. 1, 106; Schol. Aristoph. av. 480; Plin. n. h. 12, 3 usw.). Die von den Alten festgehaltene Erfahrungstatsache, daß die E. häufiger vom Blitz getroffen wurde, als andere Bäume (Sil. It. 10, 166; Pers. sat. 2, 22/25), kann dazu geführt haben, daß sie dem Blitz- u. Donnergott geweiht wurde. Solche vom Blitz getroffenen Bäume galten als heilig; man umgab sie mit einem Puteal oder erbaute auch wohl eine Aedicula, welche den Stamm schützen sollte, aber der freien Ausbreitung der Zweige nicht hinderlich war (DS 2, 361). Segerstedt (vgl. Nilsson, Gesch. 1^2, 426) will die besondere religionsgeschichtliche Bedeutung der E. aus dem Umstand ableiten, daß ihre Früchte die erste Nahrung der Menschen gewesen seien. Hesiod u. Ovid nennen die Eicheln die Nahrung des Goldenen Zeitalters (Hes. op. 232f; Ov. met. 1, 103/6; vgl. fasti 4, 395f; Porph. abst. 2, 5; Max. Tyr. or. 21, 5c). Die Arkader waren als βαλανηφάγοι, Eichelesser, bekannt (Herodt. 1, 66; Paus. 8, 1, 6; 42, 6; Ael. v. h. 3, 39; Galen. 6, 621K; nach Koch 46 handelt es sich um Kastanien, nicht um Eicheln; vgl. V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere[7] [1902] 387/90). Im Gegensatz dazu sehen andere Autoren E.-Kost als Kennzeichen der Primitivität der ersten Menschheitsepoche an (Hor. sat. 1, 3, 99/103; Apul. met. 11, 2; Claud. rapt. Pros. 3, 41/5). Die E. galt sogar als der allererste u. ursprüngliche Baum, ja es hieß, die Menschen seien aus der E. entstanden (Ariston in Il. 11, 86; Verg. Aen. 8, 515f; Iuv. 6, 12; Anth. Pal. 9, 312). Plutarch erzählt, daß nach einer Überflutung Böotiens, die E. als erster Baum wieder zu wachsen begann (mor. 7, 47f).

2. E. von Dodona. Die berühmteste hl. E. der Antike war die Zeus-E. im Hain zu Dodona in Epirus. Nach Plato war hier die älteste Orakelstätte (Phaedr. 275b). Die Pelasger wohnten schon bei der E. von Dodona (Hes. bei Strabo 7, 327). Nach Pausanias war die E. von Dodona allerdings nur der zweitälteste Baum Griechenlands (8, 23, 5). Ζεύς φηγοναῖος offenbarte sich hier im Rauschen der Blätter (Cin.: FGH 2, 463, 4). Nach dem Bericht Herodots wurde das Orakel zu gleicher Zeit wie das des ägyptischen Ammon begründet, indem zwei Tauben sich auf die hl. E. setzten (2, 55; vgl. W. Aly, Volksmärchen, Sage u. Novelle bei Herodot [1921] 64f; Il. 7, 60f; Paus. 6, 21, 2). Philostrat erwähnt goldene Tauben als Opfergabe an der

E. von Dodona (2, 33). Diese Notiz wird durch Funde von Bronzetauben in Dodona bestätigt (P. R. Franke, Das Taubenorakel zu Dodona u. die Eiche als hl. Baum des Zeus Naios: AM 71 [1956] 60f). Athene schenkte den Argonauten ein Brett, das aus der E. von Dodona stammte u. beim Bau der Argo mitverwendet wurde; es gab später den Willen des Zeus kund (Apoll. Rhod. 1, 526f; 4, 580/3; Apollod. 1, 9, 16; Philostr. 2, 15, 1). Das Orakel von Dodona belehrte den Odysseus über seine Heimkehr nach Ithaka (Od. 14, 326f; 3, 19, 296f). Auch weissagte es den Tod des Herakles (Seneca Herc. Oet. 1477). Bei Ovid befragt Aeacus eine E.,de semine Dodonaeo' (met. 7, 623/54). Das Quellorakel des Zeus Naios zu Dodona (Plin. n. h. 2, 228), welches wohl an das ursprüngliche Orakel einer Quellgottheit anknüpft, läßt daran denken, daß das E.-Orakel zu Dodona nicht ursprünglich ist (so Nilsson, Gesch. 1^2, 425; anders Kern 162; Franke aO.). Nach Weniger (12) sprechen Einzelheiten der in Dodona geübten Riten dafür, daß hier zunächst eine Erdgöttin verehrt wurde, ihrem Dienste aber schon früh der des Zeus an die Seite getreten ist. Das Eichenorakel von Dodona war bis in die christl. Zeit hinein sehr beliebt (Symm. rel. 3, 16; vgl. oben Bd. 2, 18). Eine Zeus-E. in Thesprotien nennt Pausan. (1, 17 5). Plinius führt zwei in Herakleia an (n. h. 16, 240); sie wurden angeblich von Herakles selbst beim Altar des Zeus Stratios gepflanzt.

3. E. anderer Götter. Ferner treten E. in Verbindung mit Rhea auf (Paus. 8, 37, 10). Die größten E. Böotiens waren den Daedala der Hera vorbehalten (Paus. 9, 3, 2/5). Demeter waren mehrere E.-Haine geweiht: zwischen Tegea u. Argos, in Phigaleia, in Pherai (Paus. 8, 54, 5; 8, 42, 12; 4, 1, 6). Erysichthon, der eine der Demeter heilige E. gefällt hatte, wurde zur Strafe zu unstillbarem Hunger verurteilt (Ovid. met. 8, 738/878). Artemis wohnte in Eichenwäldern u. hieß δρυμονία (Hymn. Orph. 36, 12; vgl. Cook 369). Die Dryaden u. Hamadryaden u. die Nymphen lebten in den E. (Hom. hymn. Ven. 264/6; Paus. 10, 32, 9; Schol. Apoll. Rhod. 2, 477; Prob. in Verg. Georg. 1, 11). Theokrit nennt einen aus E.-Zweigen errichteten Altar des Dionysos (id. 26, 1/6). Silene u. Dionysos Phegaleus tragen E.-Kränze (Eustath. 664). In Arkadien war die E. dem Pan heilig (Paus. 8, 24, 2; 8, 10; 8, 54, 4; Nicandr. bei Athen. 2, 52f; vgl. Kern 162). – Die immergrüne E. (quercus ilex, πρῖνος) stand vielleicht mit dem Unterweltskult in Verbindung (Murr 12_1). Zu Darstellungen auf Grabdenkmälern s. u. Pausan. kennt den Eumeniden geweihte E.-Haine (2, 11, 4). Die Schlangen der Hekate winden sich um E.-Zweige (Apoll. Rhod. 3, 1214). Orpheus zog durch seinen Gesang sogar eine E. an, die seinen Tod beweinte (Anth. Pal. 7, 8/10; Verg. Georg. 4, 510; Ovid. met. 10, 86/106; dazu A. Boutemy, La légende d'Orphée: Mélanges Bidez-Cumont [Brüssel 1949] 58). Das von einem Drachen bewachte Goldene Vlies hing an einer E. (Apoll. Rhod. 2, 1268/70; Apollod. 1, 9, 16). Pindar erzählt, daß die Dioskuren sich während ihres Streites mit den Aphariden im Stamm einer hohlen E. verbargen (Nem. 10, 112f). Phorbas hielt Gericht unter einer E., an deren Äste er die Häupter der von ihm Hingerichteten hing (Philostr. 2, 19).

4. E. in Rom. Die E. hatte in Rom wahrscheinlich schon in sehr früher Zeit große Bedeutung. Plin. spricht von E. in Tibur, die schon vor dessen Gründung bestanden haben sollen (n. h. 16, 237). Am Vaticanus wuchs eine E., die eine etruskische Inschrift trug u. angeblich älter war als Rom selbst (ebd.). Die E. war insbesondere Juppiters heiliger Baum. Auch sie gab Orakel (Serv. in Aen. 5, 129). E.-Gruppen gaben dem Aesculetum u. der Porta Querquetulana in Rom ihren Namen (Varro l. l. 5, 152; Plin. n. h. 16, 37; Platner-Ashby 3. 413). Romulus machte aus einer E., die bei seinem Lager stand, ein Tropaion für die Rüstung des Acron (Plut. Rom. 16, 9f). Diese ersten spolia opima widmete er Juppiter Feretrius, dessen hl. E. auf dem Capitol stand (vgl. oben Bd. 2, 850; Liv. 1, 10, 5f; Prop. 4, 10). Aeneas hing die Waffen des Mezentius an einer E. auf u. widmete sie dem Tiber (Verg. Aen. 10, 423; 11, 5/7). Der Tempel der Fortuna in Praeneste war bekannt wegen seiner Losorakel (sortes), die in Täfelchen aus Eichenholz eingeritzt waren (Cic. div. 2, 41; Suet. Tib. 63). Wagler hat dieses Orakel nach dem Muster des Orakels in Dodona erklären wollen (35). Außergewöhnlich starkes Wachstum einer dem Mars geweihten E. bei der Geburt des Vespasian wurde von den Haruspices als günstiges omen gedeutet (Suet. Vesp. 5, 2). Beim Abschluß des Bündnisses zwischen Rom u. den Aequi u. besonders bei seinem Bruch

rief der Consul eine sacrata quercus als Zeugen an (Liv. 3, 25, 7f).
d. Volksglaube. Der Priester des Zeus Lykaios pflegte bei Dürre einen E.-Zweig in die Quelle Hagno zu tauchen, um Regen zu erlangen (vgl. Paus. 8, 38, 4; Nilsson 1², 117). Der aus Disteln u. Eicheln gewundene Kranz des Bräutigams im attischen Hochzeitsbrauch symbolisierte nach dem Zeugnis der Suda die Lebenswende zum Besseren u. die Überwindung des in der Eichel dargestellten Übels (s. v. ἔφυγον κακόν; L. Deubner, die Bedeutung des Kranzes im klassischen Altertum: ARW 30 [1933] 76). Wenn die E. viele Eicheln tragen, deutet das auf eine reiche Ernte hin (Geopon. 11, 14; Marzell, Eiche 653). Eine E. erscheint als Stätte des Sieges eines Adlers über eine Schlange in einem bedeutungsschweren Traum Ciceros (leg. 1, 1; div. 1, 1). Die schlechte Vorbedeutung einer auf einer E. sitzenden Krähe beruhte vielleicht nicht nur auf dem Vogel allein, sondern auch auf dem Baume (Verg. ecl. 9, 15); vielleicht darf hierzu auf die üble Bedeutung vom Blitze getroffener E. verwiesen werden (Verg. ecl. 1, 17). – Absud von E.-Blättern, E.-Rinde u. Eicheln wurde als Mittel gegen Schmerzen aller Art, insbesondere Kopfschmerzen empfohlen (Marc. med. 27, 26). Gegen Vergiftungen nahm man mit Kuhmilch gekochte E.-Rinde oder Eicheln oder geriebene E.-Rinde mit Schweineschmalz (Diosc. 1, 106). Die Eicheln der Ilex-E. galten als besonders wirksam. Sie dienten auch als Stärkungsmittel (ebd.). Galläpfel waren Mittel gegen Zahnschmerzen, Mundschwamm u. Rheumatismus (Diosc. 1, 107; vgl. Nicand. alex. 260f). Zur Verwendung des Gallapfels in der koptischen Medizin vgl. W. Till, Die Arzneikunde der Kopten (1951) 58.
e. E.-Kränze. E.-Kränze sind im griech. Brauchtum (vgl. oben Sp. 753) u. Kultus selten: Kranz des Siegers bei den pythischen Spielen nach Ovid. met. 1, 448/51; Weihgaben goldener E.-Kränze an den delischen Apoll nach Ditt. Syll. 509, 1 u. an den Zeus von Olympia nach Paus. 5, 12, 8. Dagegen sind E.-Kränze in Rom überaus häufig. Die für die Rettung eines Bürgers verliehene corona civica wurde aus dem Laube der E., dem hl. Baum Juppiters, geflochten (Plin. n. h. 16, 3, 5; Appian. bell. civ. 2, 16, 106; Dion. Hal. 10, 37; vgl. Fiebiger, Art. Corona: PW 4, 1639f; P. Steiner, Die dona militaria [1905] 40/4; A. Alföldi, die Geburt der kaiserl. Bildersymbolik: MusHelv 9 [1952] 213/5). Ein E.-Kranz war der Siegespreis der von Domitian gegründeten Agones Capitolini (Suet. Dom. 4; vgl. Iuv. sat. 6, 37; Stat. silv. 5, 3, 23f). Zu Grabfunden goldener E.-Kränze vgl. u. Sp. 756. Weiteres bei Fiebiger u. unter *Kranz.
f. Literatur. Bei Homer ist die E. das Sinnbild des Helden. Meistens wird die Fällung einer E. als Bild des Sturzes eines Helden herangezogen (zB. Il. 23, 118). Doch kann die dem Wetter trotzende E. das Standhalten des Helden im Kampfe sinnbilden (zB. Il. 12, 132; vgl. H. Fränkel, Die homerischen Gleichnisse [1921] 35/9). Diese beiden typischen epischen Situationen u. ihre bildliche Fixierung bei Homer haben ein reiches Nachleben gehabt (zB. Hes. scut. 421; Verg. Aen. 9, 677/82 usw.). Die E. gehört ferner zur Landschaft des Goldenen Zeitalters. Die selbsttätig Honig spendende, Eicheln tragende E. erscheint seit Hesiod immer wieder in den dichterischen Schilderungen der *Aetas aurea (Hes. op. 232f; Verg. ecl. 4, 30; Ovid. met. 1, 112). Sodann ist die E. ein Baum der poetischen ‚Ideallandschaft' (Theocrit. 1, 1f; 5, 31; Verg. Aen. 6, 179f; Sen. Oed. 531; E. R. Curtius, Europäische Lit. 197f; vgl. *Locus amoenus). In der bukolischen Dichtung ist Eichenholz der Stoff der Götterbilder; dieser Zug soll das archaische Gepräge des Hirtenmilieus verstärken (Anth. Pal. 6, 37; 6, 99; 6, 98). Das Sprichwort οὐ γὰρ ἀπὸ δρυὸς εἶ οὐδ' ἀπὸ πέτρης bedeutet entweder ‚so uralt ist deine Abkunft nicht' oder ‚so unbezwinglich bist du nicht' (Od. 19, 163; Plato republ. 8, 544d; Anth. Pal. 10, 55, 2f). Vgl. die Zusammenstellung von E. u. Fels in der Orpheussage. Dort, wie wohl auch im genannten Sprichwort, stehen δρῦς u. πέτρα für Härte u. Unempfindlichkeit (s. o. 752). Die nicht eindeutig erklärte Hesiodstelle theog. 35 kann man auf die besondere Härte des E.-Stammes oder auch auf die Fähigkeit der E., sehr alt zu werden, deuten (vgl. F. Jacoby z. St.). Der bei Plutarch mitgeteilte eigentümliche Schwur der Frauen von Priene greift hingegen nicht auf eine biologische Eigenschaft der E., sondern auf ein historisches Ereignis zurück (qu. graec. 20 [295f/296b]). Zu weiterer sprichwörtlicher Verwendung der E. vgl. A. Otto, Sprichwörter u. sprichwörtl. Redensarten der Römer (1890) 134.322; K. Rupprecht, Art. Παροιμία: PW 18, 1733; Olck 2026.

g. Darstellungen. Die E. erscheint auf Reliefs mit Darstellungen verschiedener Gottheiten wie Artemis u. Hera (vgl. Olck 2063). Ihre Funktion braucht sich dabei nicht darauf zu beschränken, landschaftliche Kulisse zu sein (zur Vorliebe der hellenistischen Zeit für E.-Laub als Schmuckmotiv vgl. A. v. Salis, Die Kunst der Griechen² [1922] 259). Auf der schon Sp. 750 behandelten Darstellung einer von einer Aedicula umgebenen E. handelt es sich jedenfalls um einen hl. Baum. – Obwohl die E. auf Grabdenkmälern weniger oft als andere Bäume wie zB. der *Lorbeer vorkommt (vgl. E. Pfuhl, Das Beiwerk auf den ostgriech. Grabreliefs: JbInst 20 [1905] 93_1), lassen sich doch Beispiele nachweisen wie das Grabmal der Anna Cassia (Altmann 254 Abb. 152a). E.-Kränze sind auf römischen Grabaltären häufig. Es lassen sich drei Typen unterscheiden: 1) Kränze, meist von Viktorien getragen, als Einfassung einer Weihinschrift. 2) E.-Kränze, ebenfalls von Niken getragen, als Einfassung einer Büste. 3) Bloße E.-Kränze (zum Ganzen vgl. Altmann 174/87 Abb. 146/9). Einen Sonderfall stellt der E.-Kranz auf dem der Bona Dea geweihten Grabaltar von Arles dar, der nur zwei Ohren statt der üblichen Büste umgibt (Altmann 151; Wilpert, Sarc. Suppl. 19f Abb. 234). Ein von einem E.-Kranz umgebener Adler bei Wilpert (aO. Taf. 272, 2). – Auf Elfenbeindiptychen läßt sich nur eine Darstellung einer E. nachweisen (Volbach, Kat. Elf. 39, Taf. 14; Delbrueck, Konsulardipt. 209). Als Baum Juppiters erscheint sie auf dem bekannten Diptychon der Symmachi. Ein E.-Kranz umgibt die Büste Kpels (Delbrueck nr. 49). Ihre Funktion ist vielleicht mit der Funktion der oben besprochenen E.-Kränze auf Grabaltären vergleichbar. Auf Fahnen u. Giebeln finden sich Kränze, welche Delbrueck als E.-Kränze angesprochen hat (nr. 6/7. 29; vgl. auch das Register). Auf der Bronzehand des Museums zu Avenches ist ein E.-Zweig gleichsam appliziert; vielleicht spricht dies für einen besonderen Zusammenhang zwischen der E. u. dem Sabazios, dem diese Hand wahrscheinlich gewidmet ist (vgl. R. Stähelin, Die Schweiz in röm. Zeit [1927] 475f; R. Fellmann, Die Schweiz zur Römerzeit² [1957] XIV 38 Abb. 34f; Ch. Blinkenberg, Archäol. Studien [1904] 66; F. Cumont: DS 4, 2, 929f). In der Goldschmiedearbeit scheint die Eichel ein beliebtes Schmuckmotiv, so etruskisch als Hakenverschluß u. auf Halsketten (Kunst u. Leben der Etrusker, Katalog [Köln 1956] 61 nr. 29. 31. 65 nr. 54; Halsketten im Museum zu Neapel vgl. R. Siviero, Gli ori e le ambre del Museo Nazionale di Napoli [o. O. 1954] Taf. 34f. 56). In Oria u. Corneto in Unteritalien wurden in Gräbern goldene E.-Kränze gefunden (DS 1, 1523 Abb. 1972; Olck 2063f; das Museum von Tarent besitzt eine reichhaltige Sammlung). Auf Terra-sigillata-Ware aus Südgallien sind E.-Blätter u. Eicheln Schmuckmotive (F. Oswald, Aretine and early south gaulish potters: JRS 46 [1956] 107/14 Abb. 15, 6; 18, 27. 30. 32f; 19, 49/51). Auf epirotischen Münzen ist die E. von Dodona mit den Tauben sowie der eichenbekränzte Zeus häufig (vgl. Franke, Taubenorakel Beil. 42f). Andere Münzen bei Olck 2064; Imhoof-Blumer – O. Keller, Tier- u. Pflanzenbilder auf Münzen u. Gemmen (1889) Reg.

IV. Keltisch u. Germanisch. Die besondere Verehrung, welche die gallischen Kelten der E. entgegenbrachten, u. die ständige Verwendung ihres Laubes bei Opferhandlungen, deutet auf eine eigenartige spezifisch keltische Ausprägung des Baumkultes hin. Plinius leitet sogar den Namen der keltischen Priester der Druiden von der griechischen Bezeichnung δρῦς ab (n. h. 16, 249). Diese zB. noch von Ihm bestrittene Ableitung ist durch die moderne etymologische Forschung bestätigt worden (Zeugnisse eines besonderen E.-Kultes der Kelten bei Ihm, Art. Druidae: PW 5, 1736; vgl. Walde-Hofmann, Wb. 1³, 374). Wichtig ist insbesondere das Zeugnis des Lucan über den hl. E.-Hain in der Nähe von Massilia (Phars. 3, 426/45); s. auch die u. Sp. 758 zu erörternden christl. Notizen. Auch die keltischen Galater verehrten Zeus nicht in einem Kultbild, sondern in einer hohen E. (Max. Tyr. 8, 8; vgl. J. A. MacCulloch, Religion of the Ancient Celts [Lond. 1911] 198; H. Hubert, Les Celtes 2 [Paris 1950] 273/300; J. Filip, Keltové ve Střední Evropî [Prag 1956]). – Bei den Germanen (Marzell, Eiche 647) u. bei den Litauern (Gubernatis 2, 75f) ist die E. dem Donnergott heilig. Claudian spricht von dem ‚robur numinis ... barbarici' des hercynischen Waldes (cons. Stil. 228/31). Die E. des Hercynischen Waldes waren nach dem Zeugnis des Plinius besonders zahlreich u. stark (n. h. 16, 2. 5).

B. Christlich. I. Bibelauslegung. a. Ter-

minologie. Die Wiedergabe der hebr. Bezeichnungen der E., 'allōn, 'elōn usw. stellten die Übersetzer vor ein Problem, das sie nicht einheitlich lösten. Die LXX gibt die hebr. Wörter wieder mit: δρῦς (Gen. 12, 6; 13, 18; 14, 13; 18, 1; Dtn. 11, 30; Iudc. 6, 11; 2 Sam. 18, 9f; 1 Reg. 13, 14; 1 Chron. 10, 12; Os. 4, 13; Amos 2, 9; Zach. 11, 2), τερέμινθος (Ios. 24, 26; Is. 1, 29f), βάλανος (Gen. 35, 8; Iudc. 9, 6; Is. 6, 13), δένδρον βαλάνου (Is. 2, 13). Hieronymus gebraucht meist quercus; Ausnahmen stellen dar terebinthus (1 Reg. 13, 14), vallis, convallis (Gen. 12, 6; 13, 18; 14, 13; 18, 1; Dtn. 11, 30).

b. Allegorisches. Die Väter entwickeln bei der Auslegung der atl. Texte unter Zuhilfenahme der bekanntesten Eigenschaften der E. (Unfruchtbarkeit, Härte des Holzes) gern eine negative Symbolik. Hieronymus sieht in der E. oder Terebinthe die schlechten Werke u. die keine Frucht bringende Karft symbolisiert (in Os. 1, 4, 13). Die Kraft des Amoriterkönigs gleicht der einer zur Vernichtung bestimmten E. (in Am. 1, 2, 9). Der Name Esau, der nach Philon δρύϊνος bedeuten soll, ‚id est quercinum et roboreum' soll einen Hinweis auf die Unfruchtbarkeit u. zum Untergang verurteilte Bosheit enthalten (ebd.). – Einen ambivalenten Symbolgehalt der E. zeigt eine späte Auslegung: die E. bezeichnet die Fruchtlosigkeit des Geistes, die desperatio, oder im Gegenteil die fecunditas bonorum operum (Clavis Melitonis: J. Pitra, Spicilegium Solesmense 2 [Paris 1855] 364). – Cyrill. v. Alexandrien zieht Vorstellungen des griech. Mythos zur Erklärung der heidnischen E. heran, unter denen die Israeliten den Götzen opferten: diese E. sind Wohnstätten der Dryaden; eine solche antiquarische Erklärung einer atl. Stelle stellt innerhalb der Väterexegese eine bemerkenswerte Besonderheit dar (in Os. 45 [PG 71, 131 A/B]). – Anknüpfend an die schon im AT ausgesprochene Bewertung der E. als Trägerin der Kraft, vergleicht Ambrosius in der Gefolgschaft Philons Abraham mit der E., die sich im Winde nicht neigt, sondern sich von den irdischen Bestrebungen den Höhen der himmlischen Weisheit zuwendet (Philo migr. Abr. 39; Ambr. Abr. 2, 3, 8; vgl. Ios. 9, 46). Daß Abraham die Begegnung mit den drei Männern ad ilicem Mambre hatte, weist darauf hin, daß er visio sive perspicacia besaß, d. h. die Fähigkeit der geistigen Schau, die es ihm ermöglichte, kraft seines reinen Herzens den Herrn von Angesicht zu Angesicht zu sehen (s. 83, 5). Das Holz der E. ist eine Präfiguration des Kreuzesholzes; die E. in Ophra, unter welcher der Engel Gedeon zum Retter Israels aufruft, ist daher nach der Deutung des Caes. Arel. Zeichen des zur Gnade berufenden Kreuzes (s. 117, 1. 6). Die gleiche Kreuzsymbolik der E. wird von Hrabanus Maurus u. der Clavis Melitonis übernommen (univ. 19, 6 [PL 111, 515 C/D]). Basilius deutet das naturwissenschaftliche Kuriosum, daß abgeschnittene oder verbrannte Pinien als E.-Wälder wieder nachwachsen (δρύμωνες), als Bild der im Lebenslauf des Menschen eintretenden Veränderungen (in hex. hom. 5, 7 [PG 29, 109C]; übernommen von Ambros. exam. 3, 11, 47; daß Basil. gerade in diesem Kapitel aus der Schultradition schöpft, hat K. Gronau, Poseidonios u. die jüd.-christl. Genesisexegese [1914] 101/3 gezeigt).

II. Heilige E. a. Bewertung. Die Väter u. Konzilien haben den Kult von hl. Bäumen u. die Baumorakel sehr streng verurteilt (vgl. Isid. or. 17, 7, 38: quercus sive quernus quod ea soliti erant dii gentium quaerentibus responsa praecanere). In diese Richtung gehen die Mahnungen des Clem. Alex. (protr. 2, 11, 1). Greg. Naz. verurteilt das E.-Orakel von Dodona (or. 39, 5 [PG 36, 340A]). Prudentius nennt Dodona lügnerisch u. seine Orakel insanos vapores, wobei er offensichtlich das E.-Orakel mit dem von Delphi verwechselt (hamart. 441). Die Konzilien haben wiederholt die cultores arborum verurteilt, u. damit wohl auch die in Germanien u. Gallien am E.-Kult Beteiligten treffen wollen (Arles vJ. 434/5 can. 23 [Turner 1, 434f]; Auxerre vJ. 578 oder 585 can. 3 [Mansi 9, 912]; vgl. Stara-Tedde 139f; Cod. Theod. 16, 10, 12, 2 vJ. 392). Stara-Tedde erwähnt die Hypothese, daß der Titel 6 des fränkischen Konzils vJ. 745 De sacris silvarum quae nimidas vocant = Indiculus superstitionum 19 (MG Leg. 4, 142) vielleicht die Zeremonie des Pflückens der auf den E. wachsenden Mistel untersagen soll (139f mit Lit).

b. Christianisierung. 1. E. von Mambre. Hadrian hatte in Mambre ein heidnisches Heiligtum errichtet. Der Sp. 748 genannte Jahrmarkt fand noch dort statt, bis Konstantin eine christl. Basilika erbaute (Euseb. v. Const. 3, 51/3; Itin. Burdig. 599 [CSEL 39, 25, 11/14]; F. W. Deichmann, Früh-

christliche Kirchen in antiken Heiligtümern: JbInst 54 [1939] 107f. 120; s. o. Bd. 2, 1231). Die Berichte über das Schicksal der E. sind nicht eindeutig. Nach Hieronymus zeigte man sie noch zur Zeit des Konstantius (sit. loc. nom. hebr.: PL 23, 907). Theodos. spricht von einer Terebinthe quod appellatur ilex Mambre (sit. terrae s. 5 [CSEL 39, 139]). Antonius berichtet, daß bei der Mambre-E. (ilex Mambre) Abraham, Isaak, Sara u. Joseph begraben sind (30 [ebd. 178f]). Das Itinerar des Adamnanus spricht von einer grandissima quercus, die zur Zeit des Hieronymus nicht mehr ganz vorhanden gewesen sein soll, von der aber jetzt noch der Stumpf in der Kirche verehrt werde; Splitter davon wurden von den Gläubigen als Reliquien mitgenommen (ebd. 261f; vgl. Beda loc. sanct. 8 [ebd. 313]). Auf der aus dem 6. Jh. stammenden Mosaikkarte von Madaba sieht man die Basilika von Mambre u. einen Baum mit zwei Beischriften HKAI[TEP]EBINΘOC u. H ΔP[YC] MAM[BPH] (Mader 1, 304f; 2, Taf. 102; DACL 10, 852 u. Abb. 7412; A. Jacoby, Das geographische Mosaik von Madaba = Stud. über christl. Denkm. 3 [1905] 65f). Mader hat gezeigt, daß seit Iul. Afric. die beiden E. von Sichem u. von Mambre verwechselt worden sind, was die zwei Beschriftungen erklären dürfte (aO. 1, 282). – Iul. Afric. berichtet von der hl. E. Abrahams, daß sie gleich dem Dornbusch des Moses vom Feuer nicht verzehrt wurde u. daß sie dem Stab eines der drei Engel entsprossen ist (PG 10, 71). Von Prudentius ist der poetische Titulus zu einer Darstellung der Mambreszene erhalten (ditt. 4). – In Dodona wurde der Tempel des Zeus Naios durch eine christl. Kirche ersetzt u. ein Bischofssitz errichtet, der in den Konzilsakten bis zum 6. Jh. belegt ist (PW 5, 1263; C. Carapanos, Dodone et ses ruines. Texte [Paris 1878] 173f mit Anm.).

2. German.-keltische hl. E. Eine Sondergruppe stellt die Zerstörung bzw. Christianisierung des verbreiteten germanischen u. gallischen E.-Kultes dar. An manchen Orten leiteten Heilige ihre Missionstätigkeit durch die demonstrative Zerstörung geweihter E. ein. Hierbei sollte das Heidentum in einer sinnfälligen, nach heidn. Anschauung frevelhaften Handlung getroffen u. die Macht des Christentums durch das Ausbleiben der Bestrafung des Frevels sinnfällig bewährt werden. Als der hl. Julian nach Le Mans kommt, bemüht er sich, alle von den dortigen Heiden verehrten E. u. Buchen verschwinden zu lassen (ASS Ian. 2, 7, 65a; vgl. o. Bd. 2, 732). Das berühmteste Beispiel dafür ist das des hl. Bonifatius, der in Geismar im Jahre 724 eine heidnische hl. E. in Anwesenheit der heidnischen Priester fällte (Willibald. v. Bon. 31, 11f Levison); aus dem Holz des Baumes baute er eine dem hl. Petrus gewidmete Kapelle. Die Christianisierung heidnischer E. konnte auch auf weniger radikale Weise vollzogen werden, indem ein Kreuzzeichen in den Stamm eingeritzt u. so die Weihung des Baumes an Christus bewirkt wurde (Beispiele umkonsekrierter Thor-E. bei Skinner 195). Zahlreiche sog. Evangelien-E. (gospel-oaks) in England verdanken ihren Namen wahrscheinlich einer an ihrem Fuße demonstrativ vorgenommenen Missionshandlung, wie sie etwa die Predigt des hl. Augustinus für den König Ethelbert darstellt (Friend 306). Die hl. Bridget wohnte in der Nähe einer mutmaßlich ehemals heidn. hl. E. u. begründete dort auch die erste religiöse Frauengemeinschaft Irlands (Skinner 196). Ähnlich gründet Columban in hl. Wäldern Irlands zwei Klöster (Stara-Tedde 158). Öfters werden alte heidnische E. christliche Wallfahrtsorte; viele von ihnen standen unter dem Schutz der Maria. Das Element -Eich in Ortsnamen ist ein Anzeichen dafür (vgl. R. Kriss, Volkskundliches aus altbayerischen Gnadenstätten [1930] 60f; Stara-Tedde 159f). – Die berühmte E.-Synode war nicht nach einer einzelnen E. oder Wallfahrtseiche benannt, sondern nach dem Landgut Δρῦς bei Chalcedon, dem Tagungsort des Konzils.

III. Legenden. Um diese auch in christl. Zeit heilig gebliebenen Bäume entwickelten sich Legenden. In Kenmare hatte Columban eine Lieblingseiche, die vom Blitz getroffen worden war. Ein Gerber, der ihre Rinde als Gerbstoff verwerten wollte, bekam zur Strafe die Lepra (Skinner 196; Friend 310). In seinem Defensorium inviolatae virginis beatae Mariae erzählt Fr. von Retz von Wundereichen, auf denen Trauben wachsen (W. Molsdorf, Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst² [1926] 146 Taf. 5). In Westfalen hieß es, daß der fahrende Jude erst dann Ruhe finden würde, bis er zwei zu einem Kreuz verwachsene E. fände (Skinner 197; Friend 360). Der in der Provinz Florenz lange Zeit lebendige Glaube an die besondere

Kraft einer hl. E., die angeblich dem Stabe der seligen Johanna (Giovanna) entsprossen war, stellt wahrscheinlich eine Parallele zur Version des Ursprungs der E. von Mambre aus einem Stabe eines der drei Engel dar (Stara-Tedde 148). Von allen Bäumen willigte allein die E. darein, das Holz für das Kreuz Christi zu stellen; Christus bekundet, daß er ihr dies verzeiht, indem er in ihrem Schatten seinen Jüngern erscheint (Gubernatis 2,85f).

IV. Zauber u. Volksmedizin. Die unter den Schutz der hl. Jungfrau gestellte E. sollte vor dem Blitz bewahren, so wie der Rest des in der Weihnachtsnacht verbrannten Eichenstammes vor dem Gewitter schützte (Marzell, Eiche 647f). Ein Stück von der E., die in Irland dem hl. Colman geweiht war, schützte vor dem Erhängen, wenn man es im Munde hatte (Friend 310). Fieber, Zahnschmerzen u. Gicht können durch Zaubersprüche vom Kranken auf die E. übertragen werden (Marzell, Eiche 651/3).

V. Bildersprache. Die christl. Schriftsteller haben häufig die Bildersprache der antiken Dichter wiederaufgegriffen. Die Beschreibung der durch den Gesang des Orpheus angezogenen Bäume, unter denen auch die E. vertreten ist, wie sie Mart. Cap. gibt u. wie sie von einem Anonymus des 11. Jhs. nachgeahmt wird, hat nichts Christliches (Mart. Cap. 9. 907. 928; Boutemy 58). In antiker Tradition der vergilisch-ovidischen Topik des Goldenen Zeitalters steht die Amomum ausschwitzende E., welche bei Prud. den Anbruch der christlichen Ära einleitet (cath. 11, 74f mit Verg. ecl. 4, 30; Ovid. met. 1, 103f). Das Bild von der E., die dem Wind stärker als die anderen Bäume ausgesetzt ist, gebraucht Greg. Naz. (comp. vit. 89). Rutilius vergleicht wie Plin. die kartographische Form Italiens mit einem E.-Blatt (red. 2, 16/20; Plin. n. h. 3, 43). Bei Arnobius u. Prudent. ist die Eichelnahrung das Kennzeichen primitiver Zeiten; bei Boethius hingegen ein Zug des verlorenen Goldenen Zeitalters (Arnob. 2, 21. 66; Prud. Symm. 2; 283f; Boeth. cons. 1 m. 6; 2 m. 5; vgl. Sid. Apoll. carm. 22, 177f). Gravierender ist die christl. Umdeutung der irdischen corona civica in eine himmlische corona civica (Prud. peristeph. 2, 532/6). Tert. stellt die corona civica den geistigen coronae der Christen gegenüber (cor. 13, 1f; 14, 4). Prudentius vergleicht seinen bescheidenen Anteil an der Lobpreisung Gottes mit einer aus E.-Holz geschnitzten Schale, die neben anderen aus kostbarem Material im Hause des Herrn steht (epil. 20; das Bild ist aus 2 Tim. 2, 20 übernommen).

VI. Darstellungen. Es scheint, als ob Darstellungen von E. auf Denkmälern der frühchristlichen Kunst nicht sehr häufig wären. Die Popularität der E. von Mambre, die sich schon aus den literarischen Zeugnissen ergab, ist auch aus den bildlichen Darstellungen zu erkennen. Auf dem Sarkophag der Adelphia aus Syrakus erscheint die Szene von Mambre (Wilpert, Sarc. Taf. 92). Eine besonders schöne Darstellung einer kräftigen E. ziert die Mambreszene auf dem Mosaik im Chor von San Vitale in Ravenna (Berchem-Cl. 251; Mader 2, Taf. 107; vgl. o. Bd. 2, 32); auf eine hiermit vergleichbare Abbildung beziehen sich wohl die oben zitierten Verse des Prud. (ditt. 4). Auf einem Elfenbeindiptychon (Delbrueck nr. 45) umgibt ein E.-Kranz eine Büste, die als Bild eines Apostels gedeutet wird. Der auf der Mosaikkarte von Madaba dargestellte stilisierte Baum kann als E. nur durch die Beschriftung erkannt werden (vgl. Sp. 759).

W. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit (1905). – K. Boetticher, Der Baumkultus der Hellenen (1856). – H. M. Chadwick, The oak and the Thundergod: Journ. Anthropol. Inst. of Gr. Brit. and Ireland 30 (1900) 22/44. – A. B. Cook, Jupiter and the oak: ClassRev 17 (1903) 174/86. 268/78. 403/211; 18 (1904) 75/89. 325/8. 360/75. – A. Coutance, Histoire du chêne dans l'antiquité et dans la nature (Paris 1873). – A. Detering, Die Bedeutung der E. seit der Vorzeit (1939). – J. H. Dierbach, Flora mythologica oder Pflanzenkunde in bezug auf Mythologie u. Symbolik der Griechen u. Romer (1833) 23f. – J. G. Frazer, Folklore in the Old Testament 3 (London 1917). – H. Friend, Flowers and flower-lore 1/2 (London 1883). – C. M. J. Gabrihu, Art. E. von Mamre: Enzyklopädie der Bibel 1 (Jerusalem 1955) 330/2 (hebr.). – A. de Gubernatis, La mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal 1/2 (Paris 1878/82). – E. de Halascy, Conspectus florae Graecae 3 (1904) 125/33. – O. Kern, Art. Baumkultus: PW 3, 162/3. – K. Koch, Die Bäume u. Sträucher des alten Griechenlands² (1884) 44/53. – H. Leclercq, Art. Mambré: DACL 10, 1, 1347/56. – H. O. Lenz, Botanik der alten Griechen u. Römer (1859). – I. Löw, Die Flora der Juden 1 (1928) 621/34. – F. Lundgreen, Die Benutzung der Pflanzenwelt in der atl. Religion = ZAW Beih. 14 (1908). – E. Mader, Mambre, Ergebnisse der Ausgrabungen 1927/28, 1/2 (1957).

– H. Marzell, Die deutschen Bäume in der Volkskunde. Die Eiche: Mitteilungen der Dt. Dendrolog. Ges. 44 (1932) 164/74; Art. Eiche: Bächtold-St. 2, 644/55. – Z. Mayani, L'arbre sacré et le rite de l'alliance chez les anciens Sémites (Paris 1935). – H. N. Moldenke, Plants of the Bible (Waltham 1952) 193/9. – C. Mosley, The oak. Its natural history, antiquity and folklore (London 1910). – J. Murr, Die Pflanzenwelt in der griech. Mythologie (1890) 3/12. – Olck, Art. Eiche: PW 5, 2013/76. – J. H. Philpot, The sacred tree (New York 1897). – E. Saglio, Art. Arbores sacrae: DS 1, 356/62. – T. Segerstedt, Ekguden i Dodona = Lunds univers. årsskrift 1 (1906). – C. M. Skinner, Myths and legends of flowers, trees, fruits and plants in all ages and all climes (London 1925) 193/201. – M. T. Springer, Nature-imagery in the works of S. Ambrose (Washington 1931). – G. Stara-Tedde, Ricerche sulla evoluzione del culto degli alberi dal principio del sec. IV in poi: BullComm 35 (1907) 129/81. – P. Wagler, Die E. in alter u. neuer Zeit 1 = Progr. d. Gymnas. Wurzen (1891) 341; 2 = Berliner Studien 13, 2 (1891). – L. Weniger, Altgriech. Baumkultus (1919). *H. Marzell-C. Centlivres.*

Eichel s. Eiche.

Eid s. Schwur.

Eidechse.

A. Nichtchristlich. I. Naturgeschichte 763. II. Religionsgeschichte 765. III. Volkstümliches 766. - B. Christlich. I. Naturgeschichte 767. II. Theologisches 768. III. Darstellungen 770.

A. Nichtchristlich. I. Naturgeschichte. Unter E. soll hier im Gegensatz zu Steier nicht die ganze Unterordnung der Lacertilia, sondern nur deren eine Familie, die Lacertidae, verstanden werden. Die Familie der Geckonidae wird mitbehandelt, ohne daß eine weitere Differenzierung beabsichtigt ist; welches Tier gemeint ist, wird jeweils aus der Darstellung ersichtlich sein. So können die zahlreichen anderen Familien der Squamata außer Betracht bleiben, was methodisch durch deren andere Einordnung von seiten der antiken Zoologie gerechtfertigt ist (nach Brehm sind die Lacertilia die 1. Unterordnung der Squamata, welche ihrerseits die 4. Ordnung der Kriechtiere sind; die Lacertilia haben zahlreiche Familien: die Geckonidae, die Eublephasidae, Uroplatidae, Agamen, Leguane, Gürtelechsen, Schleichen, Helodermatidae, Warane, Schienenechsen, Ringelechsen, Eidechsen [Lacertidae]). – Die antiken Bezeichnungen der E. sind σαῦρος, κροκόδειλος, lacerta (-us); die des Gecko ἀσκαλαβώτης, γαλεώτης, stellio. – Die Zoologie der E. u. des Gecko ist erstmals von Aristoteles erforscht worden. Seine Ergebnisse blieben für die antike Tierkunde, soweit sie wissenschaftlich sein wollte, maßgebend. Es liegt in der Gesamttendenz der antiken Naturwissenschaft, daß sich nach Plinius nur mehr abergläubische, volkstümliche u. volksmedizinische Notizen über das Tier finden. Die E. gehört nach Aristoteles zur Gruppe der höhlenbewohnenden Tiere. Ihre systematische Einordnung beruht auf ihrem Charakter als eierlegender Vierbeiner (h. an. 2, 1 [498a 13]; 2, 17 [508a 2/b4]; 4, 11 [538a 28]; Plin. n. h. 10, 143. 187). Als solcher hat sie die Bauart der Beine u. die Struktur von Bauch u. Eingeweiden mit dem Krokodil u. den Schildkröten gemeinsam (incess. an. 15, 713a 18; Plin. n. h. 11, 249). Die hier aufgezählten Tiere erschöpfen für Aristoteles nicht die ganze Gruppe; nur spezifiziert er nicht weiter. In der Art der Paarung folgen die E. den Schlangen (h. an. 5, 4 [540b 4]). E. u. Krokodile legen die Eier in die Erde, ohne sie auszubrüten (h. an. 5, 33 [558a 14]; Plin. n. h. 10, 187). Die E. ist als Schuppentier charakterisiert u. hält wie Schlange, Gecko u. Flußkrokodil einen viermonatigen Winterschlaf (h. an. 8, 15 [599a 31/3]). Zu der Gruppe der Schuppentiere gehören ferner die Land- u. die Sumpfschildkröten; nur daß diese sich nicht wie E., Gecko u. Schlangen häuten (h. an. 8, 17 [600b 20/3]; Ael. h. an. 11, 37). Vom Gecko wird erzählt, er verzehre die alte Haut aus Mißgunst, weil er wisse, daß sie ein begehrtes Mittel gegen die Fallsucht sei (Ael. h. an. 3, 17). Wegen der gemeinsamen Lebensweise als höhlenbewohnende u. eierlegende Tiere gehören die E. zu den Krokodilen u. den Land- u. Sumpfschildkröten (inc. an. 15 [713a 18]; h. an. 1, 1 [488a 23]). Mit Schlangen, Fröschen u. einer giftigen Spinnenart teilt die E. das Merkmal, daß ihre Weibchen größer sind als die Männchen (h. an. 5, 33 [558a 17]). Die Jungen schlüpfen ungebrütet aus. Plin. leitet aus dieser mangelnden Brutpflege der E. ab, daß sie gar kein Gedächtnis habe (n. h. 10, 187). Die E. ist ein Allesfresser; sie nimmt tierische u. pflanzliche Nahrung an (Arist. h. an. 8, 4 [594a 4]). Während des Winterschlafes frißt sie überhaupt nicht (h. an. 8, 15 [599a 31/3]). Die E. gilt als Sonnentier, das sich erst bei der Mittagshitze ins Kühle zurückzieht; dies wird zu einem

dichterischen Requisit der Mittagsstimmung (Theocr. 7, 21f mit Verg. ecl. 2, 9; Copa 28). Aber selbst das Vermögen der E., Wärme zu ertragen, ist begrenzt; so erzählt Strabo, in Susa sei es im Sommer, wenn die Sonnenkraft am intensivsten ist, so heiß, daß E. u. Schlangen die Straßen nicht überqueren könnten, sondern in der Mitte verbrennen (15, 3, 10). Die Fähigkeit der E., ihren verlorenen Schwanz zu regenerieren, ist schon im Altertum beobachtet worden (Plin. n. h. 11, 264). Der Befund wurde aber übertrieben: eine gehälftete E. könne weiterleben u. die getrennten Hälften könnten sich wieder vereinigen (Ael. h. an. 2, 23; Suda s. v. σαῦρα). Der Gecko war der Hauptfeind des Skorpions (Ael. h. an. 6, 22; Plin. n. h. 29, 90). Die antike Medizin verwertete das. In Sizilien sollten die Bisse des Gecko tödlich sein (Plin. n. h. 8, 111; vgl. zum Ganzen Gossen-Steier 1957/9).

II. Religionsgeschichte. Die E. hat religionsgeschichtlich nur periphere Bedeutung. In der vorgriechischen Religion muß ihr als chthonischem Tier besondere Verehrung gegolten haben. Dies läßt sich aus folgenden Daten herleiten. Der Gecko ist der Demeter verhaßt u., wer ihn erschlägt, ist der Göttin wohlgefällig. Nach dem ätiologischen Mythos von Askalabos ist der Gecko das Ergebnis einer zur Bestrafung erfolgten Metamorphose des vorwitzigen Knaben, der Demeters *Durst verlachte; die Göttin goß das Kykeion über ihm aus; die Flecken des Gecko sind die Spuren der Weizenkörner (vgl. Dümmler, Art. Askalabos: PW 2, 2, 1607f; Anton. Lib. 24; Ovid. met. 5, 446/65). Die gleiche Verbindung zu den chthonischen Gottheiten ist noch am Mythos des Askalaphos zu fassen, eines Unterweltdämons, der zur Strafe von Demeter oder Persephone in eine *Eule verwandelt wurde (Dümmler, Art. Askalaphos: PW 2, 1808). Das alles deutet auf einen älteren chthonischen Kult, der durch den Demeterkult verdrängt worden ist. Man könnte an einen E.-Dämon denken. So häufig jedoch gerade die Schlange in der kretisch-mykenischen Religion nachweisbar ist, so gänzlich fehlen einschlägige Funde für die E. (vgl. C. Picard, La religion préhellénique [Paris 1948], negativer Befund). Auf zwei verschiedene Schichten des Mythos, die einander feindlich sind (?), könnte auch der allerdings spät belegte Beiname Apollons als Sauroktonos hinweisen (Plin. n. h. 34, 70 mit Mart. 14, 172). Auf Münzen von Nikopolis ist die E. das Attribut Apollons (F. Overbeck, Münztafeln 4, 41. 42; Wernicke, Art. Apollon: PW 2, 109). Hier ist eher an die Eigenschaft der E. als Sonnentier gedacht. So ist auch bei den Neuplatonikern der ἀσκαλαβώτης das Symbol des Sonnengottes (Porphyr. 178N.). Nach Pausanias war Sauros ein elischer Straßenräuber, der von Herakles erschlagen wurde (6, 21, 4). Aus dem Namenszusammenhang der sizilischen Wahrsager Galeoi mit dem Wort Galeotes muß nicht unbedingt geschlossen werden, daß die E. ihren Platz in der Mantik hat (vgl. Kjellberg, Art. Galeoi: PW 7, 592/4), obwohl die Darstellung des Wahrsagers Thrasybulos aus dem Hause der Iamiden, die in Olympia stand, dies plausibel machen würde (Paus. 6, 2, 4). – Daß die E. ein Symbol des Schlafes u. des Todes wird, läßt sich aus ihrem Wesen als ein die dunklen Erdhöhlen u. Schlupfwinkel liebendes Tier ohne weiteres begreifen. So liegt denn auch neben der schlafenden Thetis, die von Peleus besucht wird, eine E. (O. Gerhard, Antike Bildwerke Taf. 40, 2). Auch ist es von schlechter Vorbedeutung, daß dem Seher Amphiaraos bei seiner Ausfahrt Igel, Hase u. ein Gecko begegnen (Keller 2, 279, Fig. 102). Die Bedeutung der E. beziehungsweise des Gecko auf korinthischen Vasen u. auf der Schale des Arkesilaos ist ungeklärt. (F. Studniczka, Kyrene [1890]; E. Pfuhl, Malerei u. Zeichnung der Griechen 1 [1923] 225f; E. Buschor, Griechische Vasenmalerei [1925] 118).

III. Volkstümliches. Die E. u. der Gecko fanden verascht, in Öl oder Wein gekocht, mit u. ohne Kopf u. Gliedmaßen reiche Anwendung. Die abgestreifte alte Haut der E. war eines der besten Mittel gegen die Fallsucht (Plin. n. h. 8, 111; 30, 88f; Ael. h. an. 3, 17). Sonst gewann man aus der entsprechend zubereiteten E. ein Antidoton gegen Skorpionenbisse (Plin. n. h. 11, 90), gegen Bisse der giftigen Spinne (Cass. Felix 68 [167 Rose]), gegen Haarausfall (Plin. n. h. 29, 110), gegen Ohrenschmerzen (Plin. n. h. 29, 130), gegen Fußleiden (Plin. n. h. 30, 80. 86. 88), gegen Kropf (Plin. n. h. 30, 30); umfangreiche, aber nicht vollständige Liste bei Gossen-Steier 1960. 1961f. 1968f. Ein Amulett gegen Augenkrankheiten ließ sich gewinnen, wenn man eine frisch geblendete grüne E. 9 Tage lang in einem gläsernen oder irdenen Gefäß gefangen hielt. Die Re-

generationskraft der E. übertrug sich dabei auf Ringe, die mit ihr im Gefäß waren, in dem sie nach dem Ablauf der 9 Tage ihr Augenlicht wieder gewann (gleiches Rezept mit unerheblichen Varianten bei Plin. n. h. 29, 129/31; Ael. h. an. 5, 47; Cyranid. 8 [60 Mély]). Auch konnten einer lebenden E. die Augen ausgestochen werden, um Präventivmittel gegen Augenkrankheiten zu gewinnen oder aktuelle Krankheiten zu heilen (Cyranid.: 60. 61 de Mély]). Sie erscheint auch auf Augenamuletten (C. Bonner, Studies in magical amulets [Ann Arbor 1950] 69/71). E. u. Gecko dienten zum Zauber u. namentlich zum Liebeszauber. Die in Leinen gewickelte Asche eines Gecko war, wenn man sie in der Linken hielt, ein Aphrodisiacum; in der Rechten bewirkte sie das Gegenteil (Plin. n. h. 30, 143). Bei Theokrit (2, 58) ist die E. ein Ingredienz des Liebeszaubers (vgl. A. S. F. Gow, Theocritus 2 [Cambridge 1952] 46 mit weiteren Hinweisen). – Visionen von E. im Traum bedeuten kleinliche u. verächtliche, aber dennoch gefährliche Menschen (Artemid. 4, 56 [234 H.]). Hatte Artemidor sich für diese Deutung vor allem des Arguments der Kleinheit der E. bedient, so spricht eine ähnliche Einschätzung, beziehungsweise Geringschätzung der E. aus der Pointe Juvenals von dem Glück des Autarken u. Bedürfnislosen, der sich zum Herrn einer E. macht (3, 230). Bei Menander werden Leute mit fleckigem Teint ‚Gecko' genannt (188 [54]; vgl. E. Majer, Mensch- u. Tiervergleich in der griechischen Literatur bis zum Hellenismus, maschinenschriftl. Diss. Tübingen [1932] 1949, 250). ‚Stellio' war ein römisches Schimpfwort, das die Schläue u. Wendigkeit mit dem Einschlag des Gaunerhaften meinte (Petron. 50; Apul. met. 5, 30). Bei Petron ist es das Prädikat Hannibals. Mit dieser Verwendung des Ausdrucks als Schimpfwort muß der strafrechtlich subsidiäre Tatbestand des Stellionatus zusammenhängen (dig. 47, 20; vgl. Pfaff, Art. Stellionatus: PW 3A, 2326/30). Es ist fraglich, ob Plin. den Bedeutungswandel von stellio = Gecko zu Gauner, Betrüger richtig daher ableitet, daß das Tier seine dem Menschen als Mittel gegen die Fallsucht so nützliche alte Haut aus Mißgunst vorenthält (n. h. 30, 89).

B. Christlich. I. Naturgeschichte. Obwohl die E. u. der Gecko in der ganzen Mittelmeerwelt, dem eigentlichen Lebensraum der Väter, ein sehr verbreitetes u. ganz alltägliches Tier ist, verraten nur wenige Bemerkungen in der patristischen Literatur eine intime Beobachtung. So schilt sich zB. Augustinus, daß ihn, wenn er bei sich zu Hause sitzt, oft ein fliegenfangender Gecko von seinen erhabenen Gedanken ablenkt, indem er seine Aufmerksamkeit fesselt (conf. 10, 35, 57). Arnobius wirft den Heiden vor, daß sie nicht sehen, wie unter den cavae der Götterbilder Geckos, Spitzmäuse, Mäuse, Motten u. Nachtschwärmer hausen (6, 16 [228]); die Anschaulichkeit, mit der er die eigentümliche Atmosphäre eines langsam verfallenden Tempels beschreibt, spricht dafür, daß er etwas schildert, was er aus genauer Betrachtung kennt. Ambrosius vergleicht den Status der gefallenen Jungfrau, die sich scheu verbirgt, mit dem Leben des lichtscheuen Gecko (laps. virg. 2, 7). – Im allgemeinen halten sich die Väter an die tradierten Lehren der antiken Zoologie. Isidor reiht die E. unter die Serpentes ein, worunter er hauptsächlich Schlangen behandelt. Die E. (lacertus) hat nach ihm ihren Namen von ihren Armen (lacerti). Sie gliedert sich in mehrere Arten, den froschähnlichen Botrax, den Salamander, die Echse u. den Gecko (or. 12, 4, 34). Auch Augustin rechnet die E. u. Geckos zu den Kriechtieren, ohne die ganze Gattung auf diese beiden Vertreter beschränken zu wollen (Gen. ad litt. 3, 11 [76]). In bezug auf deren eine Unterart, die E., hat bei den Vätern eine abergläubische Notiz der Antike Schule gemacht. Sie ist noch im Physiologus nachweisbar. Im Alter erblindet die E. Sie sucht eine gegen Sonnenaufgang gelegene Mauer u. verbirgt sich in einer Mauerritze. Mit Sonnenaufgang öffnen sich ihre Augen wieder u. sind genesen (Eustath. exaem.: PG 18, 745 B; Physiol. 2). Epiphanius wiederholt diese Geschichte u. auch Isidor kennt sie noch (panar. 53 [316 Holl]; Isid. or. 12, 4, 37). Eine besondere Affinität der E. u. des Gecko zum *Feuer kennt Tertullian (an. 32, 3). Die antike Kenntnis der Feindschaft von Gecko u. Skorpion wirkt bei Isidor nach (or. 12, 4, 38). Hesych weiß, daß der Gecko giftig ist (11, 30 [PG 93, 914 D]). Gewiß nicht aus der Anschauung hat Salonius sein Urteil über den Gecko, den er als sehr träge bezeichnet (in Prov.: PL 53, 987 D).

II. Theologisches. Die E. gab trotz ihrer Kleinheit theologische Probleme auf. So

stellte eine Gruppe ‚spitzfindiger' Theologen die Frage, ob in der (allerdings nicht sehr geräumigen) Arche die allerkleinsten Tiere, also Mäuse, Geckos, Heuschrecken, Skarabäen, Fliegen, Flöhe, wirklich nur paarweise vorhanden gewesen seien. Für Augustin erledigt sich diese Frage durch genaue Beachtung von Gottes Gebot der Paarigkeit (civ. Dei 15, 27 [118]). In den gleichen Vorstellungskreis, den der Kleinheit der E., gehört ein Ausfall Tertullians, der damit eine Pointe Juvenals fortführt: hatte dieser (vgl. o. Sp. 767) geringschätzig von demjenigen gesprochen, dem wenigstens eine E. gehöre, so findet Tertullian kein besseres Bild für die Ohnmacht eines heidnischen Götzen, als ihn einen Gott zu nennen, dem nicht einmal eine E. gehöre (adv. Marc. 4, 24, 9). – Im übrigen entzündete sich die theologische Spekulation der Väter an den beiden einzigen biblischen Stellen, die die E. erwähnen: Lev. 11, 29 u. Prov. 30, 28 (vgl. J. Döller, Die Reinheits- u. Speisegesetze des AT = Atl. Abhandlungen 7, 2/3 [Münster 1917] 139. 204/6; H. Wiesmann, Das Buch der Sprüche = Die heilige Schrift des AT 6, 1 [Bonn 1923] 89). Nach Hesychs Erläuterung der Unreinheit der E. in Lev. 11, 29 handelt es sich nicht um eine Beschuldigung der Kreatur durch den Gesetzgeber; dies würde Prov. 30, 28 widersprechen. Sondern die Unreinheit der E. u. des Gecko resultiere aus deren Lebensweise u. Giftigkeit. Im übrigen sei die Vorschrift nicht restriktiv auszulegen. E. u. Gecko werden dabei als besonders befleckend u. boshaft vor den anderen Kriechtieren hervorgehoben; jedoch fallen auch alle anderen unter diese Tabuvorschrift (in Lev. 11, 30 [PG 93, 914 D]). Man muß sich dies vergegenwärtigen, wenn man Hegesipps farbige Schilderung der Hungersnot während der Belagerung von Jerusalem liest: da seien nämlich sogar grüne E. gekocht u. gegessen worden, was die Pest noch gesteigert habe (5, 18 [336]). – Wegen ihrer Unreinheit kann Basilius die Irrlehren der Häretikerin Simplicia Eidechsen und Kröten nennen (ep. 115 [2,230 Deferrari]). – Die Priambel in Prov. 30, 24/8 von den 4 kleinsten, aber klügsten Tieren hat durch die Väter die widersprüchlichsten Deutungen erfahren. Für Hippolyt ist der Gecko, ‚der sich auf seine Hände stützt u. sich leicht fangen läßt u. doch in den Palästen der Könige wohnt', der Typus des Schächers am Kreuz, dessen ausgebreitete Arme sich auf das Kreuz Christi stützen u. der durch Gottes Gnade im Paradiese wohnt (fragm. in Prov.: PG 10, 624 C). Johannes Chrysost. sieht im Gecko ein Beispiel für den Menschen: trotz seiner Gefährdung geschieht ihm nichts (in Prov.: PG 64, 737 B). In der lateinischen Kirche ist eine Auslegung faßbar, die letztlich auf ein Mißverständnis der atl. Stelle hinausläuft. Nach Salonius ist das Gleichnis auf die geistig Trägen gemünzt, deren Eigenschaften im Gecko verkörpert sein sollen. Sie sollen durch tägliche Anstrengung u. werktätige Frömmigkeit das Himmelreich erwerben (in Prov.: PL 53, 987 D). Gregor d. Gr. trägt eine im wesentlichen gleiche Deutung vor. Der Gecko ist der Einfältige, der durch werktätige Frömmigkeit in den Himmel kommt (mor. 6, 12 [PL 75, 736 B]). Hesych steht vereinzelt da mit der richtigen Auslegung, der Gecko werde an der Proverbienstelle als besonders kluges Tier ‚gelobt' (in Lev. 11, 29 [PG 93 914 D]). Eustathius u. mit ihm der Physiologus ziehen aus der Naturgeschichte der E. die heilsgeschichtliche Konsequenz für den Menschen: wie die erblindete E. durch den Strahl der Sonne ihr Augenlicht wiedererlangt, so soll der Mensch, dessen Herzensaugen blind sind, durch die Sonne der Gerechtigkeit, Christus, das Sehen wiedererlangen (exaem. [PG 18, 745 B]; Physiol. 2; vgl. F. J. Dölger, Sol Salutis [1925] 109_1).

III. Darstellungen. Christliche Darstellungen der E., bzw. des Gecko, scheinen selten zu sein. Unter den Paradiesestieren, die Adam (Orpheus) umgeben, könnte sie ein bloßer Repräsentant der Kriechtiere sein (zB. auf einer Elfenbeintafel aus dem Ende des 4. Jh. bei W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters² [Mainz 1952] Taf. 32, Abb. 108), wenn nicht doch die Bedeutung, die ihr auf den Orpheusdarstellungen beizulegen ist, nämlich die zähmende Wirkung von Orpheus' Gesang auf schädliche Tiere zu exemplifizieren, noch nachwirkt (so erscheint die E. auf einem Fußbodenmosaik aus Jerusalem mit einer Orpheusszene mit entsprechender Deutung bei Stern 264_5). Schwieriger ist die Deutung der E. oder des Gecko auf der Schmalseite des Bassussarkophags, die der Repräsentant des Sommers an einer Schlinge hält und damit aus einem Gefäß in die Höhe hebt (C. Nordenfalk, Der Kalender von 354 und die lateinische Buchmalerei des 4. Jh. [Göte-

borg 1936] 17f mit Abb. 10/12; G. M. A. Hanfmann, The Season-Sarcophagus in Dumbarton Oaks [Cambridge Mass. 1951] 2 Abb. 149). Schon Nordenfalk hatte die ikonographische Abhängigkeit des Septembers im Kalender von 354 von dem Sarkophag dargetan. Dazu kommen drei weitere Darstellungen: eine auf dem Sarkophag der Drei guten Hirten (Stern, Taf. 49, 5), eine auf dem Sarkophag von Tipasa (Stern, Taf. 46, 1) und schließlich die Darstellung des Septembers auf dem nach Stern wohl afrikanischen Fußbodenmosaikfragment (218). Stern denkt, daß die E. jedenfalls einem wohltätigen Zauber dienen soll. Er erwägt eine Beziehung zwischen Weinstock u. E., schlägt dann aber als endgültige Deutung vor, daß die Herstellung von Augenamuletten gezeigt werden soll. Da dieser Deutungsvorschlag die sonst nicht gut zu erklärenden Gefässe mit einbezieht, erscheint er durchaus plausibel. Man mag dazu nochmals die oben Sp. 766 behandelten literarischen Zeugnisse fur die Bedeutung dieses Aberglaubens heranziehen. – Im Pavimentmosaik des großen Kaiserpalastes in Konstantinopel aus der 1. Hälfte des 5. Jh. hält ein Greif zwei E. im Maul; wohl um sie zu fressen (The Great Palace of the Byzantine Emperors ... First Report on the Excavations ... 1935/38 [Oxford 1947] Taf. 33).

J. Aharoni, Le gecko: RevBibl 48 (1939) 554/6. – Brehms Tierleben (Leipzig-Wien 1913) 2[4], 1/209. – E. Douglas van Buren, The Fauna of ancient Mesopotamia as represented in Art = Analecta Orientalia 18 (1939). – Gossen-Steier, Art. Krokodile u. Eidechsen: PW 11, 2, 1957/70. – O. Keller, Antike Tierwelt 2[2] (1913) 270/5. 278/81. – J. Löw: Zeitschrift fur Assyriologie 26 (1928) 132/40. – Riegler, Art. Eidechse: Bächtold-St. 2, 672/86. – H. Stern, Le calendrier de 354 (Paris 1953). – ThesLL Art.: Lacertus (-a), stellio (ungedrucktes Material). *I. Opelt.*

Eidolon s. Götterbild.

Eigenname s. Name.

Eigenschaften Gottes s. Gott.

Eigentum s. Hab u. Gut.

Eikon.

Der Art. Bild (oben Bd. 2, 287 ff) gab die notwendigen Aufschlusse über die kultische u. künstlerische Rolle des Bildes in Antike, Judentum u. frühem Christentum. Der Artikel E. will nur eine begriffsgeschichtliche Ergänzung für den Bereich des Platonismus, der griech. Patristik u. des frühbyzantinischen Christentums bieten (mit einigen wenigen Ausblicken auf die Entwicklung im Westen). Er ergänzt in diesem Sinne auch den Art. *Ebenbildlichkeit. Während dieser sich systematisch mit der Geschichte der Anschauung von der Ebenbildlichkeit des Menschen befaßt, konzentriert sich der vorliegende Art. vor allem auf die folgenden vier Punkte zwischen kunsttheoretischem u. theologisch-anthropologischem Denken: (1) die Übertragung des Bildbegriffs vom Sinnlichen ins Geistige, (2) die Parallele zwischen der Gottebenbildlichkeit des Menschen u. dem christlichen Kunst- u. Kultbild, (3) die Unterscheidung zwischen Christus, dem ‚physischen' Bild des Vaters u. dem ‚thetischen' Christusbild der Kunst, (4) die spezielle Entwicklung des Bildbegriffs in der Konzeption vom Herrscher als Ebenbild Gottes.

A. Übertragung des Bildbegriffs vom Sinnlichen ins Geistige. I. Platon. Platon selbst verwendet bekanntlich den Begriff des Bildes in erster Linie, um die Welt der Sinneserfahrung abzuwerten u. sie scharf von der Welt der Ideen abzuheben (zB. Phaedr. 250 b). Die Kunst nun ist für Platon Nachahmung der Natur; wenn also die natürlichen Dinge selbst nur eine zweitklassige Wirklichkeit, einen nur sekundären Rang besitzen, dann müssen Werke der Kunst konsequenterweise eine noch niedrigere Stufe in der Hierarchie der wahren Werte einnehmen. Und da der Künstler nicht nur Naturdinge, sondern auch menschliche Erzeugnisse abbildet, kann künstlerische μίμησις in dreifachem Abstand von der Wahrheit gesehen werden (rep. 597 e; vgl. auch 603 b). An manchen Stellen der späten Dialoge hat Platon jedoch eine weniger ungünstige Einschätzung der Bilder, sowohl jener der Natur wie auch jener der Kunst. Im Timaios (29 b. 92 c) sieht er den ganzen natürlichen Kosmos als vollkommenes Bild eines ewigen Paradigmas, als eine wundervolle, nicht als eine unzulängliche Manifestation des Göttlichen. Selbst die Zeit, das

Maß alles Wechsels u. Verfalls, ist hier ein bewegtes Bild der Ewigkeit (ebd. 37c). Zumindest seit Platon bedeutet also im griech. Sprachgebrauch εἰκών ‚nicht nur eine Abschwächung, gleichsam eine schlechte Nachbildung einer Sache, sondern das In-Erscheinung-Treten geradezu des Kerns, des Wesens einer Sache' (Kleinknecht: ThWb 2, 386). Die Gesetze u. der Sophist geben die Regeln an, gemäß welchen auch Bilder der Kunst wahren Wert haben können; es sind im wesentlichen Regeln der Proportion u. Symmetrie (leg. 667e f. 669a b). Die besten Künstler folgen daher uralten Kanones göttlicher Herkunft, etwa denen der Ägypter (ebd. 656d) oder halten sich an die reinen Formen u. Relationen der Mathematik (zB. Phileb. 51c). Verdammenswert sind diejenigen Künstler, welche nicht die tatsächlichen Proportionen ihres Originals darstellen, sondern diese zuliebe einer Illusion größerer Wirklichkeitstreue u. Schönheit verändern (Soph. 235d/236a; dazu Schuhl). Durch Teilnahme an intellektuellen u. intelligiblen Prinzipien wie Symmetrie, Zahl, Gleichheit können also, nach Platon, selbst die Bilder der Kunst mit dem Reich der Ideen in Verbindung treten. Denn wahre Bilder sind Bilder eines wahrhaft Wirklichen. Dennoch steht der Bereich der Ideen für Platon hoch über allem Bildlichen; das νοητόν kann der Mensch nur erreichen, wenn er alle Bilder hinter sich läßt.

II. Philon. Erst im mittleren Platonismus wurde der Terminus u. Begriff εἰκών in die Gesellschaft der intelligiblen Wesenheiten emporgehoben, so daß die platonischen Ideen paradoxerweise unkörperliche, unsichtbare Bilder genannt werden konnten. Schon Philon identifiziert die ἱερώταται ἰδέαι mit εἰκόνες ἀσώματοι (dazu Wolfson 1, 238f). Die Basis für diese Identifizierung ist: (1) Ein allmählicher Begriffswechsel innerhalb des Platonismus, durch den die Ideen sich aus unabhängigen Wesenheiten in Gedanken Gottes verwandeln, so daß sie in der Hierarchie des Seins nicht mehr ganz obenan stehen (dazu Panofsky 5ff; Willms 26f; Stekkerl; ferner W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus [1930] 15ff; E. Birmelin, Die kunsttheoretischen Gedanken in Philostrats Apollonios: Philol 88 [1933] 402ff; F. Cayré, Initiation à la philosophie de St. Augustin [Paris 1947] 201f). (2) Philons Theologie des göttlichen Logos (vgl. *Ebenbildlichkeit), der die Ideen aller Dinge in sich schließt u. daher als eine Art zweiter Gott selbst ἡ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ genannt werden kann (opif. mundi 24f. 31; confus. ling. 147f). Der Logos, Bild oder Schatten des höchsten göttlichen Archetypos, ist zugleich Archetypos alles niedrigeren Seins (leg. alleg. 3, 96). Philo stellt so ein wichtiges Bindeglied zwischen platonischer u. christlicher Bildspekulation dar. Der Bildcharakter des Logos, welcher selbst noch ein Teil der Gottheit ist, wird zum Grund für den Bildcharakter des ganzen Kosmos.

III. Paulus u. die Kirchenväter. Obwohl der hl. Paulus Philons Auffassung vom Logos als Bild Gottes wohl gekannt haben wird (vielleicht bezieht er sich 1 Cor. 15, 46f in polemischer Weise auf Philon; dazu B.A. Stegmann, Christ the ‚Man from Heaven' [Washington 1927]), so hat seine eigene Lehre von Christus als dem Bild Gottes doch einen anderen Charakter, sie steht in engem Zusammenhang mit der paulinischen Idee der Erneuerung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit durch u. in Christus (s. vor allem Col. 3, 9; dazu Kittel: ThWb 2, 394; vgl. auch *Ebenbildlichkeit, *Erneuerung). Die Formulierung des Trinitätsdogmas machte es dann notwendig darzulegen, daß in Christus Bildhaftigkeit u. substantielle Gleichheit einander nicht ausschließen (vgl. Bernard 91ff; 111ff). Dabei verwenden die griechischen Väter oft das Simile des Kaiserbildnisses, um zu zeigen, daß Bild u. Prototyp auf Grund von Identität die gleiche Verehrung beanspruchen können: so zB. Athan. or. c. Arian. 3, 5 (PG 26, 332f) mit charakteristischem Zitat von Joh. 10, 30 u. 14, 10, ferner Basil. Spir. S. 18, 45 (PG 32, 149C) mit dem während des byzantinischen Bilderstreits von den Bilderfreunden so viel benützten Satz: ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει (vgl. *Bild III u. IIe; zur christl. Problematik der fehlenden substantiellen Gleichheit in Kunst-Bildern s. Sp. 780). – Ganz allgemein ergibt sich aus der patristischen Verwendung des Bildbegriffs im Dienst der trinitarischen Homousios-Lehre, daß trotz der antinaturalistischen Entwicklung der spätantik-frühchristlichen Kunst die Idee des Bildes immer noch weitgehend auf dem Naturalismus der Antike beruhte, d. h. auf antiken Vorstellungen von Bildnisähnlichkeit u. getreuer Naturabbildung, wobei der Platonismus mit seiner Idealforderung möglichster Übereinstimmung zwischen Bild u. Ori-

ginal mitwirkte. Der vergeistigte u. zugleich naturalistische Charakter des platonisch-patristischen Bildbegriffs lebte fort besonders in Byzanz, obgleich im byzantinischen Bilderstreit Ikonoklasten u. Ikonodulen aus diesen Voraussetzungen verschiedene Folgerungen bezüglich des religiösen Kunst-Bildes gezogen haben (s. Sp. 779). Der Bildcharakter der zweiten Person in der Trinität ist zusammen mit der Inkarnation eine Hauptquelle alles christlichen Bild-Denkens u. mußte, anders als im Platonismus, den Blick von der Bildhaftigkeit der Naturdinge vor allem auf die Bildhaftigkeit des Menschen u. der durch Menschen gewirkten Sakralien (Hl. Schrift, Sakramente, Kultbilder) lenken. In dem aus einer Hierarchie von Bildern aufgebauten Kosmos des Johannes Damascenus, der sich von Christus über die προορισμοί (welche bei Joh. Dam. den göttlichen Ideen entsprechen), über den Menschen als Ebenbild Gottes, über die typologische Beziehung zwischen Altem u. Neuem Testament bis hinab zu den Bildern Christi u. der Heiligen in der Kirche erstreckt (imag. or. 1, 9ff; 3, 18ff [PG 94, 1240Cff; 1337Cff]), spielt die nichtmenschliche Natur nur eine untergeordnete Rolle. Der christl. Osten ist in dieser Hinsicht mehr konsequent oder auch einseitig gewesen u. geblieben als der Westen, wo sich besonders seit Augustinus u. seiner Idee der vestigia Dei, die zwar nicht Bilder, aber doch Spuren Gottes in der unbelebten vegetabilischen u. animalischen Natur sind, die mittelalterliche Symbolik des Göttlichen in der Gesamtnatur stärker entwickelt hat als im Osten: vor allem in den Bestiarien, Herbarien u. Lapidarien u. in Dichtung u. Kunst des westlichen MA.

B. Die Parallele zwischen der Gottebenbildlichkeit des Menschen u. dem christlichen Kunst- u. Kultbild. Die beiden alttestamentlichen Hauptstellen über die Schöpfung des Menschen (Gen. 1, 26f; 2, 7) schließen eine dreifache Bildproblematik in sich, die von dauernder Bedeutung für die Entwicklung des christl. Bildbegriffs geworden ist: (1) Der Mensch ist nur nach dem Ebenbild Gottes geschaffen, während Christus selbst das Bild Gottes ist (vgl. dazu *Ebenbildlichkeit B II a 2). (2) Die Ebenbildlichkeit des Menschen gemäß Gen. 1, 26f scheint in einem gewissen Gegensatz zu stehen zu Gen. 2, 7, wo es heißt, daß der Mensch aus Erde gemacht war, bevor Gott ihm eine lebendige Seele einhauchte. (3) Wie ist das Verhältnis zwischen den Begriffen ‚Bild' (εἰκών, imago) u. ‚Ähnlichkeit' (ὁμοίωσις, similitudo) die nach Gen. 1, 26 zusammen die Ebenbildlichkeit ausmachen? (dazu vgl. *Ebenbildlichkeit B II a 1). Die Klärung dieser exegetischen Fragen war von allgemeiner Bedeutung für die Entwicklung des christl. Bildbegriffs, wobei einerseits die Inkarnation Christi, andererseits wieder der geistige Charakter der Ebenbildlichkeit u. die Forderung der Verähnlichung mit Gott eine große Rolle spielten (dazu vgl. *Ebenbildlichkeit B II b 1).

I. Gottesebenbildlichkeit u. Inkarnation. Irenäus widerlegte anthropomorphische Vorstellungen von Gott, indem er die kreatürliche Bildbeziehung zwischen Mensch u. Gott als eine antizipatorische Beziehung auf den Gott-Menschen Jesus Christus auffaßte (haer. 5, 16, 1). Von den späteren Vätern betont vor allem Methodios, in seinem Bemühen, die volle Wirklichkeit der Inkarnation gegen Origenes zu verteidigen, den Zusammenhang zwischen menschlich-göttlicher Ebenbildlichkeit u. der Menschheit Christi (sympos. 1, 4 [24]; vgl. res. 1, 35, 3f; 43, 2ff; 2, 10, 7/12, 10; 3, 6; 16, 9). Diese Gedankengänge finden in gewissem Sinn eine Fortsetzung (jedoch trotz gelegentlicher Zitierung des Method. durch Joh. Dam. imag. or. 3 [PG 94, 1420B]; sacra par. [TU 5, 2, 183 nr. 430 Holl], wohl ohne direkte Übernahme) in der Bildtheologie der byzantinischen Ikonodulen, insofern als auch für sie einerseits jedes Bild eines Menschen eine Analogie zum göttlichen Menschenbild darstellt (schon Stephan v. Bostra [Mercati: ThQSchr 77 (1895) 666ff]; Joh. Dam. imag. or. 3, 20 [PG 94, 1340Cf]; Theod. Stud. antirrh. 3, 2, 5; 3, 1; 3, 9 [PG 99, 420. 420D. 424D]; ep. ad Plat.: PG 99, 501Af. 504A), andererseits die Möglichkeit des Christusbildes auf der Inkarnation beruht, so sehr sogar, daß die Verwerfung der Bilder als Leugnung der Inkarnation aufgefaßt wird (vgl. *Bild III, unter II e).

II. Geistiger Charakter der Gottebenbildlichkeit. Dieser wurde herausgearbeitet durch Philon u. die christlichen Alexandriner (für die Rolle der Väter der ersten zwei Jahrhunderte siehe Struker; *Ebenbildlichkeit) u. wurde patristische communis opinio. Vgl. zB. Philo. opif. mund. 1, 23 (69); Clem. Al. strom. 5, 14; 2, 19; Orig. princ. 4, 4, 10; in Gen. hom. 1, 12f; sel. in Gen.: PG 12, 93ff; in Cant. prol.: GCS, Orig. 8, 64; Athan. in carn.

3. 6 (PG 25, 101 B. 105 C); Greg. Nyss. in Cant. 7 (PG 44, 937 D). Die Anwendungsmöglichkeit auf das religiöse Kunst-Bild ist evident: so wenig wie der aus Erde geformte Körper Adams wesentlich Gottesbild ist, ebenso wenig ist die physische Substanz eines Christus- oder Heiligenbildes essentiell gleich dem Prototyp. Eine zur Identität tendierende Ähnlichkeit kann es in beiden Fällen nur im Bereich des eigentlich Bildhaften geben, u. dieser ist eben ein Bereich geistiger Relation.

III. Bild u. Ähnlichkeit (s. auch *Ebenbildlichkeit). a. Griech. Väter. Innerhalb der kreatürlichen Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott unterscheiden die meisten griech. Väter seit Irenäus, u. dann vor allem seit Clemens von Alexandria u. Origenes, Bildhaftigkeit u. Ähnlichkeit in solcher Weise, daß die letztere als Vervollkommnung der ersteren erscheint (Iren. haer. 5, 6, 1; 6, 12; Clem. Al. strom. 2. 22 [131, 2]; Orig. princ. 3, 6, 1; in Joh. 20, 22 [20]; dazu Struker über die Umformung valentinianischer Ideen durch Irenäus u. die Alexandriner). Denn nach dem Sündenfall war die εἰκών dem Menschen zwar nicht verloren, aber verdorben im Sinn eines Verlustes der Gottähnlichkeit, welche Adam übrigens sozusagen nur im Anfangsstadium besessen hatte, da sie in vollkommener Weise nur durch lange Tugendübung erreicht werden kann (dazu Jaeger, bes. 70 ff). Die patristischen Begriffe der Ähnlichkeit u. Verähnlichung des Menschen mit Gott, der Nachfolge u. Nachahmung Gottes beruhen auf einer Verschmelzung biblischer u. hellenischer Ideen, wobei das christl. Element natürlich vorherrscht. Platonische Texte wie Theaitet. 167 a f (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δύνατον) u. Gesetze 716 c werden als gleichbedeutend empfunden mit Gen. 1, 26 f, mit Christi Wort ‚Folge mir nach‘ (Mt. 8, 22; 9, 9; 19, 21; Luc. 18, 22; Joh. 1, 43; 21, 19), mit dem Wort des Johannes: ‚Wir wissen aber, daß wir, wenn er erscheinen wird, ihm ähnlich sein werden‘ (1 Joh. 3, 2), mit der Formulierung des Paulus: μιμηταὶ τοῦ Θεοῦ (Eph. 5, 1); zB. Clem. Al. strom. 2, 22 (132, 1 f; 136, 1). Der Begriff der ὁμοίωσις u. der verwandte der μίμησις bezeichnen für die meisten griech. Väter den wesentlichsten Inhalt der Bildbeziehung zwischen Gott u. Mensch (vgl. H. Merki; H. Koller, Die Mimesis in der Antike [1954]; für die Hl. Schrift u. patristische Literatur Michaelis, Art. μίμησις: ThWb 4, 666 ff; J. M. Nielen, Die Kultsprache der Nachfolge u. Nachahmung Gottes: Hl. Überlieferung, Festgabe I. Herwegen [1938] 59/85; A. Heitmann, Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jh. = Studia Anselmiana 10 [1940]; I. Hausherr, L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine: Mélanges F. Cavallera [Toulouse 1948] 231/59). Athanasius allerdings legt relativ wenig Wert auf die ὁμοίωσις u. übernimmt auch nicht die alexandrinische Distinktion zwischen Bild u. Ähnlichkeit (dazu Bernard 27 f; Merki 141), was vielleicht mit seinem Kampf für die trinitarische ὁμοούσιος-Lehre, u. im besonderen gegen den Begriff des ὁμοιούσιος zusammenhängen mag. Bei Gregor v. Nyssa andererseits scheint der Begriff der εἰκών sozusagen in dem der ὁμοίωσις absorbiert (für die Synonymität der beiden Begriffe bei Gregor vgl. Merki, bes. 136/64; anders die zwei Homilien Εἰς τὸ ποιήσομεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν, deren lang bestrittene Authentizität trotz der Rettungsversuche von E. v. Ivánka: ByzZ 36 [1936] 46 ff u. Leys 130 ff von Merki 165/73 daher doch wieder mit Recht verworfen wird; s. auch Ladner, Anthropol., mit Bibliographie); für die zentrale Stellung von ὁμοίωσις u. μίμησις bei Greg. Nyss. s. zB. in Psalm. c. 1: PG 44, 433 C: ὅρος ἐστὶ τῆς ἀνθρωπίνης μακαριότητος ἡ πρὸς τὸ Θεῖον ὁμοίωσις: prof. christ. 136 Jaeger: χριστιανισμός ἐστι τῆς θείας φύσεως μίμησις; vgl. opif. hom. 5 (PG 44, 137 A); or. cat. 21 (PG 45, 57 D). Für die griechischen Väter im allgemeinen, so sehr sie sich auch des Abstands zwischen Gott u. Mensch bewußt sind, folgt die Betonung der Ähnlichkeit u. Assimilation mit Gott innerhalb der Ebenbildlichkeitslehre fast notwendig aus ihrer Auffassung der Beziehung zwischen Bild u. Prototyp, welche, um einen hier passenden Ausdruck der Kunstgeschichte zu gebrauchen, sozusagen eine ‚naturalistische‘ ist (vgl. o. Sp. 774). Für die Maler- u. Bildhauer-Metaphern, welche die griechischen Väter lieben, wenn sie die Gottesebenbildlichkeit des Menschen u. deren Wiederherstellung veranschaulichen wollen, siehe zB. Orig. in Gen. h. 13, 4: Filius Dei est pictor huius imaginis; Athan. incarn. 14 (PG 25, 120); Greg. Nyss. virg. 12 (PG 46, 372 B); alle nach Plotin enn. 1, 6, 5, über die Notwendigkeit, das Gottesbild im Menschen wie ein verunreinigtes Gemälde zu reinigen.

Vgl. ferner Origenes' Vergleich der größeren oder geringeren Qualität eines Kunst-Bildes mit der größeren oder geringeren ethischen Vollkommenheit des Menschen, in Luc. hom. 8 (GCS. Orig. 9, 56) u. c. Cels. 8, 17; schließlich Greg. Nyss. op. hom. 30 (PG 44, 253C), nach Plotin enn. 1, 6, 9, wo die Seele mit einer Statue, die aus dem Stein befreit werden muß, verglichen ist. Derartige Vergleiche wirken aber andererseits zurück auf die griechisch-christliche Lehre vom religiösen Kunst-Bild. Nicht von ungefähı zitiert Theodor v. Studion (antirrh. 2, 10; ep. 2, 199 [PG 99, 357B u. 160D]) eine solche Maler-Metapher des PsDionysios Areopagita aus eccl. hier. 4, 3 (PG 3, 473C), wo dieser sagt, daß ein guter Maler in der Ähnlichkeit des Bildes mit dem Original dessen ‚Wahrheit' darstellt, abgesehen von der Verschiedenheit ihrer οὐσίαι; für die byzantinischen Bilderfreunde des 8. u. 9. Jh. im allgem. siehe auch *Bild III, Sp. 337, wo klargelegt ist, wie sehr für sie das Wesen der εἰκών in der Ähnlichkeit beschlossen ist. Diese griechisch-patristische Grundeinstellung erklärt sowohl die frühbyzantinischen Legenden über durch wunderhaften Abdruck des Antlitzes Christi entstandene Bilder (dazu Dobschütz) wie auch die jahrhundertelange sorgfältige Wiederholung geheiligter Bildtypen in der byzantinischen Kunst. Jedoch hat die biblisch u. platonisch fundierte Gottebenbildlichkeits- u. Gottnachahmungslehre durch einen anderen ihrer Aspekte auch zu der Anschauung führen können, daß nicht das Kunst-Bild, sondern nur der tugendhafte u. heilige Mensch selbst ein wahres Bild Gottes zu sein vermag, eine Auffassung, die schon von Origenes (c. Cels. 8, 17f) vorgebracht wurde zu einer Zeit, da es noch keine christlichen Kultbilder gab, u. die dann besonders in der im 9. Jh. spielenden zweiten Phase des byzantinischen Bilderstreits von großer Bedeutung war, als neben dem Christus-Bild auch die Heiligenbilder u. der Bildbegriff im allgemeinen stärker diskutiert wurden als in der ersten Phase (dazu Alexander, Counc. u. Florovsky 19, wo gezeigt ist, daß dieses ikonoklastische Argument zT. auf die anti-ikonische Komponente im Platonismus selbst u. im Origenismus zurückgeht).

b. Westliche Väter. Bei Augustinus u. in der westlichen Gottebenbildlichkeitslehre, soweit sie von Augustinus abhängig ist, liegt der Nachdruck nicht so sehr auf Ähnlichkeit u. Verähnlichung wie auf trinitarischen Analogien (die im Osten selten vorkommen; siehe etwa die unter Gregor v. Nyssas Werken gedruckte, aber apokryphe Homilie De eo quid sit ad imaginem Dei et ad similitudinem: PG 44, 1327ff), so daß memoria Gott Vater, intelligentia Christus u. amor-voluntas dem Hl. Geist entsprechen (Aug. trin. 14 u. 15; dazu ausführlich *Ebenbildlichkeit B III). Es ist vielleicht kein zufälliges Zusammentreffen, daß im mittelalterlichen Westen auch im Begriff des Kunst-Bildes u. in der Kunst selbst nicht der Begriff der Ähnlichkeit, sondern Ideen wie Kommemoration, Instruktion u. Emotion vorherrschen (dazu Ladner, Bilderstr. 50).

C. Unterscheidung zwischen Christus, dem ‚physischen' Bild des Vaters, u. dem ‚thetischen' Christusbild der Kunst. Nur in Christus als dem Bild des Vaters ist die Wesenheit oder Natur von Archetypos u. Bild ein u. dieselbe; im Menschen als Ebenbild Gottes ist dies nicht der Fall, u. ebensowenig im Kunst-Bild als Abbild seines ‚Modells'. Auf die Darlegung dieses Sachverhalts haben während des byzantinischen Bilderstreits die Bilderfreunde große Mühe verwandt, wobei das Christusbild naturgemäß im Mittelpunkt der Erörterung stehen mußte; doch betreffen die erarbeiteten Unterscheidungen auch das Problem des Bildes im allgemeinen. Die Formulierung ihres Standpunkts wurde den Bilderfreunden in gewissem Sinn erleichtert durch die ad-absurdum-Argumentation der Ikonoklasten, die behaupteten, ein Bild könne nur zustande kommen bei substantieller Gleichheit zwischen Vorbild u. Abbild, weshalb zumindest ein Bild Christi, des Gottmenschen, ausgeschlossen sei (vgl. Ostrogorsky). Die Ikonodulen haben sich bei ihrer Widerlegung der alten Antithese von φύσις u. θέσις bedient, die wieder zum Teil vorchristlich-philosophischer, platonisch-aristotelischer Herkunft ist (s. gleich unten), u. zum anderen Teil mit spezifisch christlichen Begriffspaaren zusammenhängt, nämlich mit φύσις u. ὑπόστασις, oder allgemeiner mit φύσις u. χάρις. Schon Origenes (in Ex. hom. 6, 5) hatte gesagt: nullus tamen Deo similis invenitur vel in potentia vel in natura ... similitudo haec (bezieht sich auf 1 Joh. 3, 2: ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα) ... ad gratiam revocatur ... (mit anschließender Gemälde-Metapher u. Wortspiel: gratia als Anmut im Kunstwerk u. gratia als Gnade). Ferner hatte

Eusthatios v. Antiocheia (bei Theodrt. Cyr. dial. 2 [PG 83, 176C]) dieselbe Idee durch den Gegensatz zwischen φύσις - γέννησις u. τέχνη-θέσις ausgedrückt u. Basilius (Spir. S. 18, 45 [PG 32, 149C]; c. Sabell., Arian., Anomoeos hom. 24 [PG 31, 607Af]) sowie Gregor v. Nazianz (or. 30, 20 [PG 36, 129Bf]) durch den Gegensatz zwischen φύσις-γέννησις u. τέχνη-μίμημα. Johannes Dam. zitiert aber nicht nur derartige Väterstellen (zB. den obigen Text von Gregor v. Naz. in imag. or. 3 [PG 94, 1368D]), sondern ist in seiner Kontrastrierung von κατὰ φύσιν u. κατὰ θέσιν (μίμησιν, τέχνην) überdies abhängig von Aristoteles, entweder direkt oder vielleicht auf dem Wege über Joh. Philoponos (dazu Ladner, Concept 17f); vgl. Joh. Dam. imag. or. 3, 18 (PG 94, 1337C/40B) u. fons scientiae 1, 53 (PG 94, 641Af) mit Aristot. phys. 193a. 199a u. Joh. Philopon. in phys. 213 u. 454; daneben könnte die von Diodor. Sic. 1, 11/27 überlieferte, wohl aus der Demokrit-Schule (Hekataios v. Abdera) stammende Unterscheidung von φύσει u. θέσει θεοί (dazu Langer) eine Rolle gespielt haben u. vielleicht auch das Problem des natürlichen oder thetisch-mimetischen Ursprungs der Namengebung im platonischen Kratylos (389ff. 430ff), welches von Proklos (in Cratyl. 16 [5f Pasqu.]) mit einer Differenz zwischen Demokrit u. Pythagoras in Zusammenhang gebracht wird (vgl. auch ebd. 48 [16 Pasqu.] u. in rem publ. 169f Kroll; dazu F. Heinimann, Nomos u. Physis [1945]; S. Kuttner, Sur les origines du terme ‚droit positif‘: Rev. hist. droit franç. et étr. 4, 15 [1936] 728ff). Die verschiedenen Varianten der besprochenen fundamentalen Antithese (vgl. auch Conc. Nic. II [Mansi 13, 244B]; Theod. Stud. antirrh. 3, 2, 11 [PG 99, 426Af]; ep. ad Plat. [PG 99, 501Bff]; Nicephor. antirrh. 3, 21, 11 [PG 100, 405D/8]; Hansmann 42ff. 46ff) waren für die Bilderfreunde besonders im Fall des Christusbildes eine Garantie gegen eine idolatrische Gleichsetzung von Bild u. Archetypos u. ermöglichte es ihnen zugleich, dem Bild Christi sogar eine relative Göttlichkeit zuzuschreiben (Joh. Dam. imag. or. 1, 4 [PG 94, 1236C]; Theod. Stud. antirrh. 1, 12 [PG 99, 344B]: Οὕτω καὶ ἐν εἰκόνι τὴν θεότητα εἰκών τις οὐκ ἂν ἁμάρτῃ τοῦ δέοντος). Gerade die Erkenntnis, daß substantielle, natürliche Gleichheit zwischen Bild u. Original in keiner Weise in Frage kommen kann, muß Theodor v. Studion zu seinen berühmten Formulierungen der ‚hypostatischen‘ Göttlichkeit des Christusbildes geführt haben (zB. antirrh. 3, 3, 1 [PG 99, 420D]; ebd. 3, 3, 9 [PG 99, 424D], ep. ad. Plat. [PG 99, 501Af]: ... Ἄλλο δὲ φυσικὴ εἰκὼν καὶ ἄλλο μιμετική. Ἡ μὲν οὐ φυσικὴν διαφορὰν ἔχουσα πρὸς τὸ αἴτιον ἀλλ' ὑποστατικὴν ὡς Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα ... Ἡ δὲ ... φυσικὴν διαφορὰν ἔχουσα ἀλλ' οὐχ ὑποστατικὴν ὡς ἡ εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν Χριστόν. Ἄλλη μὲν γὰρ φύσις ὑλογραφίας καὶ ἕτερα τοῦ Χριστοῦ. οὐκ ἄλλη δὲ ὑπόστασις ἀλλὰ μία καὶ ἡ αὐτὴ τοῦ Χριστοῦ κἂν τῇ εἰκόνι γεγραμμένη). Eine gründliche Untersuchung der verschiedenen Bildbegriffe von Ikonodulen u. Ikonoklasten gibt Alexander, Niceph. 23ff. 138ff. 189ff.

D. Spezielle Entwicklung des Bildbegriffs in der Konzeption vom Herrscher als Ebenbild Gottes. Im allgem. vgl. *Bild III Sp. 329f; vgl. auch *Ebenbildlichkeit A III. Existenz u. Ehrenanspruch des Kaiserbildes, insbesondere die Behauptung einer Identität zwischen Kaiser u. Kaiserbild, dienten als Argumente zugunsten des orthodoxen Trinitätsdogmas, d. h. der Wesensgleichheit zwischen Vater u. Sohn (siehe oben Sp. 774), u. später auch zugunsten der orthodoxen Bilderlehre, welch letztere darauf hinweisen konnte, daß die Verfertigung u. Verehrung von Christus- u. Heiligenbildern zumindest ebenso gerechtfertigt war wie die des Kaiserbildes (vgl. zB. Conc. Cpolit. vJ. 869: [Mansi 16, 388C/D]), während umgekehrt die Ikonoklasten, je mehr sie das religiöse Kultbild verwarfen, desto größeres Gewicht auf das Kaiserbild legten (vgl. Grabar; Ladner, Orig. 136ff). Die aus hellenistischen Wurzeln erwachsene Konzeption vom Herrscher selbst als Ebenbild Gottes (vgl. zB. Ekphant. 272, 9/273, 2 [27f Delatte]) spielte wenigstens in der orthodoxen Lehre vom religiösen Kunst-Bild keine unmittelbare Rolle. Um so wichtiger ist sie als selbständige Manifestation des Bildbegriffs, von hoher Bedeutung für die Geschichte der ‚politischen Theologie‘. Nach anfänglichen Wechselwirkungen zwischen den Begriffen der Gottebenbildlichkeit des Menschen gemäß Gen. 1, 26f u. der Gottebenbildlichkeit des Herrschers nach neupythagoräischer u. alexandrinischer Auffassung (Ekphant. aO.; Philo. v. Mos. 2, 1ff; Clem. Al. strom. 1, 24/6; 2, 4/5; protr. 10) entwickelte sich allmählich eine spezielle Ideologie des gottebenbildlichen Herrschers, u.

zw. nicht nur im Osten (Euseb. h. e. 10, 4, 60ff; laud. C. 1, 6; 2, 5ff, 3, 5; 5, 2; v. Const. 1, 5; [dazu N. H. Baynes, Eusebius and the Christ. Empire. Mélanges Bidez (Brüssel 1934) 13ff; Themist. or. 181, 10 Dindorf; Synes. regn. 4f; Coripp. in laud. Iustini 2, 428; weitere Beispiele aus byzantinischer Zeit zusammengestellt bei E. H. Kantorowicz, Kaiser Friedrich II u. das Königsbild des Hellenismus: Varia Variorum, Festschrift K. Reinhardt (1952), wo selbst auch reiche Literaturangaben]), sondern, obwohl weniger durchgängig, auch im Westen (Ambrosiast. qu. vet. et nov. test. 35: Dei imaginem habet rex sicut et episcopus Christi; vgl. ebd. 45, 3 u. 106, 7; Apon. in Cant. 12 [235 Bott.-Mart.]; Benzo v. Alba 1, 17. 26 [MG SS 11, 606. 609]; Hugo v. Fleury reg. potest. et de sacerdot. dignit. 1, 3 [MG Lib. de lite 2, 468]; Anonymus v. York [Normannischer Anonymus] tract. 4 [MG Lib. de lite 3, 667, 5ff]; Joh. v. Salisbury policrat. 4, 2; 6, 25 [1, 235f Webb]; 2, 73f; vgl. P. E. Schramm, Kaiser, Rom. Renovatio 1 [1929] 271ff; G. H. Williams, The Norman Anonymous = Harvard Theol. Studies 13 [1951] 166 u. 175ff; Kantorowicz, Deus 45). Der Westen betont im übrigen eher die nüchterne, mehr juristische Konzeption vom Herrscher als vicarius Dei oder Christi; so schon beim Ambrosiaster aO. 91, 8 u. bei Aponius in Cant. 10 (202); in Cathwulfs Brief an Karl den Großen (MG Epp. 4, 503); in Königskrönungsordines westfränkischer Herkunft (vgl. C. Erdmann, Forschungen z. polit. Ideenwelt des Frühmittelalters [1950] 88f); in Autoren der ottonischen u. früh-salischen Kaiserzeit; auch bei Benzo v. Alba, beim Anonym. v. York u. bei Johann v. Salisbury usw. Für den herrscherlichen imago- u. vicarius-Begriff im Westen vgl. W. Berges, Die Fürstenspiegel des hohen u. späten MA (1938) 25ff u. M. Maccarrone, Vicarius Christi (Rom 1952), wo die älteren Studien von Harnack, Rivière usw. verarbeitet sind. Die Rolle, welche die Fürstenspiegel-Ideologie der sog. Proverbia Graecorum (vielleicht irischer Herkunft; ed. S. Hellmann, Sedulius Scotus [1906]) bei der Formung solcher Begriffe gespielt haben mag, harrt noch weiterer Klärung: Cathwulf u. der Anonym. v. York haben Teile der Prov. Gr. u. die sog. Irische Kanonessammlung hat Teile der letzteren u. auch einen Text des Ambrosiaster inkorporiert (siehe die Angaben bei Hellmann 129ff. 140). Der Begriff des Gottes-Christus-Vikariats wurde im Westen seit Innocenz III dem Papst vorbehalten u. jener der Gottesebenbildlichkeit wurde trotz wiederholten Auflebens seiner Anwendungsmöglichkeit auf den Herrscher (zB. unter Friedrich II; vgl. Kantorowicz: Varia Variorum 171) im ganzen doch auf seine biblische, allgemein menschliche Bedeutung zurückgeführt. Schließlich ist zu bemerken, daß im antiken u. mittelalterlichen christl. Bereich des Ostens wie des Westens sowohl die ‚Göttlichkeit' des Herrschers als auch die jedes Menschen von der Gottheit Christi durch die Distinktion zwischen φύσις (natura) u. χάρις-υἱοθεσία (gratia adoptio) unterschieden wurde (dazu Kantorowicz, Deus 45), eine Antithese, die, wie oben (Sp. 780) gezeigt, auch für die Distinktion von Christusbild u. Christus als Bild des Vaters maßgebend war.

P. J. Alexander, Hypatius of Ephesus. A Note on Image Worship in the Sixth Century: HarvTheolRev 45 (1952) 177/84; The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its Definition (Horos): Dumb. Oaks Pap. 7 (1953) 35/66; The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire (Oxford 1958). – M. V. Anastos, The Ethical Theory of Images formulated by the Iconoclasts in 754 and 815: Dumb. Oaks Pap. 8 (1954) 151/60; The Argument for Iconoclasm as Presented by the Iconoclastic Council of 754: Studies A. M. Friend (Princeton 1955) 177/88. – N. H. Baynes, The Icons before Iconoclasm: HarvTheolRev 44 (1951) 93/106. – R. Bernard, L'image de Dieu d'après St. Athanase (Paris 1952). – M. Bover, „Imaginis" notio apud B. Paulum: Biblica 4 (1923) 174/9. – W. J. Burghardt, The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria (Washington 1957). – D. Cairns, The Image of God in Man (New York 1953). – H. Crouzel, Théologie de l'image chez Origène (Paris 1956). – J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine de saint Grégoire de Nysse[2] (Paris 1953). – L. Delatte, Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas (Lüttich 1942). – S. Der Nersessian, Une apologie des images du 7ième s.: Byzantion 17 (1944/45) 58ff. – E. v. Dobschütz, Christusbilder = TU NF 3 (1899). – W. Dürig, Imago = Münchener Theol. Stud. 2, 5 (1952). – F. Dvornik, The Patriarch Photius and Iconoclasm: Dumb. Oaks Pap. 7 (1953) 67/97. – F. W. Eltester, Eikon im NT = ZNW Beih. 23 (1958). – G. Florovsky, Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy: Church History 19 (1950) 3/22. – J. Giblet, L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraux de Philon d'Alexandrie (Louvain 1949). – E. Gilson,

Regio dissimilitudinis de Platon à Bernard de Clairvaux: Mediaeval Studies 9 (1947) 108ff. – A. GRABAR, L'empereur dans l'art byzantin = Publ.Fac Lettres de l'Univ. Strasbourg 75 (1936); L'iconoclasme byzantin = Dossier archéologique (1957). – K. HANSMANN, Ein neuentdeckter Kommentar zum Johannesevangelium = Forschung. z. christ. Lit.- u. Dogmengesch. 16, 4/5 (1930). – W. HESS, Imago Dei: BenedMonSchr 9 (1953) 371/400. – E. v. IVANKA, Die Autorschaft der Homilien Εἰς τὸ ποιήσωμεν ἄνθροπον: ByzZ 36 (1936) 46/57. – W. JAEGER, Two rediscovered works of ancient christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius (New York 1954). – E. H. KANTOROWICZ, Deus per Naturam, Deus per Gratiam: HarvTheolRev 45 (1952) 153/77. – Vgl. E. KITZINGER, The Cult of Images in the Age before Iconoclasm: Dumb. Oaks Pap. 8 (1954) 83/150; On Some Icons of the Seventh Century: Studies in Honor of A. M. Friend, Jr. (Princeton 1955) 132/50. – H. KLEINKNECHT-G. KITTEL, Art. εἰκών: ThWb 2, 380/87. – L. KOCH, Zur Theologie der Christusikone: BenedMonSchr 19 (1937) 375ff; 20 (1938) 32ff; 168ff; 281ff; 437ff. – G. B. LADNER, Der Bilderstreit u. die Kunstlehren der byzantin. u. abendländ. Theologie: ZKG 50 (1931) 1/23; Origin and Significance of the Byzant. Iconoclastic Controversy: Mediaeval Studies 2 (1940) 127/49; St. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God: Augustinus Magister 2 (Paris 1954) 867/78; The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconocl. Controversy: Dumb. Oaks Pap. 7 (1953) 1/34; The Philosophical Anthropology of Gregory of Nyssa: ebd. 12 (1958) 59/94. – C. LANGER, Euhemeros u. die Theorie der ΦΥΣΕΙ u. ΘΕΣΕΙ ΘΕΟΙ: Angelos 2 (1926) 53/9. – R. LEYS, L'image de Dieu chez St. Grégoire de Nysse (Louvain 1951). – A. MAYER, Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens v. Alex. = Studia Anselm. 15 (1942). — J. J. MEANY, The image of God in man according to the doctrine of S. John Damascene (Manila 1954). – J. M. MERCATI, Stephani Bostreni nova de sacris imaginibus fragmenta e libro deperdito κατὰ Ἰουδαίων: TheolQSchr 77 (1895) 663f. – H. MERKI, Ὁμοίωσις θεῷ = Paradosis 7 (Freiburg Schw. 1952). – G. OSTROGORSKY, Studien zur Geschichte des byzantin. Bilderstreites (1929). – E. PANOFSKY, „Idea" = Studien d. Bibl. Warburg 5 (1924). – E. PETERSON, L'imagine di Dio in S. Ireneo: Scuola Cattolica 69 (1941) 46/54. – H. RAHNER, Das Menschenbild des Origenes: Eranosjahrbuch 15 (1947) 197ff. – P. M. SCHUHL, Platon et l'art de son temps. Arts plastiques[2] (Paris 1952). – K. M. SETTON, Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century (New York 1941). – H. M. SOMERS, The riddle of a plural (Genesis 1, 26): Folia 9 (1955) 63ff. – F. G. STECKERL, On the Problem Artefact and Idea: ClassPhilol 37 (1942) 288ff. – A. STRUKER, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in den ersten zwei Jahrhunderten (1913). – H. WILLMS, ΕΙΚΩΝ 1 (1935). – R. Mc. L. WILSON, The early history of the exegesis of Gen. 1, 26: Studia Patristica 1 (1957) 420/37. – H. A. WOLFSON, Philo (1948). – Weitere Lit. unter *Bild u. *Ebenbildlichkeit.

G. B. Ladner.

Eileithyia.

A. Name. Dem Namen E. entspricht in geschichtlicher Zeit keine festumrissene Gottesgestalt: in Literatur u. Inschriften bezeichnet er bald ein göttliches Individuum, bald im Plural eine unbestimmte Mehrzahl göttlicher Wesen; er tritt als selbständiger Eigenname, aber auch als Beiname großer Göttinnen auf. Homer braucht das Wort in Ein- u. Mehrzahl als Namen der Geburtsgöttin (μογοστόκος Εἰλείθυια Il. 16, 187; 19, 103; dasselbe im Plural 11, 270; σπέος Εἰλειθυίης Od. 19, 188), aber daneben auch appellativisch für die Wehen (Il. 19, 119 nach Aristarch; vgl. Usener, Götternamen 299); Eur. Ion 453 nennt gar Athena ὠδίνων λοχιᾶν ἀνειλείθυιαν. In der Sprache der Wahrsager bedeutete nach Theophr. caus. plant. 5, 4, 4 εἰλείθυιαι eine Art von Auswüchsen an Bäumen, nach hist. plant. 5, 9, 8 Εἰλειθυίας ἄφεδρος hervorquellendes Harz an hölzernen Götterbildern. Schwankend wie die Bedeutung zeigt sich auch die Lautform des Namens (Jessen 2102). Als älteste Form, von der die übrigen sich ableiten lassen, setzt W. Schulze, Quaestiones ep. (1892) 259/63. 525, das kretische Ἐλεύθυια an. Das häufige Εἰ- im Anlaut erklärt er aus epischer Dehnung in Kulthymnen (zu att. Ἰλείθυα s. u.), das ει, später auch η oder ι der zweiten Silbe aus Dissimilation vor dem zweiten u-Diphthong (zweifelhaft nach Schwyzer, Gramm. 1, 257, aber vielleicht unterstützt durch die Tendenz, den sakralen Namen von seinem Etymon abzuheben). Daß Ἐλεύθυια die ursprüngliche Lautform ist, bestätigen nun kretische Urkunden in Linear B (M. Ventris-J. Chadwick, Documents in Mycenaean Greek [Cambridge 1956] 310 nr. 206). Der Name erscheint dort als *e-re-u-ti-ja*, also Ἐλευθία wie später in Lakonien (Ἐλευσία in junglakonischer Schreibung), Messenien u. vielleicht

Korinth (s. u.). Das Suffix -υια identifiziert Schulze mit dem des Fem. Part. Perf.; F. Muller Jzn, De komst van den hemelgod: Meded. Akad. v. Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 74 B 7 (1932) 45, sieht in 'Ελεύθυια ebenso wie in 'Ελεύθεια (vgl. att. Εἰλύθεια) das Femininum zu einem nomen agentis *'Ελευθεύς, vgl. αἴθυια, ἄγυια, ὄρ(ε)γυια, ἅρπυια (Usener, Kl. Schr. 4, 25; Schwyzer, Gramm. 1, 541). Es gibt freilich zu keinem dieser Feminina ein Masculinum auf -εύς; dafür steht neben 'Ελεύθυια 'Ελευθήρ wie neben αἴθυια αἰθήρ. Die böotische Form Εἰλείθεια oder -ια (Preller-Robert 319_5) müßte aus Εἰλείθυια u. Εἰλεύθεια kontaminiert sein. 'Ελευθώ (Cornut. 34; Anth. Pal. 7, 604: 9, 268; vielleicht herzustellen bei Hesych s. ἐπιλυσαμένη) ist Kurzform zu 'Ελεύθυια, -εια. Ob auch der mehrfach wiederkehrende Ortsname 'Ελευσίς u. der mit ihm zusammenhängende Beiname der Demeter u. Artemis 'Ελευσινία, sowie das Fest 'Ελευσίνια u. der Monat 'Ελευσίνιος, -ύνιος desselben Stammes sind, ist ungewiß. Den Namen einer Göttin 'Ελευσίνα von einer Inschrift der kretischen Stadt Lato (Inscr. Cret. ed. M. Guarducci 1, c. 16 nr. 5, 75, nur in alter Abschrift erhalten) darf man dafür nicht anführen. Er steht in einem Eide der Latier; da aber dieselbe Inschrift Z. 48 wie die übrigen derselben Stadt das ἱαρὸν τᾶς 'Ελευθυίας nennt, ist 'Ελευσίνα entweder ein Fehler der Abschrift (so M. Guarducci) oder es zeigt geradezu, daß Eleusina jedenfalls in Lato nicht E. war, sondern die Göttin, nach der in Olus, der anderen vertragschließenden Stadt unserer Urkunde, ein Monat 'Ελευσύνιος hieß ('Ελευσίνη b. Eratosth. frg. 19, 15 Hiller = Comment. in Aratum ed. Maass p. 64 u. Eleusina b. Verg. georg. 1, 163 sind metri causa gebildete Varianten für Eleusinia). Das alte σ dieser Formen, das im Lakonischen als h erscheint, darf natürlich nicht verwechselt werden mit dem der phonetischen junglakonischen Schreibweise in 'Ελευσία = 'Ελευθία. Will man trotzdem einen Zusammenhang zwischen Eleusis u. E. annehmen, so muß man nach Nilsson, Rel. 1², 313 (weitere Lit. dort) bis ins Vorgriechische zurückgehen; anderer Ansicht ist Muller (aO. 51/6). – Aber wie immer dem sein mag (auch vorgriechisch bedeutet ja nicht mehr voridg.), der Name erscheint in der Form 'Ελεύθυια als etymologisch durchsichtig, ja fast zu durchsichtig, so daß der Verdacht naheliegt, die Form sei durch Volksetymologie (H. Güntert, Kalypso [1919] 38_3. 258) oder hieratische Deutung (vgl. A. H. Krappe, Mythologie universelle [Paris 1930] 14) beeinflußt. Schon die Alten leiteten nämlich E. von ἐλευθ- in ἐλεύσομαι ab (παρὰ τὸ ἐλεύθειν εἰς φῶς δι' αὐτῆς: Etym. Gud 415,7). W. Schulze aO. 262 denkt lieber an faktitiven Sinn, wie er gerade im kretischen Dorisch belegt ist (s. Muller aO. 48). Dagegen sieht Muller in E. ‚die Kommende'. Man kann das einfach so verstehen, daß ihr erflehtes Kommen den Geburtsakt auslöst (vgl. Hom. hymn. Ap. 115f); Muller aO. 46 verweist aber darauf, daß E. nicht bloß Geburtsgöttin war, er versteht ihr Kommen im Sinne des Herabkommens himmlischer Gottheit, das er in seiner Abhandlung verfolgt. Jedenfalls steht neben dem weiblichen Gottesnamen der männliche 'Ελευθήρ, der auch als Ortsname begegnet wie das doch wohl zu ihm gehörige 'Ελεύθερνα(ι), anderseits Eleusis. – Schließlich ist aber auch zu beachten, daß die Wurzel *(e)leudh, auf die sowohl der Verbalstamm ἐλευθ- wie ἐλεύθερος zurückgeführt wird, vermutlich ‚wachsen' bedeutet hat (s. Boisacq); dazu würde insbesondere εἰλείθυια ‚Auswuchs an Bäumen' (o. Sp. 786) passen (die Namensform Εἰλιόνεια b. Plut. mor. 277 B ist sicher korrupt; so Wilamowitz, Gl. 1, 98_4).

B. Kulte. I. Kreta u. griech. Inseln. Ausgangspunkt des Kultes war Kreta, wohl das Höhlenheiligtum bei Amnisos, dem Hafen von Knossos (vgl. Nilsson, Rel. 1², 262), das nun durch Urkunden aus dem 15. Jh. vC. bezeugt ist u. in den Tagen Homers (Od. 19, 188) ebenso bekannt war wie in denen Strabons (10, 476). Dort war die Göttin nach kretischer Überlieferung als Heras Tochter geboren, u. von dort leitet den Kult die Tempellegende des Heiligtums in Athen ab (Paus. 1, 18, 5). Die Ausstrahlung von Kreta zeigt sich auch in der Verbreitung des Kultes in geschichtlicher Zeit. Er ist bezeugt: auf Kreta außer in Amnisos in Lato (Inscr. Cret. 1, 16 nr. 2, 31 = 15, 35 [201 vC.]; 3, 18 u. 4 A 13 [120/116/5 vC.]; 5, 48 [dieselbe Zeit]). Im Tempel der E. wurden die Urkunden von Staatsverträgen aufbewahrt. In Gortyn (Inscr. Cret. 4 nr. 174, 60f. 76) wird ['Ελεύ]θυια Βινατία (= Fεινατία) wie in Lato Eleusina oder Eleuthyia (o. S. 787) in einem Vertrag als Schwurzeugin angerufen. Das zeigt, daß die Göttin von Einatos über ihren Kultort hinaus Bedeutung hatte, vielleicht eine ähn-

liche für die Südküste von Kreta wie die von Amnisos im Norden; vgl. auch Callim. frg. 524 Pf.; Steph. Byz. s. Εἴνατος. Und wenn Einatos, wie M. Guarducci (1, 98) annimmt, zeitweilig der Hafen von Priansos war, so ist die Analogie zu Amnisos noch schlagender; man wird dann vermuten dürfen, daß auch das Heiligtum von Lato in der Hafenstadt Λατὼ πρὸς Καμάρᾳ lag. Die Überreste des E.-Heiligtums in Einatos glaubt M. Guarducci auf der Höhe eines Hügels τῆς ἁγίας Ἑλένης aufgefunden zu haben; auch auf Paros lag das Heiligtum der E. auf einem Berg, eine Stunde vom Hafen, auf Delos auf halber Höhe des Kynthos. – Eine Weihung an E. wurde auch in Aptara gefunden (Inscr. Cret. 2, 3 nr. 22). – Neben Kreta nennt die athenische Tempellegende Delos als Herkunftsort des Kultes. In einem Hymnus, den man dem sagenhaften Lykier Olen zuschrieb, wurde sie dort als spinnende Schicksalsgöttin (εὔλινος), älter als Kronos, u. als Mutter des Eros gefeiert (Paus. 1, 18, 5; 8, 21, 3; 9, 27, 2; vgl. Wilamowitz, Gl. 1, 359_3). Mit ihrem Kult hing der der ‚hyperboreischen Jungfrauen' zusammen, ein uralter Grabkult (Herodot. 4, 35; Nilsson, Rel. 1^2, 380. 548). Über das Heiligtum der E. auf dem Kynthos berichtet A. Plassart, Délos 11 (Paris 1928) 293/308; ein Relief, das E. darstellt, dort 299 fig. 247; Inventare des Heiligtums IG 11, 2 nr. 161 B 114/120 (s. auch Dürrbachs Anm.). Ein Fest Εἰλειθυαῖα bezeugt die Rechnungsurkunde ebd. nr. 146, 70. Beachtenswert ist, daß E. auf Delos mit Leto zusammentrifft, die ursprünglich im Mittelpunkt des Kultes der Insel stand (E. Bethe, Das archaische Delos u. sein Letoon: Hermes 72 [1937] 190/201); mythisch zu ihr in Beziehung gesetzt in der Geburtsgeschichte des Apollon (s. unten Sp. 796). Kult der Leto neben dem der E. bestand auch in Lato (Inscr. Cret. 1, 16 nr. 21, 22; irrig Wehrli: PW Suppl. 5, 559), ursprünglich wohl der Hauptkult, da die Stadt nach der Göttin heißt. Auch Leto schenkt Kinder u. heißt κουροτρόφος (Theocr. 18, 50; vgl. Aelian. nat. an. 4, 29; 10, 47; Baur 496). – Auf den ionischen Kykladen finden wir E. ferner auf Tenos, wo ein Monat Eileithyaion heißt, also auch ein Fest der E. gefeiert wurde (IG 12, 5 nr. 872, 75; vgl. auch 944), auf Paros, wo sie auf dem Kunadosberge in nächster Nähe der Aphrodite ein Höhlenheiligtum wie in Amnisos u. eine Quelle hatte; eine Sitzstatuette der Göttin u. eine Fülle von Inschriften u. Weihgeschenken zeugen von dem dort geübten Kult (IG 12, 5 nr. 185/209. 1022/3; Baur 480. 485. 487; O. Rubenbauer: PW 18/2, 1847f); ferner auf Amorgos in Arkesine u. Aigiale (IG 12, 7 nr. 84. 85. 420). – Unter den dorischen Inseln hatte Thera ein Heiligtum der E., das in einer Inschrift des Jahres 150 nC. (IG 12, 3 nr. 326, 10) als ungemein kostbar ausgestattet gerühmt wird; ein Hafen hieß dort Eleusis, die Insel selbst soll einmal Καλλίστα geheißen haben (Herodot. 4, 147; Pindar. Pyth. 4, 258; Usener, Kl. Schr. 4, 13_{23}). Καλά, Καλλίστα, Καλλιστώ sind aber Beinamen der Geburtsgöttin Artemis, sie verkörpert selbst die Eigenschaft, die man für die Kinder von ihr erbat (vgl. die Καλλιγένεια in Athen, Aristoph. thesm. 295). Platon symp. 206a hat das philosophisch umgedeutet (gegen Usener aO. 1/93 u. Götternamen 53/55; s. die Kritik von U. v. Wilamowitz, Platon 2 [1920] 172). Eine Καλά erscheint auch in den archaischen Felsinschriften der Insel, daneben andere Geburtsgötter (IG 12, 3 nr. 380; vgl. 354f. 361. 377f). Auf Astypalaia hat sich das Weihepigramm einer Statue der E. gefunden (IG 12, 3 nr. 192; ein Kult zu Sidyma in Lykien fällt nach neuer Lesung der Inschrift Tit. As. min. 2, 1, 174 Da 16 weg).

II. Griech. Festland. Auf dem griech. Festland umfaßt der Bereich der E.-Verehrung vor allem die Peloponnes, Korinth, Megara u. Attika. Nach Böotien ist ihr Name nur als Beiname der Artemis gedrungen; daß sie zu Thespiai Kult gehabt, ist aus Paus. 9, 27, 2 nicht zu schließen: der Perieget will nur durch die Berufung auf die im delischen Hymnus des Olen gegebene Genealogie die Verschiedenheit des uralten Eros von Thespiai von dem Sohne der Aphrodite, an den man gewöhnlich glaubte, beleuchten. Die einzige Weihung bei A. Plassart: BCH 50 (1926) 410/8, die Ἐλειθυίᾳ allein bietet (nr. 35), erweist sich durch die Form der Endung (sonst böotisch -η) als spät oder auswärtig.

a. Delphi, Kallion. In Delphi hatte E. einen Altar neben dem der Hygieia beim Tempel der Προνάα (5. Jh., vgl. H. Pomtow: Philol 71 [1912] 76f). Von zwei Statuen von Priesterinnen der E. sind die Basen erhalten (Dittenberger, Syll. 602). Pomtow aO. 41f schließt daraus, daß auch ein Tempel der E. in Delphi bestand; vgl. auch unten zu Sparta. – Vereinzelt ist eine Weihung aus Kallion

(Kallipolis) am Oeta (IG 9, 1, ed. min. 1, 156), aber der Ortsname könnte mit dem Kult einer Geburtsgöttin zusammenhängen.

b. Sparta. Am dichtesten ist der Kult in der Peloponnes. Sparta u. Argos haben je zwei Tempel, deren einer jedesmal neben dem der Dioskuren liegt, wie der zu Messene neben dem der Kureten (Paus. 4, 31, 9), die wohl auch mit den Καλοί der Inschrift IG 5, 1 nr. 1445 gemeint sind, so genannt als Geburtsgötter wie die Καλά auf Thera (vgl. Wilamowitz, Gl. 1, 99_1). Das Heiligtum in Sparta, das neben dem Dioskurentempel lag, war der E. mit Apollon Karneios u. Artemis Hegemone gemeinsam (Paus. 3, 14, 6; vgl. IG 5, 1 nr. 236. 867/8); das andere, nach Paus. 3, 17, 1 auf Weisung von Delphi gegründete, lag unweit der Orthia oder gar in ihrem Bezirk (R. M. Dawkins, The sanctuary of Artemis Orthia [London 1929] 51. 143. 402). Ein Bronzewürfel mit der Inschrift Ἐλευθίας οθ (unverständlich) wurde dort gefunden (Dawkins 370). In Lakonien fanden sich außerdem Weihreliefs in Hippola (IG 5, 1 nr. 1276) u. Geronthrai (ebd. nr. 1118; AnnBrSchAth 11 [1904/5] 103).

c. Argos. Der Tempel in Argos, der neben dem der Ἄνακτες (Dioskuren) lag, galt nach Paus. 2, 22, 6 als Stiftung Helenas, d. h. wohl, es war ursprünglich ein Heiligtum der Geburtsgöttin Helena, die hier als Mutter der Iphigeneia erschien, ebenfalls einer Geburtsgöttin, wie der Name sagt. Helena selbst zeigt sich als solche, wenn sie, selbst eine Καλλίστα, in ihrem Heiligtum zu Therapne einem kleinen Mädchen Schönheit verleiht (Herodot. 6, 61). Eine Münze von Argos zeigt zwei Eileithyien mit Köchern u. Fackeln (Baur 467). Im argivischen Heraion wurde auch Hera als E. angerufen (Hesych s. Εἰλειθυίας). Baur 467 verbindet damit die dort gefundenen hocharchaischen Brettidole, die die Göttin mit einem Kind auf dem Arm als Κουροτρόφος darstellen. Tägliche Opfer in großem Stil wurden der E. in ihrem Tempel zu Hermione dargebracht; auch eine Fülle von Weihgeschenken gab es dort. Das Kultbild durften nur die Priesterinnen sehen. Der Tempel lag an einem Stadttor (Paus. 2, 35, 11).

d. Olympia. In Olympia war der Kult der E. Ὀλυμπία verbunden mit dem des elischen ἐπιχώριος δαίμων Sosipolis, dessen Legende Paus. 6, 20, 4/5 (vgl. 25, 4) erzählt (s. L. Ziehen: PW 18, 1, 54/6; F. Altheim, Terra Mater [1930] 39f). Es war ein Kindgott, der Tempel zweiteilig; der vordere, zugängliche Raum gehörte E., der innere, den nur die Priesterin verhüllt betreten durfte, dem göttlichen Kinde, das E. ‚zu den Menschen hervorgebracht hatte'.

e. Achaia. In Achaia gab es alten Kult der E. zu Aigion (Paus. 7, 23, 5); Münzen bilden das Fackeln tragende Kultbild ab (Baur 471). Daß in Bura das Kultbild der E. von Eukleides (4. Jh., erste Hälfte) die Göttin nackt darstellte, wie Baur 472 vermutet, ist aus Paus. 7, 25, 9 τῇ Δήμητρί ἐστιν ἐσθής nicht zu folgern; es ist gemeint, daß die Statue der Demeter mit einem wirklichen Gewand von Stoff bekleidet war, wie die der E. zu Aigion u. Athen. Ob die Münzen von Bura mit einer langbekleideten, fackeltragenden Göttin Demeter oder E. darstellen, ist daher nicht zu sagen. Auch in Pellene hatte E. einen Tempel (Paus. 7, 27, 8). Zu Kleitor in Arkadien war ihr Heiligtum eines der drei bedeutendsten. Paus. 8, 21, 3 zitiert bei seiner Erwähnung den Hymnus des Olen, leider ist die Stelle lückenhaft überliefert. Baur 474 vermutet auf Grund der anscheinend ebenfalls lückenhaften Stelle Paus. 8, 32, 4, daß auch in Megalopolis, der Neugründung des 4. Jh., ebenso wie in der anderen, Messene, Kult der E. eingeführt war.

f. Korinth, Megara. In Korinth lag das E.-Heiligtum in der Hochstadt, bei dem Tor, durch das die Straße nach Tenea führte (Paus. 2, 5, 4). Eine Bronzestatuette des Britischen Museums (Walters, Catal. Bronzes 16 nr. 188 Pl. 2), die Göttin mit einer Blume in der Hand darstellend, mit der Inschrift Ἀριστομάχα ἀνέθεκε τᾶ Ἐλευθία weist Baur 479 auf Grund der Buchstabenformen nach Korinth; W. Kolbe: IG 5, 1 nr. 1345a, hält auch Lakonien für möglich. – In Megara finden wir im Kult die öfter in der Literatur begegnende Mehrzahl von Eileithyien (vgl. auch u. g.); das Heiligtum lag neben einem pyramidenförmigen Stein, der Apollon Καρινός (= Καρνειός, vgl. oben) hieß, in der Nähe des ‚Nymphentors' (Paus. 1, 44, 2). Man möchte vermuten, daß der Plural der Eileithyien durch die Analogie der Nymphen bestimmt war (s. u. Sp. 796). Von Megara übernahm den Kult vielleicht Kalchedon, eine Kolonie dieser Stadt: s. A. B. Cook, Zeus 3 (Cambrigde 1940) 667f.

g. Athen. In Athen hatte E. einen Tempel in der Stadt (Paus. 1, 18, 5; W. Judeich, Topographie² [1931] 380), in dem sich drei offen-

bar uralte hölzerne Kultbilder befanden, die in lange Gewänder eingehüllt waren. Zwei davon stammten angeblich aus Kreta u. wurden als Stiftung Phaidras bezeichnet, das dritte u. älteste sollte gar Erysichthon aus Delos gebracht haben (Weihungen: IG 2/3 ed. min. nr. 3895. 4048. 4066. 4669; vgl. auch Aristoph. Lys. 742; eccl. 369). Ein zweites Heiligtum in der Vorstadt Agrai bezeugt eine Sesselinschrift im Dionysostheater (CIA 3 nr. 319) ἑρσεφόροις β' Εἰλειθυίας ἐν Ἄγραις, ferner eine leider unvollständig überlieferte Notiz aus Kleidemos (FGrHist 323F 1), endlich eine in der Gegend von Agrai selbst am Ilissos gefundene Säule aus dem 3. Jh. vC., die der Ἰλειθύᾳ geweiht ist (IG 2/3 ed. min. nr. 4682); auf dem Abacus steht Εὐκολίνη, wohl als Beiname der Göttin (vgl. unten Sp. 794). Ebendort wurden Statuetten spielender kleiner Mädchen, offenbar Weihgeschenke an E., gefunden (Baur 485). Auf einem Weihaltar (4. Jh., Anfang) aus einem Heiligtum des Kephisos zu Phaleron (IG 2/3 ed. min. nr. 4547; vgl. J. N. Svoronos, Ath. Nat. Mus. [1908] 495/501) erscheint E. unter den ξύμβωμοι dieses Flußgottes neben anderen Geburtsgöttinnen: der Artemis Λοχία, den Γεραισταὶ νύμφαι γενέθλιαι u. einer sonst unbekannten Ῥαψώ. Daß der Fluß Kinder schenkte, zeigen die häufigen Namen Κηφισόδοτος, Κηφισόδωρος. Bei Marathon endlich fanden sich Inschriften eines Altars Ἀρτέμιδος u. Εἰλειθυιῶν (H. G. Lolling: AM 10 [1885] 279). Dagegen scheidet der Grenzstein eines Temenos bei dem Dorfe Keratia, auf dem man früher eine Hera E. zu finden glaubte, nach CIA 2 nr. 1099 = ed. min nr. 2612 aus.

III. Magna Graecia u. Rom. Nach dem griech. Westen scheint E. nirgends gelangt zu sein (doch vgl. unten Sp. 796). Strabon 5, 2, 8 (226C) erwähnt ein Heiligtum der E. zu Pyrgoi, dem Hafen von Caere, das als uralt galt (Πελασγῶν ἵδρυμα) u. einst sehr reich, aber von Dionys I ausgeplündert war. PsAristot. oecon. 1349b 33 nennt die Inhaberin des geplünderten Tempels zu Pyrgoi (Diod. 15, 14, 3) Leukothea, ebenso Polyaen. strateg. 5, 2, 21. Es sind offenbar interpretationes Graecae einer etrusk. Göttin, nach Wissowa, Rel.² 110 u. a. der Mater Matuta (vgl. auch L. Euing, Die Sage von Tanaquil [1933] 24f); interessant ist jedenfalls die Verehrung einer der E. ähnlichen Gottheit an einem Hafenplatz. Bei der von Augustus iJ. 17 nach griechischem Ritus veranstalteten Säkularfeier wurde in der ersten Nacht den Moerae am Tiber ein Opfer dargebracht, in der zweiten an derselben Stelle den Ilithyiae. Während das Protokoll wie der darauf bezügliche Sibyllinenvers (Dessau 5050 m. Anm.) den Plural gebraucht, wird in dem wörtlich angeführten Opfergebet Ilithyia in der Einzahl angeredet, so auch von Horaz in seinem Festlied, in dem er, im Einklang mit den auf Festigung der Familie u. Hebung der Kinderzahl gerichteten Bestrebungen des Princeps, der Ilithyia drei Strophen widmet (13/24). Er identifiziert sie mit den römischen Geburtsgöttinnen Lucina u. Genitalis (=Genita Mana) u. erfleht ihren Segen insbesondere für die neuen Ehegesetze (vgl. F. Altheim, Röm. Religionsgeschichte 2 [1953] 241).

C. Wesen u. Wirken. Auf Kreta war E. offenbar eine große Göttin, deren Wirkungskreis auch das öffentliche Leben umfaßte. Auffallend ist die Lage ihrer Heiligtümer an Hafenorten, so auch auf den kleinen Inseln u. bei einer verwandten Göttin zu Pyrgoi in Etrurien. In den Binnenstädten entspricht die Lage an Stadttoren (Argos, Hermione, Akrokorinth, Megara). Sollte das mit der vermuteten Bedeutung des Namens ‚die Kommende' zusammenhängen? Allerdings ist auch Artemis nach Callim. hymn. 3, 39 λιμένεσσιν ἐπίσκοπος (vgl. ebd. 259; ebenso Zeus: frg. 400 Pf.). Auch auf Anhöhen hat E. öfters ihren Sitz (Einatos, Delos, Paros). Als Geburtsgöttin bringt sie die Kinder ‚ans Licht' (Il. 16, 187; 19, 103); darauf wird von Paus. 7, 23, 6 die Fackel gedeutet, die sie auf einem Relief aus Delos (oben Sp. 790) u. auf Münzen von Argos u. Aigion trägt. Die Geburtsgöttin von Tegea heißt Αὔγη (vgl. Il. 16, 188 u. die röm. Lucina). Sie sendet die Wehen als ihre Pfeile (Il. 11, 269; PsTheocr. 27, 29; Porphyrios περὶ ἀγαλμάτων b. Eus. praep. 3, 11, 33), lindert aber auch die Schmerzen; deshalb heißt sie ἵλαος (Nonn. Dion. 2, 236; vgl. Krinagoras: Anth. Pal. 6, 244; daher wohl durch Volksetymologie das attische Ἱλείθυα u. dgl.), πραΰμητις (Pind. Ol. 6, 42) oder Εὐκολίνη (oben Sp. 793). Charakteristisch für sie ist die flache, nach oben geöffnete Hand, die magisch die Entbindung auslöst (O. Weinreich, Antike Heilungswunder [1908] 9; so eine von B. Schweitzer veröffentlichte Statuette: WinckelmProgrLeipz [1933]). Gleiche Wirkung soll das Lösen des Gürtels haben, nach dem E. λυσίζωνος heißt (Theocr.

17, 60; Cornut. p. 73, 9). Die ὀλολυγή der Frauen, die den Geburtsakt rituell begleitet (s. Hom. hymn. Apoll. 119), nennt Callim. hymn. 4, 257 Ἐλειθυίης ἱερὸν μέλος. Bei der Entbindung Letos stimmten sie selbst u. Lachesis sie an (Pind. pae. 12, 16). E. kann aber auch die Geburt verzögern u. selbst Tod im Kindbett bringen (Kaibel, Epigr. 238; vgl. 94. 241a) oder eine Frau mit Unfruchtbarkeit schlagen (Apoll. Rhod. 1, 288). Anderseits hilft sie der Wöchnerin auch weiter (Εἰλειθυίῃ σωζούσῃ ἐπισωζούσῃ IG 12, 5 nr. 1022), insbesondere gegen die Brustentzündung, wie viele Weihreliefs bezeugen (Baur 489), u. auch bei der Aufzucht der Kinder; dafür dankt man durch Weihung von Statuetten, die die Göttin als Κουροτρόφος mit dem Kinde auf dem Arm oder das Kind selbst darstellen (Baur 480/6). E. ist die Patronin der Mutterschaft auch gegenüber den Kindern: bei ihr beklagt sich eine Mutter, der ihr Sohn den gebührenden Unterhalt vorenthält (Isaeus 5, 39).

D. Mythologie. I. Die Gestalt. E. gehörte zu den Gottheiten, die man sich bald als Einzelgestalt, bald in unbestimmter Mehrzahl dachte wie die verwandten Γενετυλλίδες oder Γενναΐδες (Paus. 1, 1. 5); selbst Artemis erscheint als Geburtsgöttin pluralisch (Ἀρτέμισι πρᾴαις: IG 7, 3101). Auf einen Sondernamen einer der Eileithyien u. damit auf eine bestimmte Zahl weist nur die unvollständige Hesychglosse ἐπιλυσαμένη. Im genealogischen Göttersystem ist Hera die Mutter der einen wie der mehreren Eileithyien (Hes. th. 922; Pind. Nem. 7, 2; Il. 11, 271; Anth. Pal. 6, 244; Spätere bei Jessen 2105, dazu PsClem. hom. 5, 12 nach Aristokles; vgl. Schol. Theocr. 15, 64). Zeustochter heißt sie nur bei den Mythographen nach Hesiod (Diod. 5, 72; Apollodor. 1, 13), dagegen wird öfters das Schwesterverhältnis zu Hebe betont (Pind. aO.; Callim. frg. 524 Pf.); im Prooemium der orphischen Hymnen 13 werden beide identifiziert. Eine ganz andere Stellung hatte E. in den delischen Hymnen des sog. Olen (s. o. Sp. 789): da war sie älter als Kronos u. Mutter des Eros. Die Unbestimmtheit der Vorstellung von E. zeigt sich auch darin, daß ihr Wesen oft dem einer großen Göttin subsumiert wird u. ihr Name als deren Beiname erscheint: so der Hera in Argos (vgl. die röm. Iuno Lucina), vor allem aber der Artemis; in Böotien war das allgemein (vgl. oben Sp. 790; Jessen 2105; über Artemis als Geburtsgöttin s. Farnell, Cults 2 [Oxf. 1896] 444; M. P. Nilsson, Min. Myc. Rel. [Lund 1927] 446; Rel. 1², 494). Sogar in Amnisos ist Artemis eingedrungen (Callim. frg. 202 Pf.). Aus der Identität von Artemis u. E. schließt Plutarch daed. Plat. 5 (Eus. praep. 3, 1, 5) auf die ihrer Mütter Leto u. Hera. Artemis ist Geburtsgöttin, weil sie Mondgöttin ist; Timoth. frg. 12 D. spricht geradezu von der ὠκυτόκος Σελήνη (vgl. Plut. mor. 658 F; Nonn. Dion. 38, 150). In dieser Hinsicht mit Artemis nächstverwandt ist Hekate; auch sie führt in einem Orakel des Porphyrios (Euseb. praep. 4, 23) den Beinamen E.; bei Callim. frg. 225 Pf. heißt sie Εὐκολίνη wie E. (oben Sp. 794). Die Identifizierung der E. mit Hekate-Selene war allgemein; man etymologisierte dementsprechend ἀπαύστως εἰλουμένη καὶ θέουσα περὶ τὴν γῆν (Cornut. p. 73, 8 L.). In Argos erhielt E. das für die Mondgöttin charakteristische Hundeopfer wie die attische Γενετυλλίς (ἐοικυῖα τῇ Ἑκάτῃ Hesych. s. v.) u. die röm. Genita Mana (Plut. mor. 277 B). Wenn die oben Sp. 787 erwähnte Hesychglosse richtig ergänzt wird, so hieß Demeter in Tarent u. Syrakus Ἐλευθώ. Nonn. Dion. 27, 304 nennt die Göttin von Eleusis so; vgl. oben Sp. 787. Wenn E. in dem Hymnus des Olen εὔλινος hieß, so ist sie damit, wie schon Paus. 8, 21, 3 bemerkt, als Schicksalsgöttin gekennzeichnet, wie umgekehrt Lachesis bei Isyll. D 18 D. eine μαῖα ἀγαυά genannt wird. Sonst stehen Moiren u. E. oft nebeneinander: so b. Pind. Ol. 6, 42; Nem. 7, 1; pae. 12, 16; Plat. symp. 206 d; Kaibel, Epigr. 238; Antonin. Lib. 29 (vgl. Baur 473) u. bei der röm. Säkularfeier, s. Sp. 794. Dagegen ist es wohl Willkür, wenn Nonn. Dion. 41, 162 neben einem Hermes μογοστόκος eine Themis E. auftreten läßt. In der Nähe von Nymphen haben wir E. in Megara u. bei Phaleron gefunden; auf Thera stehen in den Felsinschriften neben ihr die Nymphen der Phylen Hylleis u. Dymanes, auf Paros gehört eine Quelle zu ihrem Heiligtum.

II. Mythen. In den Geschichten spielt E., ihrem Wesen entsprechend, keine große Rolle; zwei einigermaßen parallele Erzählungen sind es vor allem, in denen sie auftritt: die von Letos Entbindung auf Delos u. die von der Geburt des Herakles. Der homerische Hymnus auf Apollon erzählt (89/119): Neun Tage lag Leto in Wehen, alle Göttinnen waren um sie außer Hera u. E., die von Hera aus Eifersucht ferngehalten wurde. Die

anderen Göttinnen schickten heimlich Iris zu ihr u. versprachen ihr ein gewichtiges Halsband (Schmuckstücke, der E. von dankbaren Müttern geweiht, zählen die delphischen Inventare auf). E. kommt, u. sobald sie Delos betritt, erfolgt die Entbindung; vgl. auch Pind. pae. 12, 16. Nach Paus. 1, 18, 5 kam E., um Leto beizustehen, aus dem Lande der Hyperboreer; nach Herodot. 4, 35 brachten ihr von dort zum Lohn für Letos schnelle Entbindung die hyperboreischen Jungfrauen Hyperoche u. Laodike (so!) den heiligen Tribut, der seither alljährlich, in Weizenstroh eingebunden (ebd. 33), aus geheimnisvoller Ferne eintraf. Andere erzählten neckisch, Artemis, zuerst geboren, habe sogleich bei der Geburt ihres Bruders Beistand geleistet (Callim. frg. 79 Pf.). Auch bei Herakles' Geburt griff Hera hindernd ein, um seinem Vetter Eurystheus die Erstgeburt zuzuschanzen. In der Ilias 19, 119 heißt es einfach: 'Αλκμήνης δ' ἀπέπαυσε τόκον, σχέθε δ' Εἰλειθυίας. Aristarch verstand hier Εἰλειθυίας metonymisch, andere faßten es persönlich auf (Apollodor. 2, 53). Hera hat ihren Zweck erreicht; das ist ganz außer acht gelassen in der in verschiedenen Versionen vorliegenden Erzählung, wie der Bann gebrochen wurde. Nach Nikander (Antonin. Lib. 29) waren E. u. die Moiren (Ovid. met. 9, 281/323 läßt die Moiren weg; Istros FGrHist 334 F 72 nennt nur diese) gegenwärtig, hinderten aber, vor der Tür sitzend, die Geburt dadurch, daß sie die Beine kreuzten u. die Finger verschränkten. Da stürzt Alkmenes Freundin Galinthias mit gespieltem Freudenschrei hinaus: Alkmene habe geboren. Erschreckt fahren die Göttinnen auf, lösen die Verschränkung der Glieder u. Alkmene kann gebären. Galinthias erinnert an γαλῆ ,Wiesel', u. nach Istros war es wirklich ein Wiesel, das vorbeilief u. den Schrecken erregte; nach Nikander dagegen wurde Galinthias zur Strafe in ein Wiesel verwandelt. Das *Wiesel hat Beziehung zur Hochzeit (s. Hiller v. Gärtringen: PW 7, 607). Beistand der E. bei Asklepios' Geburt erwähnen Pind. Pyth. 3, 9 u. das Epigramm Kaibel 805a (Rom, 2. Jh. nC.). – Über Eileithyien in bildlichen Darstellungen mythischer Geburtsszenen vgl. Baur 502/8; Jessen 2109f; A. B. Cook, Zeus 3 (Cambrigde 1940) 662/726 (mit viel Bildmaterial).

E. Christliches. Zur Polemik bot E. keinen besonderen Anlaß. Was die Christianisierung des Kultes betrifft, so haben K. Michel u. A. Struck (AM 31 [1906] 313/7) vermutet, daß der ἅγιος 'Ελευθέριος, welcher als Inhaber der ,Kleine Metropolis' genannten Kirche in Athen neben der Παναγία Γοργοεπήκοος erscheint, der Nachfolger der einst etwa an derselben Stelle verehrten E. sei. Auch auf Kreta soll dieser Heilige das Amt der E. übernommen haben, zu dem er allerdings auch ohne historischen Zusammenhang durch seinen bloßen Namen qualifiziert war (E. Bybilakis, Neugriech. Leben [1840] 2; B. Schmidt, Das Volksleben d. Neugriechen [1871] 1, 38). Gebärende ergreifen einen Ölzweig, der ihm oder der Παναγία Βλαστική geweiht ist (J. Bent, The Cyclades [London 1885] 182). Auch die hl. Marina wird als Nachfolgerin der E. genannt (R. Rodd, The customs and lore of modern Greece [London 1892] 141). In Athen wenden sich die Mütter an sie, wenn ihre Kinder nicht recht gedeihen; sie vertritt also E. als Κουροτρόφος. Sollte die Bedeutung ihres Namens (ital. ,Küste') dafür von Belang gewesen sein (s. o. Sp. 794)? An der Stätte des alten Einatos ist der Hügel, auf dem sich nach M. Guarducci's Vermutung (Sp. 789) Reste des E.-Tempels finden, heute der ἁγία 'Ελένη geweiht. Auch diese Heilige könnte zunächst im Umkreis von Sparta oder Argos an die Stelle ihrer heidn. Namensschwester u. dann anderswo an die der verwandten E. getreten sein.

P. Baur, Eileithyia: Philol Suppl. 8 (1899/1901) 451/512. – O. Jessen, Art. E.: PW 5, 2101/10. – M. P. Nilsson, Rel. 1², 312/4. – L. Preller-C. Robert, Griech. Mythologie 1 (1894) 511/14. – Wilamowitz, Gl. 1, 98/100. 119. 209. *W. Kraus.*

Einbalsamierung.

Unter den verschiedenen Möglichkeiten der Behandlung der Leichen (vgl. van Gennep), steht bei den Völkern des Altertums die Beerdigung an erster Stelle (vgl. Koep-Stommel-Kollwitz). Zwischen Ableben u. Bestattung finden dabei zumeist praktische oder zeremonielle Handlungen statt wie das Schließen der Augen, das Waschen des Toten, der Abschiedskuß usw., zu denen die E. hinzutreten konnte. Diese Maßnahme konnte einfach nur in Güssen wohlriechender Öle oder im Auftragen duftender Salben zur Beseiti-

gung des Leichengeruches bestehen; sie konnte aber unter Einschluß von Handlungen, die sich auf das Leibesinnere erstrecken, auch der Konservierung des Körpers für kürzere oder längere Zeit dienen. Die erstere Praxis ist bei fast allen antiken Völkern in irgendeiner Form anzutreffen. Dagegen ist die bis zur Mumifizierung gehende Form der E. von den Ägyptern erfunden u. jahrtausendelang bes. von ihnen geübt worden. Unabhängig davon begegnen ähnliche Verfahren bei den Eingeborenen Australiens u. Amerikas (Dawson, Mumif. in Australia).

A. Nichtchristlich. I. Ägypten. a. Verfahren. In Ägypten führte die Beisetzung der Leichen im salzhaltigen Wüstensand schon in neolithischer Zeit ohne besondere Maßnahmen zu ihrer Austrocknung u. Erhaltung. Da später die Ausgestaltung der Grüfte zu tiefen Steinkammern die konservierende Wirkung des Sandbodens fortfallen ließ, ging man zu künstlichen Methoden über. Nach unklaren Vorstufen in der 2./3. Dyn. ist seit Beginn der 4. Dyn. E. sicher bezeugt (Mutter des Cheops; G. A. Reisner: Bull. Boston Mus. Fine Arts 26 [1928] nr. 187, 80). Durch die Jahrtausende war es dann üblich, den Körper zur Austrocknung einer 70tägigen Behandlung zu unterziehen. Nach operativer Entfernung der Eingeweide (Herz meist zurückgelassen), die in besonderen Krügen, den Kanopen, beigesetzt wurden (Sethe 8/10; Bonnet 483f), u. nach Entleerung des Schädels (L. Nicolaeff: L'Anthropologie 40 [1930] 77/92) wurde der Leichnam in trockenes Natron (kein Bad) eingebettet (Lucas 321/40; das öfters festgestellte Salz war gewöhnlich nicht das eigentliche E.-Mittel; ebd. 313/7). Nach Auswaschen mit Palmwein u. einer Tränkung mit Zedernöl wurde das Leibesinnere mit harzgesättigten Leinenstoffen ausgefüllt u. die Schnittwunde vernäht, worauf die Körperöffnungen durch Bienenwachs luftdicht abgeschlossen (Lucas 347f; Mercier 140/8: ‚Propolis‘) u. der Körper mit Zedernharz (Plin. n. h. 16, 21; PsManetho 6, 462), seit griechischer Zeit auch mit Asphalt (=Bitumen, d. h. Erdpech; oben Bd. 1, 799/801; ferner Forbes 98/100) bestrichen sowie fest in salbegetränkte Leinenbinden eingewickelt wurde (Lucas 341/52). Bei den zuletzt genannten Maßnahmen konnten balsamische Stoffe wie *Cassia, *Cinnamomum, Henna usw. hinzugezogen werden (Lucas 353/77). Über weitere Materialien belehrte neuerdings ein Depotfund von Gefäßen, auf welche die Namen der zT. noch darin enthaltenen Salben aufgeschrieben waren (vgl. Lauer-Iskander; mit chemischen Analysen). Alle hier angeführten Maßnahmen lagen in der Hand ärztlicher Helfer, die Priesterrang hatten (vgl. F. Jonckheere, L'auxiliaire médicale Pharaonique: Comptes rendus 13. Congr. Hist. Med. 1952 = Mém. Bull. Soc. Intern. Hist. Med. 1954, 86/8). Die ‚Mumie‘ (wohl nach einem persischen Wort für Asphalt so bezeichnet; Franke) wurde durch stuckierte u. bemalte Körperhüllen u. Kopfmasken aus Leinen, später auch enkaustische Portraittafeln (vgl. H. Drerup, Die Datierung der Mumienportraits [1933]), menschlichem Aussehen angeähnelt (Dawson, Mak. a m.). Auch wo auf Obduktion des Körpers verzichtet wurde, blieb Entfeuchtung mit Natron Grundlage der Prozedur. Während die Behandlung ohne operativen Eingriff im MR anscheinend als vornehmer galt (Lucas 345f), erklärte Herodot bloße Eingüsse u. äußerliches Bestreichen für seine Zeit als die billigeren u. damit weniger angesehenen Methoden (2, 86/8; Diod. 1, 91; vgl. Engelbach-Derry). Die bemalten ägypt. Leichentücher des 2. Jh. nC. (sindon = šnḏ. t) wie die in Berlin, Paris und Moskau wurden neuerlich von S. Morenz im Hinblick auf ihre Bildszenen behandelt ohne Erörterung, ob sie den Leichnam vor der E. oder erst als fertige Mumie umhüllten (Das Werden zu Osiris: Forschungen u. Berichte der Staatl. Museen Berlin 1 [1957] 52/70). In diesen offenbar massenweise industriell hergestellten Leinwandmalereien scheint der individuell behandelte Kopf des Toten getrennt aufgemalt worden zu sein (so zB. bei den Stücken im Louvre u. im Puschkin-Museum; Morenz Abb. 8f), vielleicht als eine Kopie des schon zu Lebzeiten gefertigten enkaustischen Mumienportraits (vgl. Drerup aO. 15).

b. Religiöser Hintergrund. Die E. der Ägypter ist eine Folge oder Begleiterscheinung ihres Auferstehungsglaubens, nach welchem das Fortleben nach dem Tode von der Erhaltung des Körpers abhängen sollte (vgl. zB. Serv. Aen. 3, 68). In einer Reihe von Pyr.-Sprüchen ältester Zeit wird dem toten König bei der Auferstehung die Vereinigung seiner Glieder gewünscht, Zerfall der Leiche also zunächst vorausgesetzt (Sethe 5/8). In der Zeit der sich ausbildenden Mumifizierung begegnet nebenher die absichtliche Zerglie-

derung u. Skelettierung der Toten mit dem Ziel einer durch Bandagierung dann wirklich hervorgerufenen oder magisch nur erwarteten Zusammenfügung der Körperteile (vgl. Hermann). Religiöse Weihe erhielt die voll ausgebildete E. seit dem Ende des AR durch die Gleichstellung des Toten (zunächst des Königs) mit Osiris, den man sich als Herrscher des Totenreichs gern als Mumie vorstellte. Das Ritual der Mundöffnung machte seit dem MR jede Mumie zu einem Osiris (E. Schiaparelli, Il libro dei Funerali 1/3 [Torino 1882/90]; vgl. H. Bonnet, Art. Mundöffnung: RL 487/90). Der Osirispriester ‚Siegelbewahrer des Gottes' in Abydos hatte daher auch die Funktion des Balsamierers (vgl. S. Sauneron: BullInstFrArchOr 51 [1952] 137/71). Zum einbalsamierten Toten hatte unter den Göttern bes. Anubis Beziehung, mit dessen Hundekopfmaske bekleidet der Balsamierpriester (wtj) in der Balsamierstätte (wʿb.t) seine geheime Kunst vornahm (thebanische Grabdarstellung zB. Pritchard, P. nr. 642; Hundekopfmaske eines E.-Priesters zB. Hildesheim nr. 1585; G. Roeder, Die Denkmäler des Pelizaeus-Museums [1921] 128 Abb. 49). Bei der E. war weiter die Webegöttin Tait beteiligt, von der die Leinenbinden stammten (Pyr. 737. 1642. 1791; auch erwähnt in der Sinuhe-Geschichte: Erman, Lit. 50). Zur religiösen Funktion der Zeder, offenbar eines vorderasiatischen Baumgottes, für die E. u. den toten Osiris, vgl. I. N. Winnikow: Mitt. Anthr. Ges. Wien 60 (1930) 229f. Das E.-Ritual, durch das die Prozedur mythologisch unterbaut wurde, bezieht sich in den überlieferten späten Mss. nur auf Salbung u. Bandagierung des Toten ohne Berücksichtigung der vorausgegangenen Handlungen (S. Sauneron, Le rituel de l'embaumement [Le Caire 1952]; Roeder, Urk. 297/305). Den Abscheu des Ägypters, anstatt zu einer Trockenleiche zum Skelett zu werden, zeigen späte Aussagen, wonach Horus als Muttermörder im Tode mit dem Verlust seines Fettes u. Fleisches bestraft worden sei (Plut. an. procr. 27; libid. et aegr. 6; vgl. A. Wiedemann: ARW 22 [1923/4] 82f). Einem demotischen Fragment zufolge mußten während der E. König Psametichs I die Priester Askese von Wein, Fleisch u. frischem Waschwasser üben (E. Erichsen, Eine neue demotische Erzählung: AbhMainz 1956, 2, 60f). Interpretatio graeca ägyptischer Kanopenriten gibt vielleicht ein Bericht des Porphyrios wieder: die Priester hätten die der Leiche entnommenen Eingeweide, bevor sie sie in den Nil (ein Wasserbecken ?) warfen, dem Sonnengott gezeigt u. dabei ein dem Toten in den Mund gelegtes Gebet gesprochen, wonach etwaige Übertretungen von Speise- u. Trankverboten während seines Lebens nicht zu seinen, sondern zu Lasten seiner Leibesorgane gehen sollten (abst. 4, 10 [170, 11f N.]; vgl. Plut. esu carn. 2, 1; Sext. Emp. inst. 3, 226). Den antiken Autoren, die sich häufig über die ägyptischen Totenbräuche geäußert haben (vgl. Dawson, Ref.), fiel in der Kaiserzeit die Aufstellung einbalsamierter Familienmitglieder in den Privathäusern auf (Cic. Tusc. disp. 1, 108; Diod. 1, 92; Sext. Emp. Pyrrh. 3, 24, 226; vgl. W. Spiegelberg, Zur Bestattung der Mumien in der röm. Kaiserzeit: ZÄgSpr 66 [1930] 39/41). Sie beruhte auf Überfüllung der Nekropolen, die auch zu Massengräbern geführt hatte, wo man die in Felsgrüften übereinander getürmten Mumien allein durch Namentäfelchen identifizieren konnte (W. Spiegelberg, Ägypt. u. griech. Eigennamen auf Mumienetiketten der röm. Kaiserzeit [1901]; 2./4. Jh. nC., zumeist aus Achmîm; N. Reich, Demotische u. griech. Texte auf Mumientäfelchen = Stud. Paläogr. Pap. Kunde 7 [1923]). In Massengräbern wurden seit dem NR auch Königsmumien aufgestapelt, wofür aber auch politische Umstände maßgebend waren (vgl. E. Breccia, Faraoni senza pace [Napoli 1939]). Wie Menschen unterzog man der E. seit dem NR auch hl. Tiere, so zB. die Ibisse (Ael. n. a. 10, 29), die Apisstiere (Dio Cass. 50, 24; ein zu ihrer Mumifizierung verwendetes ‚Bett' aus Alabaster, wiedergefunden von R. Anthes: Philadelphia Univ. Mus. Bull. 20 [1955] Abb. 8) oder die hl. Katzen (J. Capart, Chats sacrés: ChronEg 18 [1943] 35/7; allgemein H. Hepding, Tiermumien: ARW 7 [1910] 277; Bonnet, RL 818f). Da für ägyptisches Denken die Wiederholung der irdischen Dinge am Himmel bezeichnend ist, sollen sich die untergegangenen ‚Dekansterne', bevor sie wiedererscheinen, 70 Tage in der ‚Einbalsamierstätte' befinden (vgl. S. Schott, Altägyptische Festdaten [1950] 25. 30f). Zu dem bei einbalsamierten Leichen gefundenen sog. ‚Mumienweizen' vgl. Chron. d'Égypte 11 (1936) 487.

II. Vorderasien. Die religiöse Bedingtheit der E. bei den Ägyptern wird indirekt bestätigt durch das Zurücktreten oder völlige Fehlen

dieser Sitte bei ihren orientalischen Nachbarn. In den Ländern des oberen Nil, wo der Wunsch nach Erhaltung des Körpers mehr auf naiver Volksmeinung als einem ausgebildeten Jenseitsglauben beruhte, machte das heiße Klima, das Leichen von selbst eintrocknete, E.-Prozeduren so gut wie überflüssig. So hüllte man in Nubien die Toten bis in das MR wie in Ägypten in der Vorzeit in Ziegenfelle; nur ägyptisierte Eingeborene erhielten eine Sargbestattung (H. Junker, El-Kubanieh-Nord = DenkschrWien 64, 3 [1920] *4). In den äthiopischen Nekropolen von Napata u. Meroë (8. Jh. vC. bis Römerzeit) legte man die Toten uneinbalsamiert auf Prunkbetten (D. Dunham: AmJournArch 50 [1946] 384f). Wenn Herodot bei den Äthiopen von E. in Gips redet (3, 24), hat er wohl Einzelfälle verallgemeinert. – Auch die Völker Vorderasiens kennen keine festen E.-Bräuche. Wo die Babylonier, welche nach dem Ableben im allgemeinen rasch u. formlos beerdigten, die Leichen in Salz, Öl oder Honig legten (Herodot. 1, 198), handelt es sich nicht um Verewigung in religiösem Sinne, sondern um eine befristete Konservierung zur Aufbahrung oder zum Transport (B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 1 [1920] 425; E. Ebeling, Tod u. Leben nach den Vorstellungen der Babylonier [1931] 56/8). Vereinzelt wird E. auch mit Milch erwähnt (Meissner, Leichenf. 61). Nur kurzfristiger Konservierung diente insbesondere die Honigverwendung (Strabo 16, 1, 20; Lucret. 3, 891; Jos. b. Iud. 1, 9, 1; bei Alexander d. Gr. zur Überführung nach Ägypten benutzt: Stat. silv. 3, 2, 118; Curt. 10, 10, 13). Bestreichen der Toten mit Bienenwachs vor der Bestattung wird für die Perser (Herodt. 1, 140; Cic. Tusc. disp. 1, 45; Strabo 15, 3, 20) u. für die Skythen (Herodt. 4, 71) erwähnt.
Die Äußerung Lukians über die Totenbehandlung bei verschiedenen Völkern, wonach die Griechen verbrennen, die Perser bestatten, die Inder mit Harz einreiben u. die Skythen die Toten verzehren, während die Ägypter sie einbalsamieren, hat mehr literarisch-satirische als historische Bedeutung (luct. 21). Wenn Nonnos die E. den Indern zuspricht u. diese dort während eines dreitägigen Waffenstillstandes durchführen läßt, so ist das wohl nur dichterische Erfindung (Dionys. 36, 478).
III. Israel. Auch in Israel war E. nur ausnahmsweise üblich. Ihr widersprach schon die Sitte, Familiengrüfte anzulegen, in denen die Toten jüngerer Generationen die Vorfahren nach einiger Zeit in die Ossuarien verdrängten (E. Sukenik, Jüdische Gräber Jerusalems um Chr. Geb. [Jerus. 1931]; K. Galling, Die Nekropole von Jerusalem: Palästina-Jb 32 [1936] 73/101). Wenn im Judentum trotzdem die Rede ist vom Reinigen u. Salben der Toten mit Öl u. Balsamen sowie dem Gebrauch von Leinentüchern oder Binden, so ist zu unterscheiden zwischen ritueller Leichenversorgung ohne Konservierungsabsichten u. echter E., die nur vereinzelt aufgrund ägyptischen Einflusses vorkam. Letztere erhielten zB. die Patriarchen Jakob u. Joseph (Gen. 50, 27. 26), die beide aus Ägypten nach Palästina überführt wurden (Gen. 50, 7; Jos. 24, 32; zur Vertrautheit des Jahwisten mit der 70tägigen ägyptischen Behandlung u. der Hinzuziehung von Priesterärzten, vgl. Spiegelberg; ferner A. S. Yahuda, Medical and anatomical terms in the Pentateuch in the light of Egyptian Medical Papyri: JournHistMed 2 [1947] 554; J. Janssen, Egyptological Remarks on the Story of Joseph in Genesis: Jaarbericht no. 14: Ex Oriente lux [1955/6] 8f; die Gen. 50 genannten 40 Tage sind nach Spiegelberg aber interpretatio hebraica). Auf ägyptischen Brauch scheint auch Jes. 22, 17f anzuspielen, wo einem unerwünschten Ausländer feste Umwicklung u. Tod in Aussicht gestellt werden. Die jüd. Totenpflege vor der Bestattung durch Reinigen mit Myrrhe u. Aloe nebst Einhüllung in Leinen (zB. 2 Chron. 16, 14), wird von der spätjüdischen Legende ätiologisch auf Adam u. Abel zurückgeführt, welche Jahwe durch Michaels Vermittlung so hatte behandeln lassen (κηδεύειν: V. Adae et Evae 40. 48 [Kautzsch, Apokr. 2, 527]). Wenn die Dauer der Salbung mit wohlriechenden Spezereien für Abraham mit nur drei Tagen angegeben wird, ist auch bloß an eine einfache Praktik gedacht (Test. Abr. 20: J. Rhodes, The Testament of Abraham = Texts and Studies 2, 2 [Cambr. 1892] 103, 19/27). Immerhin war die Totensalbung den Juden so wichtig, daß der Talmud sie auch am Sabbat erlaubte, während an diesem Tage Einkauf der Salbe u. Herstellung des Sarges natürlich verboten waren (Schabb. 23, 4f). Daß das Volksbewußtsein bei der Totensalbung beiläufig an Bewahrung des Leibes dachte, ergibt sich zB. aus der syrischen Baruch-Apk., nach der die Scheol die Körper der Toten für die Auferstehung auf-

bewahrt, ohne an ihrem Aussehen etwas zu verändern (vgl. A. Stuiber, Refrigerium interim [1957] 25). Nach bSchabb. 152b bleibt der Körper eines Verstorbenen (ohne daß gesagt wird, wodurch) zwölf Monate lang heil u. bewegt sich seine Seele nach zeitweiliger Entfernung stets zu ihm zurück; dies ist auch die Zeit, in der die Totenklage stattfindet (bJebam. 78b; Kethub. 103b). – Gelegentlich wird E. in Honig erwähnt. Herodes soll seine Frau Mariamme 7 Jahre so aufbewahrt haben (bBBathr. 3b); auch von Aristobulos wird E. in Honig berichtet (Jos. ant. 14, 7, 4). Auffälligerweise fanden sich bei den Ausgrabungen in Palästina nirgends Mumien hier verstorbener ägyptischer Soldaten oder Händler, so daß man annahm, sie seien nach Ägypten überführt worden (P. Thomsen, Palästina u. seine Kultur in 5 Jahrtausenden [1932] 58; vom Soldatentod in der Fremde, ohne die ägypt. Heimat zu erreichen, spricht anderseits PLansing 10, 5/7). Selten sind ägyptisierende Darstellungen mit mumiengestaltigem Toten wie auf einer Grabstele des 4. Jh. vC. mit aramäischer Inschrift, vielleicht aus Elefantine (Vatikan; H. Th. Bossert, Altsyrien [1951] nr. 1416) u. auf einer Reliefplatte des 3. Jh. vC. aus Tyrus (ebd. nr. 514 = Syria 21 [1940] Taf. 19).

IV. Griechisch-römisch. In einem ägypt. Text vom Ende des AR (nach 2200 vC.) wird behauptet, ‚die Fürsten bis Kreta (Keftiu) hin' würden mit syrischen Zederprodukten einbalsamiert (Admon. 3, 7; vgl. Erman, Lit. 135). E. ist im Ostmittelmeerraum in minoischer Zeit aber nicht sicher nachgewiesen. Daß die Figur des Toten auf dem Sarge von Hagia Triada eine Mumie darstelle (so M. P. Nilsson, Minoan Mycenean Religion [Lund 1937] 379f), ist angezweifelt worden (zB. von J. Wiesner, Grab u. Jenseits [1938] 198). Die einzige sichere E. im frühgriechischen Bereich fand sich in Schachtgrab 5 in Mykenae (A. W. Persson, The Religion of Greece in Prehistoric Times [Berkeley 1942] 15f; Mylonas 277 denkt an ägypt. Einfluß). Um 500 vC. entstand die Lekythos mit dem Bild eines aufgebahrten Toten (vgl. R. Hackl, Mumienverehrung auf einer sf. att. Lekythos: ARW 12 [1909] 195/203). Da diese Szene vereinzelt ist, ist auch hier eher als an einen hellenischen Brauch an Einwirkung aus Ägypten zu denken, u. zw. eine solche rein künstlerischer Art. Die Bestattung homerischer Helden erst viele Tage nach dem Tode (zB. Hektor u. Achill; Il. 24, 31. 413. 664. 784; Od. 24, 63) setzt allerdings schon für die ältere Zeit irgendeine Konservierungsmöglichkeit voraus (Mau 2113, 21/3; vgl. Mylonas 265). Die mykenischen Griechen waren dabei mit anderen Mitteln wohl zu einem ähnlichen äußeren Ergebnis gelangt wie die Ägypter (Nilsson, Rel. 1^2, 375_6). Wurde die der Verwesung zuträgliche Flüssigkeit dem Toten bei der ägyptischen E. durch austrocknende Substanzen entzogen (oben Sp. 799), so hier durch das bei mykenischen Bestattungen öfters festgestellte Feuer, das offenbar die Leichen ausdörrte, ohne sie zu verbrennen (vgl. die Bezeichnung σκελετός für den Toten von σκέλλειν, trocknen; ferner ταρχύειν, bestatten, eigentlich ausdörren; zB. Il. 7, 85; 15, 456. 674; wieder aufgenommen von Quint. Smyrn. 9, 38/44). Die alte Erklärung Dörpfeld's, es handele sich um ein Dörrverfahren (Zu den griech. Bestattungssitten: NJb 29 [1912] 1/26, bes. 8f) wird von Nilsson aO. beiseite geschoben. Prähistorische u. völkerkundliche Parallelen sollten hier aber zu Vorsicht mahnen (vgl. zB. K. Hörmann, Vorgeschichtliche Leichendörrung: Schumacher-Festschr. [1930] 77/9; zu Fällen von Leichenräucherung noch in neuerer Zeit vgl. B. Schmidt, Totengebräuche u. Gräberkultus im heutigen Griechenland: ARW 24 [1926] 284). Da den beiden Behandlungsarten, dem ‚Pökeln' u. dem ‚Räuchern' trotz ihres unterschiedlichen Vorgehens der Feuchtigkeitsentzug gemeinsam ist, konnten die Termini ταριχεύειν, ταρίχευσις = ταριχεία, ταριχείων von Griechen auf die ägyptische E. angewandt werden (zB. Herodt. 2, 66. 85. 88; 9, 120; Sophocl. Phin. frg. 646 N. = 712 P.; Plato Phaed. 80c; Lucian. luct. 21; necyom. 15; PGM 12, 366; 61, 40 usw.). Die religiösen Absichten könnten hierbei freilich auf beiden Seiten verschiedene sein. Während die Ägypter den Körper als Wohnstatt der Seele bewahren wollten, strebten die Frühgriechen möglicherweise danach, durch Lösung der Körpersäfte vom Leibe die Seele frei zu machen (zum Ganzen vgl. R. B. Onians, The origin of European thought² [Cambr. 1954] 256/63). – Einlegen der Toten in Honig, wie es schon Demokrit empfohlen hatte (Varro sat. 80f), war für Leichenüberführungen auch bei den Griechen in Gebrauch. Es wird zB. für den iJ. 380 vC. in der Chalkidike verstorbenen Spartanerkönig Agesilaos berichtet, der auf diese Weise in die Heimat gebracht wurde (Xenoph.

hell. 5, 3, 19; nach Diod. 15, 93, 6 ging der Transport von Ägypten aus; Nepos Ages. 7 u. Plut. Ages. 40 sprechen von einem Wachsüberzug über der Leiche). Wenn es von Glaukos, einem Sohne des Königs Minos, heißt, er sei in einem Honigtopf ums Leben gekommen (Hyg. f. 136; Apollod. 3, 31), liegen vielleicht unklare Erinnerungen an dieselbe Konservierungsart zugrunde. Weitere Erwähnungen des Honigverfahrens vgl. bei Mau 2113, 43/51; zur Anwendung des Honigverfahrens in Asien vgl. Franke. – Eine gewisse Berührung mit E.-Brauchen haben die Bestattungssitten in Italien, wo die Toten seit alters gewaschen u. gesalbt werden (Ennius bei Serv. Aen. 6, 219 von König Tarquinius; Ov. ep. Pont. 1, 952; Pers. 3, 104; Plin. n. h. 13, 3; Mart. 3, 12; Iuv. 4, 103; Plin. ep. 5, 16, 7). Wenn Konservierungsmittel wie Salz, Zedernöl u. Myrrhe hinzugezogen wurden (Plin. n. h. 31, 98; 24, 17; Apul. Flor. 32; vgl. ebd. 19), beabsichtigte man im allgemeinen nicht, den Toten länger als während der mehrtägigen Aufbahrung vor Verwesung zu schützen (Blümner, Röm. Priv. 484). Die Konservierung ging also von Repräsentationsbedürfnissen u. wohl auch menschlicher Pietät aus, nicht aber von einer weitgreifenden religiösen Überzeugung, obwohl gelegentlich der Wunsch nach Dauer des Körpers um des Weiterlebens der Seele willen zum Ausdruck gebracht ist (vgl. Stat. s. 3, 2, 117; Cic. Tusc. disp. 1, 108; bes. auch Serv. Aen. 3, 68, wo stoische Gedanken vom Weiterleben der Seele u. des Körpers der altägyptischen Lehre zur Seite gestellt sind). Wenn gelegentlich Eheleute in einem Sarkophag gemeinsam eingehüllt u. mit Binden verschnürt wohlerhalten aufgefunden wurden (Esplorazioni sotto la confessione 1, 81; 83 Abb. 57), scheint hier der Wunsch nach gemeinsamem Fortleben im Tode ebenfalls zugrundezuliegen. – Die Einreibung des Toten mit warmem Öl u. einem Wollappen erklärt Artemidor nur rationalistisch als den Versuch, etwaige Scheintote wiederzubeleben (4, 82). Als eine Kuriosität erwähnt Plinius, daß der auf Assos in der Troas gebrochene Stein ‚sarcophagus' (‚Fleischfresser') als Leichenbehälter (Sarkophag) zurechtgehauen, die darein gelegten Leichen in vierzehn Tagen bis auf die Zähne verzehre (absumi exceptis dentibus) u. die Grabbeigaben petrifiziere (lapidae fieri; n. h. 36, 131). Offenbar handelt es sich um einen Alaun, der dem Fleische die Feuchtigkeit entzog, so daß es schrumpfte. Über Körperaustrocknung durch Meerwasser, d. h. Salz, vgl. ebd. 31, 62. Abgesehen von der normalen Totenwasche u. -salbung mit wohlriechenden Balsamen, sind aus Rom Einzelfälle einer weitergehenden E. bekannt. So wurde die Gemahlin Neros, Sabina Poppaea, iJ. 65 nC., ‚nach der Gepflogenheit ausländischer Könige mit Aromata gefüllt u. so konserviert' (regum externorum consuetudine differtum [corpus] odoribus conditur; Tac. ann. 16, 6, 7). Man hat hierzu an die orientalischen Verbindungen erinnert, welche die Tote als jüdische Proselytin sicherlich gehabt hat (Friedländer, Sittengesch. 1[9], 303; vgl. 2[9], 357f), sowie an Neros bekannte Vorliebe für ägyptische Kulte (H. P. L'Orange: SymbOsl 21 [1941] 115). Wenn es von der Leiche der Annia Priscilla, der Frau eines Hofbeamten Kaiser Domitians, heißt, sie sei an den Gliedern eingetrocknet gewesen, so liegt hier nur eine poetische Schilderung vor; danach erfüllten ‚die Ernten Arabiens u. Ciliciens, der Sabäer u. Inder die Luft mit ihrem Wohlgeruch' (Stat. silv. 5, 1, 210/4, 228). Da Statius andere Beerdigungen ähnlich beschreibt (2, 1, 157/62; 2, 6, 85/90; 3, 3, 33/7), ist der Balsamduft bei der Bestattung hier vielleicht schon literarischer Topos. Literarisch ist es wohl auch nur, wenn Römer vor dem Tode gelegentlich den Wunsch äußern, ihr Körper möge konserviert werden (satirisch vom Menschen auf das ‚Schweinchen' übertragen: ut cum corpore meo bene faciatis, bene condiatis bonis condimentis; Test. porcelli [244 Bücheler]) oder sie eine solche Behandlung ablehnen (zB. Prop. 3, 4, 7). Satirisch ist auch die dem Diogenes bei einer Moralpredigt in den Mund gelegte Bemerkung, daß die Menschen durch Baden u. andere Sinnengenüsse bei Lebzeiten Feuchtigkeit in sich aufnähmen, wogegen man ihr Verwesen, wenn sie gestorben sind, durch Aromata u. Honigbestattung zu verhindern suche (Stob. flor. 6, 3). Daß wohlriechende Öle den Leichen in der Gruft auch noch nach der Bestattung zugeführt werden, zeigen die sog. Libationskanäle in den Gräbern (oben Bd. 4, 404f. 412). – Die während der Kaiserzeit bei Gelagen in- u. außerhalb Ägyptens den Gästen als ein ‚Memento mori' herumgezeigten Totenfiguren stellten kein Skelett dar (solche auf griech. Trinkbechern; vgl. R. Zahn: 81. Winckelm-Progr [1923]), sondern eine ausgewickelte Trockenleiche (Plut. Is. 17; Petr. sat. 34;

Originale bei F. W. v. Bissing: ZÄgSpr. 50 [1912] 63 u. A. Hermann-W. Schwan, Ägypt. Kleinkunst [1940] Taf. 101). – Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei erwähnt, daß die mit einer etruskischen Aufschrift versehene ‚Mumie von Zagreb‘ eine ägyptische Frauenmumie der Ptolemäer- oder Römerzeit ist, die erst in der Neuzeit auf den Balkan gelangte (M. Pallotino, Etruscologia³ [Milano 1955] Taf. 61). Dagegen zeigen die in Pannonien gefundenen Mumien des 3./4. Jh. nC. ägyptischen Einfluß auf die lokalen Grabsitten, offenbar durch zeitweise in Ägypten stationierte einheimische Legionäre (L. Nagy, Mumienbegräbnisse aus Aquincum = Dissert. Pannon. 1, 4 [Budap. 1935] 35/9).

B. Christlich. I. Biblische Bestattungen. Im NT wird von E. nicht eindeutig gesprochen. Marc. erwähnt bei Jesu Bestattung allein den Wunsch der Frauen, ihn nach der Grablegung zu salben. Jüdischer Sitte gemäß, kaufen sie am Tage nach dem Sabbat Aromata, ohne aber ihre Absicht wegen des leeren Grabes auszuführen (Mc. 16, 1f; vgl. Lc. 23, 56/24, 1; H. v. Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse u. das leere Grab [1952]). Die Salbung, die Jesus zu Lebzeiten durch Martha in Bethanien empfing, hatte er selbst als eine Vorwegnahme seiner Totensalbung erklärt (Mt. 26, 12; Mc. 14, 8; vgl. Joh. 11, 2). Wenn ein lateinischer Übersetzer Mc. 14, 8 εἰς τὸν ἐνταφιασμόν wiedergibt durch ‚ad condiendum sepulturae‘ (Itala, Cod. n), dachte er offensichtlich an eine der E. nahekommende Konservierung. Der biblische Bericht hatte nur von Einhüllung des Herrn in ein reines Leinentuch kurz vor Sabbatbeginn gesprochen (Mt. 27, 59; Lc. 23, 53: σινδών; aram. šinṭō = ägypt. šnḏj.t; vgl. B. Couroyer: RevBibl 61 [1954] 559; Beschreibung des griech. Sindon als Leinentuch mit Fransen bei Pollux 7, 71f). Joh., der die Grablegung am eingehendsten schildert, erzählt davon, daß Nikodemus u. seine Begleiter Jesu Leichnam mit Aromata aus Myrrhe u. Aloe, die nach jüd. Brauch der Verbreitung von Wohlgeruch dienten, in ‚kleine Leinenstücke‘ eingebunden haben (19, 40: ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις; vgl. J. Blinzler, Ὀθονία u. andere Stoffbezeichnungen im Wäschekatalog des Ägypters Theophanes u. im NT: Philol 99 [1955] 158/66). Später reden die Pilger, vielleicht aufgrund der Kenntnis ägyptischer Wickelmumien, ausdrücklich von Einwickelung u. Konservierung. So sagt im 7. Jh. Adamnanus, Jesus sei ‚in Leinentücher gewickelt konserviert‘ gewesen (lintamentis involutum conditum: loc. sanct. 1, 2 [CSEL 39, 229]). Ebenso geben noch griech. Miniaturen des 9. Jh. in Bestattungsszenen den Herrn wie eine ägyptische Wickelmumie wieder (G. Rohault de Fleury, L'Evangile 2 [Tours 1873] Taf. 91, 1; J. Strzygowski, Der Bilderkreis des Physiologus [1899] 87). In der modernen Exegese der Ev.-Berichte über Jesu Bestattung, die teilweise durch Ausblicke auf das ‚Turiner Linnen‘ beeinflußt ist, stehen sich hauptsächlich zwei Auffassungen gegenüber. Während zB. Bulst der Grablegung am Karfreitag als einer nur vorläufigen Beisetzung am Karsamstag, jüdischer Sitte gemäß, das Waschen des Toten, die Salbung mit Aloe-Öl u. die Einwicklung in die Othonia folgen läßt, wobei das Sudarion auf das Haupt gelegt u. die Sindon überflüssig geworden sei, hält Blinzler nur Eine Begräbnisphase für möglich u. erklärt (mit Braun) die Aloe anstatt als ‚aloe medicinalis‘ als Aloeholz, so daß allein eine Maßnahme zur Geruchbeseitigung, nicht aber zur Konservierung in Betracht zu ziehen wäre. Zu Joh. 19, 31/42 vgl. zuletzt den Kommentar bei C. K. Barrett, The Gospel according to St. John (Lond. 1956) 460/5. – Nach Joh. 11, 44 kommt Lazarus aus dem Grab, außer mit einem σουδάριον über dem Gesicht, ‚gebunden an Füßen u. Händen mit Binden‘ (κειρίαις). Diese Schilderung rechtfertigte Darstellungen, welche Lazarus nach Art altägyptischer Mundöffnungsszenen wie eine Mumie aufgerichtet in oder neben einer Aedicula zeigen (vgl. E. Baldwin Smith, Early Christian Iconography [Princeton 1918] 108/20 Abb. 98/111; Volbach, Elfenb. nr. 116. 125; Wilpert, Mal. Taf. 232b; Leclercq: DACL 1, 1050f Abb. 260; *Lazarus).

II. Väterzeit. a. Aspekte. Die Christen des Altertums haben, soweit die erhaltenen Nachrichten Aufschluß geben, die Toten, auch wo Leichenbrand vorherrschte, bestattet. Man wusch sie, rieb sie mit Öl oder Salbe ein und hüllte sie in Leinentücher oder Binden (oben Bd. 2, 209). Auch wo keine echte E. erfolgte, konnte man schon in diesen Maßnahmen konservierende Absichten mitwirken sehen. Tertullian kommentiert Is. 26, 20 u. erklärt die ‚Vorratskammern‘ (cellae promae), in die das auserwählte Volk eintritt, als den Raum, wo die Toten für das Endgericht aufbewahrt werden, d. h. als das Grab. Dabei vergleicht

er die nach Art der E. mit Spezereien konservierten Körper mit dem Fleisch in der Pökelkammer (corpora medicata condimentis; res. 27, 5). – Die Behandlung der Leichen mit Salben und Leinenstücken konnte man christlich aus verschiedenen Aspekten heraus rechtfertigen: 1) Als Nachfolge Christi, dessen Körper zumindest nach Joh. 19, 39 so behandelt worden war (oben Sp. 809); Johannes Chrys. äußert dabei ausdrücklich, mit dem Kauf der Salbe habe Nikodemus eine Konservierung des Herrn bezweckt (hom. 85, 3 [PG 59, 464]). – 2) Als Sicherung der Auferstehung des Fleisches, die zwar an sich unabhängig gedacht war von der Erhaltung des Körpers, aber doch in der Wiedervereinigung des gleichen Körpers mit der Seele bestehen sollte (vgl. zB. Greg. Nyss. hom. opif. 27 [PG 44, 225B. 228B]; dazu Daniélou 164f; nach ILCV 973, 6 soll der Tote ‚caro cuncta' auferstehen; allgemein oben Bd. 1, 936). – 3) Als einen Akt der Pietät gegenüber den Toten, wobei die natürliche Affektion zum Leibe, etwa im Gegensatz zu manichäischen Auffassungen, eine Rolle spielen konnte (zB. Prud. cath. 10, 41/52; die Behandlung der Leiche hilft dem Toten als Viaticum ähnlich wie die Taufe dem neugeborenen Kinde: Joh. Chrys. pat.: PG 60, 725D; in Geburtsszenen des 4./6. Jh. ähnelt überdies Jesus als Wickelkind einer Wickelmumie wie denen in Lazarusbildern). – 4) Als ein Trostmittel für die Hinterbliebenen (zB. Tert. idol. 11; vgl. apol. 42; Aug. cura pro mort. ger. 2, 4 [PL 40, 594f]; vgl. oben Sp. 807).

b. Anwendungen. Der Brauch, die Toten zu waschen, mit Aromata zu salben u. in Binden zu bandagieren, wurde in der Väterzeit zunächst hauptsächlich im Osten geübt. In Kpel war er zZ. des Johannes Chrys. offenbar geläufig, da dieser oft davon redet (Stellensammlung bei D. S. Lukatos: Epeteris laogr. arch. 2 [1940], bes. 47/50). Bei seiner Exegese der Lazarus-Erzählung stellt Johannes Chrys. der Bandagierung der Leiche die Fesselung eines lebend Toten durch menschliche Leidenschaften zur Seite; wenn er das Aussehen des Einbalsamierten mit dürrem Holz vergleicht u. im Einbalsamierer bildlich den Teufel erblickt, spricht daraus indirekt eine Ablehnung dieser Bestattungsweise (in Mt. 27, 4 [PG 57, 350]). Ein von demselben Kirchenvater verwendetes Sprichwort deutet seine negative Bewertung der E. ebenfalls an: ‚Der heute Schrecken verbreitet, liegt morgen tot da in Grablinnen u. in Binden' (iei. 3 [PG 60, 715]). – Einen Fall deutlicher Konservierung berichtet Gregorius M. aus Kpel. Ein Vornehmer namens Stephanus, der dort verstorben war, wurde von einem ‚Arzt u. pigmentarius' obduziert, einbalsamiert u. am darauffolgenden Tage beigesetzt (Greg. M. dial. 4, 36 [PL 77, 383]). Im 6. Jh. spricht als ein medizinischer Experte Aetius v. Amida von der E. u. gibt in seinem Lehrbuch dazu ein pharmazeutisches Rezept (tetrabibl. 4, 123; vgl. 16, 143). Da Aetius vielleicht Leibarzt Iustinians war, ist er es wohl selbst gewesen, der den Kaiser nach der Lobhymne des Corippus ‚tempus in aeternum' mit Balsamen behandelt hat (laud. Iust. 3, 22/5). Daß die Schrift des Constant. Porphyrog. de caeremon. zwar ausdrücklich auf die Kaiserbestattung eingeht, aber nicht von E. redet, ist auffällig. E. bedeutete eben nur eine praktische Maßnahme u. gehörte nicht zu den religiösen Riten, wogegen sie als volkskundliches u. literarisches Motiv eine gewisse Rolle spielen konnte. So wird im Osten bei Märtyrern u. Heiligen bei der Grablegung gerne von wohlriechenden Ölen u. Salben gesprochen. Bei Erwähnung der Bestattung des Hilarion sagt Hieronymus etwas vorsichtig, der Wohlgeruch habe an E. denken lassen (v. Hilar. 46 [1, 72]). Daß der Leib des hl. Severinus ohne E. sechs Jahre nach seinem Tod völlig erhalten u. dabei wohlduftend aufgefunden wurde, berichtet Eugippus als ein göttliches Wunder (v. Sever. 44, 6 [MG AA 1, 1, 29]). Ohne nähere Einzelheiten wird Totensalbung öfters in den persischen Märtyrerakten erwähnt (zB. Act. Pûsai 19; Marta 4; Marse 14 [75. 81. 149 Braun]). Einfache Salbung des Toten wurde im Orient von einem Bestattungsbrauch schließlich aber auch zu einem kirchlichen Ritus. Nach PsDionys. Areopagita begoß der Bischof die im oder vor dem Presbyterium aufgebahrten Verstorbenen, die vorher balsamiert waren, nach einigen Gebeten u. dem Abschiedskuß zeremoniell mit Öl (hier. eccl. 7, 2). – Das klassische Land der länger wirksamen, mumifizierenden E. blieb auch nach Ausbreitung des Christentums Ägypten. Die Heiden, welche die überlieferte Sitte unverändert fortsetzten, erblickten in ihr ein Kernstück ihrer Tradition noch im 5. u. 6. Jh. (vgl. Aeneas Gaz. Theophr. 516). Einen besonders deutlichen Fall bildet die Bestattung des Heraiskos durch seinen Bruder Asklepiades iJ. 487. Als

Sohn des der heidnischen Resistenz angehörenden Philosophen Horapollon erfüllte Asklepiades, nach einem Formulierungen der Arkandisziplin verwendenden Referat des Suidas, an seinem Bruder ,die üblichen Priesterriten u. umwickelte seinen Körper mit osirianischen Binden' (Suid. s. v. Heraiskos; vgl. Rémondon 64f). Überraschen mag, daß auch die ägyptischen Christen an dieser heidnischen Sitte teilnahmen u. früh zur mumifizierenden E. schritten. Die Auffassung bedeutender ägyptischer Väter widersprach hierin freilich der Volksmeinung. Schon Mitte des 4. Jh. suchten sich berühmte Anachoreten vor der auch ihnen drohenden E. u. einer pomphaften Bestattung zu schützen. Der hl. Antonius zB. verbot, seine Leiche einzubalsamieren u. aus der Wüste ins Niltal zu schaffen, wo die Toten in den Häusern in Gestellen aufbewahrt wurden (Athan. v. Ant. 90f). Ähnliches wird, vielleicht unter dem Einfluß der Antonius-Biographie, dem hl. Pachomius nachgesagt (v. Pachom., versio latina: ASS, Mai 3, 324 C/D). Für das Ende des 4. Jh. ist E. für die Jungfrauen als die gewöhnliche Totenbehandlung erwähnt (Pall. hist. Laus. 33 [96, 9 Butler]). Bei diesen Berichten ist nicht immer von Binden, meist aber von Leinentüchern (sindon; linteum; linteamen usw.) die Rede (zB. ebd. 10 [31, 7], vom hl. Pambo; Schmitz 3_4. 5). Doch zeigt zB. die alexandrinische Weltchronik den 385 verstorbenen Patriarchen Timotheus v. Alexandria im Bilde als eine Wickelmumie in Leinenbinden, wobei dem Paket nicht, wie es sonst üblich ist, anthropomorphe Form gegeben ist (A. Bauer - J. Strzygowski, Eine alexandrin. Weltchronik = DenkschrWien 1905, Taf. 6 recto). Daß das Volk E. als die gewöhnliche, überdies zur Auferstehung nötige Totenversorgungsart ansah, zeigt auch die ,Legende von Joseph dem Zimmermann'; hier balsamiert Jesus seinen Vater selbst ein u. redet dabei vom Festbleiben seines Fleisches ,bis zum Tage des Mahles der 1000 Jahre' (26, 1 [22 Morenz; vgl. ebd. 75f]). Ähnlich spricht der Heiligenkalender für den hl. Cyriacus die Überzeugung aus, sein Leib werde noch nach 700 Jahren vorhanden sein (F. Wüstenfeld, Synaxarium 1 [1879] 97). Die Bemühungen Schenutes v. Atripe im 5. Jh., die E. auszuschalten, waren wenigstens in seinen eigenen Klöstern erfolgreich, so daß dort nur von Totenwäsche die Rede ist (J. Leipoldt, Schenute v. Atripe [1903] 133f); ihm selbst blieb trotzdem die Einstellung zum Leib wegen der Auferstehung des Fleisches problematisch (S. Morenz, Altägyptischer u. hellenistisch-paulinischer Jenseitsglaube bei Schenute: MittInstOrF 1 [1953] 250; ebd. 251 über Mumifizierung). Daß die Körper der Heiligen in den folgenden Jahrhunderten weiterhin konserviert wurden, setzt zB. der legendäre Bericht im christlich-arabischen Klosterbuch des Šabusti voraus; danach wurde um 1000 nC. der hl. Johannes zwar nicht mehr in einem Privathause, jedoch in einer Kirche, der des Klosters von Damanhur, aufbewahrt u. an Feiertagen zur Schau gestellt (E. Sachau, Vom Klosterbuch des Šabusti: AbhB 1919, 10, 21). Solche Gepflogenheiten bestanden bei Christen schon seit dem 4. Jh., so daß sich bereits Athanasius in seinem Osterbrief vJ. 369 gegen die Schaustellung konservierter Märtyrerleichen u. die Reliquienjagd gewendet hat (vgl. L. Th. Lefort, La chasse aux reliques des martyrs en Égypte au IVe siècle: NouvClio 6 [1954] 225/30). Die Konservierung sollte hier freilich weniger den Toten als den Nachlebenden zum Heile verhelfen. – Die Textbelege über E.-Sitten bei den Kopten werden durch archäologische Funde aus allen Teilen Ägyptens bestätigt. In den nitrischen Klöstern, insbesondere Dêr el-Baramûs, wo die hll. Maximus u. Domatius konserviert lagen, befanden sich mumifizierte Leichen vieler Mönche oder Patriarchen aus unbekannter Zeit in den alten Holzgestellen u. Schränken bis in unsere Tage (Schmitz 11). Im Jeremiaskloster zu Sakkara (6. Jh.) hatte man die Trockenleichen zur Ersparung teurer Holzsärge auf Totenbretter gebunden (J. E. Quibell, Excavations at Saqqara 1910 [Cairo 1912] 40 nr. 2000). In Karâra in Mittelägypten (5./7. Jh.) waren zwischen den Leinentüchern der Toten Salzlagen zu erkennen; wenn dabei die weniger gut konservierten Leichen, die auch aus etwas späterer Zeit stammen, in buntgestickte Totenhemden gekleidet sind (vgl. Wulff, Kunst 358), ist die Illusion der Aufrechterhaltung des Lebenszustandes offenbar durch die Vortäuschung des Schlafzustandes ersetzt worden (H. Ranke, Koptische Friedhöfe bei Karâra [1926] 16f; daß die Leiche ein Kleid tragen müsse, sagt Mosch. 77f; daß es neu oder ein Festkostüm sein soll, Greg. Nyss. v. Macr. 402f; vgl. H. Leclercq: DACL 1, 2, 2339f; ferner E. Reiner, Die rituelle Totenklage der Griechen [1938]

39; der Tote erhielt übrigens auch im Isiskult ein ‚hl. Gewand': Plut. Is. 3). In den einbalsamierten Christen aus Achmîm (R. Forrer, Reallex. [1907] Taf. 126, 3/5) will Leclercq häretische Eutychianer erblicken (DACL 1, 1045: ohne Beleg); ob Dogmenkämpfe für die Anwendung der E. wesentlich waren, erscheint fraglich. Immerhin mag die gnostische Grundeinstellung weiter koptischer Kreise die Wertschätzung der Körperbewahrung unterstützt haben. Wenn christliche Mumiensärge aus Mellâwi (Hermopolis Magna) Grabbeigaben enthielten, wirkt sicherlich die heidnische Vorstellung vom lebenden Toten nach, wie ja auch ein bemaltes koptisches Grablinnen aus dem benachbarten Antinoe an altägyptischen Brauch erinnert (Schmitz 15). Ein bemerkenswerter Fall christl. E. ist die Mumie des Mönchs Serapion aus Antinoe, bei der sich am Hals, am Leib u. an den Armen noch die Eisenringe befanden, welche bei den ägyptischen Asketen zu den härtesten, freilich nicht unwidersprochen gebliebenen Mitteln der Selbstabtötung gehörten (A. Gayet, L'Exploration des nécropoles gréco- byzantinees d'Antinoé = AnnMus Guimet 30 [1902] Taf. 9; vgl. A. L. Schmitz, Die Welt der ägypt. Einsiedler u. Mönche: RömQuSchr 37 [1929] 240. Taf. 19, Abb. 23). In Theben fanden sich eindrucksvolle Beispiele christlicher E. im Epiphanius-Kloster (6./7. Jh.). Das Wickelpaket der Mumie bestand hier gewöhnlich aus fünf mit Salz u. wohlriechenden Beeren angefüllten Grablinnen, die, jedes für sich getrennt, verschnürt waren; diese Nachahmung altägypt. Leichenkonservierung ist allerdings nicht sehr erfolgreich gewesen (H. E. Winlock – W. E. Crum, The monastery of Apa Epiphanius at Thebes 1 [N. York 1926] 48 Taf. 12, 1. 5). Zur Beibehaltung des Brauchs in christl. Zeit, die Mumien durch Namentäfelchen zu identifizieren, vgl. C. Schmidt, Ein altchristl. Mumienetikett: ZÄgSpr 32 (1894) 52f. Für die Nachwirkung älterer nubischer Sitten (oben Sp. 803) ist es bezeichnend, daß auf dem christl. Laienfriedhof von Kubanieh-Süd (bei Assuân) E. im allgemeinen fehlt (H. Junker, El-Kubanieh-Süd = Denkschr-Wien 62 [1919], bes. 211; einige Fälle von Leineneinwicklung, zT. nebst Watte aus Schafwolle, ebd. 212). Zum Ganzen vgl. Schmitz 11/21. – Die koptischen Grabgebräuche waren seit dem 4./5. Jh. auch im Westen gut bekannt. Wenn Augustinus bei ihrer Erwähnung für ‚Mumie' den Ausdruck ‚gabbara' verwendet (res. mort. s. 361, 12 [5, 1411 Maur.]), handelt es sich nicht um ein ägyptisches Wort, sondern wahrscheinlich um das hebräische Wort gebûrah ‚Mann, Mensch', bzw. besser das aramäische gab(a)rē (vgl. Köhler-Baumgartner, Lex. Vet. Test. [Leid. 1953] 165. 1060). Dabei ist ungewiß, ob Augustin das Wort von einem jüdisch-syrischen Gewährsmann selbst gehört oder es aus der Literatur kennengelernt hat (vgl. zB. Corp. Gloss. Lat. 5, 204 [Goetz]: gabbara = insulsus barbarus, unde gabbares mortuorum corpora condita, wo vielleicht Plin. n. h. 7, 74 mitverwertet ist: Gabbara als Eigenname eines Arabers, des Größten zZ. des Claudius lebenden Menschen; vgl. auch B. Moritz: ZAW 57 [1939] 150; A. Walde-J. B. Hoffmann, Lat. etymol. Wörterb. 1^3 [1938] 575). – Auch außerhalb Ägyptens und nicht nur im Osten wurde es bei den Christen üblich, die Toten zu waschen u. zu salben (Klauser 128_{110}), wofür wohl vornehmlich jüdische Sitte u. die Erinnerung an die in diesem Sinne verstandene Bestattung Jesu maßgebend waren. Eine gewisse Anerkenntnis östlichen Brauchs verrät es schon, wenn um 96 nC. Clemens Romanus die orientalische Überlieferung vom Vogel Phönix erwähnt, der sich beim Nahen seines Todes selbst einen Sarg mit Weihrauch u. Myrrhen bereitet (1 Cor. 25, 1 [90 Knopf]), ein Thema, das von Laktanz wiederaufgegriffen wurde (av. Phoen. 79/90; vgl. J. Hubaux-M. Leroy, Le Mythe de Phénix [Liège 1939] 12. 17; vgl. 164). Augustinus, dem die E., wie schon gesagt, wohlbekannt war, erblickt in ihr ein Beispiel dafür, daß dem Körper u. seinen Gliedern angesichts des Verfalles im Tode die Harmonie bewahrt bleibt, die anderseits auch bei völliger Verwesung durch Einswerdung des Leibes mit der Erde eintrete (civ. D. 19, 21). Dichterisch beschrieben wird eine E. bei Prudentius (hymn. 10, 49/52; ebd. 10, 8 wird gesagt, daß Gott Seele u. Fleisch bewahrt). Von Märtyrern u. Heiligen wird häufig berichtet, daß sie einbalsamiert werden bzw. man sie einbalsamiert auffand; dafür einige Beispiele. Daß Marcellus die Leiche des Petrus mit Milch u. Wein wusch, mit Myrrhe u. Aloe salbte u. sie in Honig bettete, erzählen die Petrusakten; dabei mißbilligt aber Petrus in einer Traumvision des Marcellus diese Behandlung ausdrücklich, indem er sich auf das gegen den Totenkult gerichtete Herrenwort

Mt. 8, 22; Lc. 9, 60 beruft (Hennecke² 248f). Totensalbung wird berichtet vom Märtyrer Euplus (Act. Eupli [lat.] 3 [102 Knopf]) sowie in den romanhaften Akten des Märtyrers Bonifatius (Pass s. Bonif. 15 [331 Ruinart (1859)]). Mit eigener Hand soll Papst Xystus seinen Feind Bassus einbalsamiert u. in der Nähe von Sankt Peter beigesetzt haben (Lib. Pont. 46, 2 [1, 232 Duch.]). Königin Radegunde v. Poitiers erhielt einen Sarg voller Räucherwerk (J. 587; Greg. Tur. glor. conf. 106 [PL 71, 906]). Bei der Öffnung von Gräbern der Märtyrer u. Heiligen in späterer Zeit wurden diese öfters wohlerhalten in Leinentücher u. Binden gehüllt vorgefunden u. entströmte ihrer Gruft dabei ein süßer balsamischer Duft (Belege bei E. G. Atchley, A History of the use of incense in divine worship [London 1909] 108f; Pigeon 141f). Bei den christlichen Bestattungen in den römischen Katakomben, bei denen die Toten konserviert waren (O. Marucchi-F. Segmüller, Handb. der christl. Archäol. [1912] 126), waren die Toten manchmal in ungelöschten Kalk gebettet (oben Bd. 2, 216). Nach der Legende wurden der Märtyrer Restitutus von der Matrone Justa, der hl. Calepodius von Papst Callistus einbalsamiert (Leclercq 2719). Wegen der Häufigkeit dieser Behandlung bei den Christen wurde in den literarisch ausgestalteten Märtyrerakten die Drohung des Iudex an den von ihm verhörten Christen, sein Körper werde nach dem Märtyrertod nicht etwa von Frauen einbalsamiert werden, geradezu zu einem Topos (zB. Acta S. Tarachi etc.: ASS Oct. 5, 576 AB; weitere Belege Leclercq aO. 2719_3); hier scheint gedacht einerseits an die Erhaltung des Leibes für die Auferstehung, anderseits an die biblischen Frauen, die Jesus salben wollten.

III. MA. Die E. der Toten findet in der Spätantike keinen Abschluß, sondern bleibt auch im MA u. darüber hinaus bekannt, wenngleich sie immer seltener u. nur unter besonderen Umständen angewendet wird. Anlaß boten vor allem Aufbahrungen u. Transporte, wobei E. vornehmlich für solche Standespersonen in Betracht kam, die an einem bestimmten Ort repräsentativ bestattet werden mußten. Neben den in der Antike üblichen Verfahren kannte man im MA das etwas rigorosere, bei dem durch Kochen des Körpers das Fleisch vom Skelett gelöst u. nur dieses letztere an den Beisetzungsort transportiert wurde. Diese als ,mos teutonicus' bezeichnete Methode wird zuerst beim Tode des Hildesheimer Bischofs Gerdag im Orient iJ. 992 erwähnt u. seit den Kreuzzügen häufiger angewendet (Beispiele: König Heinrich I v. England, gestorben iJ. 1135 in der Normandie; Kaiser Friedrich I, gestorben iJ. 1190 in Kleinasien; Kaiser Heinrich VII, gestorben iJ. 1313 in Siena; vgl. Rudloff 10f; Diepgen 91). Die beiden antiken Hauptmethoden, die Drogenbehandlung ohne Köperöffnung u. die E. mit operativen Eingriffen, führen ärztliche Überlieferungen fort, die letzlich auf Alexandria zurückgehen. Der persische Arzt Rhazes beschreibt um 900 nC. in seinem Werk Al-Mansur das erstere Vorgehen genau; danach wird nach Einläufen u. Spülungen des Leibesinneren mit Quecksilber, Wein, Salz- u. Alaunlaugen das Äußere der Leiche mit Zedernharz überzogen u. hüllt man sie in mit Pech, Harz, Gummi oder Wachs getränkte Leinentücher oder -binden (v. Rudloff 24f; lateinischer Text aus dem ,Liber Razis ad Almansorem', ebd. 28f; über Abu Bakr Muhammed al-Razi [Rhazes] allgemein, vgl. P. Diepgen, Geschichte der Medizin 1 [1949] 177f). Für das andere Verfahren, die Leichenöffnung, finden sich erst zu Anfang des 14. Jh. bei dem Arzt Heinrich de Mondeville u. seinen Nachfolgern Anweisungen. Sie betreffen Art des Einschnitts, Reinigung der Körperhöhlungen mit Salz u. Alaun, Vernähung u. eigentliche E. nebst Wickelungen (Texte nach H. de Mondeville, Guy de Chaulias u. Pietro d'Argelata bei v. Rudloff 29/34; über die Bedeutung von Salz u. Alaun als Konservierungsmittel, von Pech u. Wachs zur Luftabschließung u. über die Erzeugung des Wohlgeruchs durch die zusätzlichen Mittel, ebd. 25/7). Während in der Antike, vor allem in Altägypten, E.-Praxis u. Anatomie Hand in Hand arbeiteten, wird diese Verbindung in Europa erst im späteren MA wiederhergestellt. – An bekannten Persönlichkeiten des weltlichen u. kirchlichen Lebens, die im MA einbalsamiert wurden, treten zunächst Kaiser u. Könige, dann Päpste u. Bischöfe hervor. Gerade die deutschen Herrscher mußten öfters zum Transport hergerichtet werden, weil ihnen eine feste Residenz fehlte. Es sind hier zu nennen: Karl d. Gr. (814; Einhard. v. Carol. 31; Ademar.: MG SS 4, 118); König Bernhard (822); Karl d. Kahle (877); Otto I (973); ferner wohl Otto III, Konrad II, Heinrich III u. V, Friedrich II u. Kaiserin Anna v. Habsburg.

Bei den englischen Königen kommt E. seltener vor (Richard Löwenherz, 1199; Johann ohne Land, 1216); bei den französischen u. spanischen Königen ist sie anscheinend aber häufiger gewesen (vermutlich Philipp d. Schöne u. Ludwig X; vgl. v. Rudloff 17f). Bei den Päpsten wird E. zuerst für Paschalis II (1118) berichtet (Ordo Roman. XV, 144 des Petrus Amelii: PL 78, 1351 B/C). Päpste des 14. Jh. wie Johann XXII, Benedikt XII u. Clemens VI scheinen dabei von demselben Apothecarius, Jacobus v. Avignon, behandelt worden zu sein. Schließlich wird diese Behandlung für Alexander V (1410) u. Julius II (1513) genannt (ebd. 19/22). Bemerkenswert ist die Auffindung des im 9. Jh. verstorbenen Erzbischofs Anselm v. Mailand, der noch 1642 mit Mitra, Ring u. Stab völlig unversehrt in der Gruft lag (ebd. 7). Unter den deutschen Kirchenfürsten treten als Einbalsamierte Erzbischof Waltherdus v. Magdeburg (1012) u. Erzbischof Hardo v. Paderborn (1051) hervor. Bei Otto v. Bamberg (1139) waren ausnahmsweise die Leibesorgane entfernt, während Erzbischof Wichmann v. Magdeburg (1192) deutlich die übliche Salzbehandlung zeigte. Für Erzbischof Albero v. Trier (1152) wird uns auch der ausübende Arzt, Philippus Lombardus, genannt (ebd. 15f). – Im MA u. während der Renaissance wurden öfters wohlerhaltene Leichen, zumeist aus der Spätantike, aufgefunden (vgl. J. Burckhardt, Die Renaissance in Italien 1^{19} [1908] 199. 335f = 1^{13} [1922] 138). In namenlosen Toten, die mehr oder weniger gut einbalsamiert waren, manchmal überdies bei der Öffnung des Grabes sogleich in Staub zerfielen, erkannte man auch gern bekannte Gestalten des heidnischen Altertums wieder. So wurde eine am Palatin in Rom gefundene Leiche, frei nach Vergil, als der Aeneasgefährte Pallas, ein Sohn des Euander, erklärt (vgl. F. v. Bezold, Das Fortleben der antiken Götter im ma. Humanismus [1922] 37f. 96_{105}). Wo es sich bei den Toten um Heilige handelte, wurde ihre Erhaltung als ein Wunder betrachtet (Delehaye, Orig. 89f). In der Medizin der beginnenden Neuzeit, die aber ma. Vorstellungen noch vollkommen verhaftet ist, spielte die E. auch dadurch eine wesentliche Rolle, daß die ‚Mumia', d. h. der eingetrocknete Mumienasphalt, zu den wichtigsten Medikamenten gehörte. Wie zB. aus einem Traktat des Paracelsus über die Pest hervorgeht, wurde der ‚Mumia' die Kraft zugeschrieben, Krankheitsstoffe sympathetisch wegzuziehen (vgl. H. Stemplinger, Sympathieglaube u. Sympathiekuren in Altertum u. Neuzeit [1919] 24). Dabei durfte diese Medizin bis an die Schwelle des 19. Jh. in keiner Apotheke fehlen. Auch in Asien bis nach China hin war ‚Mumia' medizinisch in Gebrauch (Franke). Obwohl im Laufe der Pharaonenaera nach vorsichtigen Schätzungen mindestens 400 Millionen Menschen einbalsamiert worden sind, reichten die den europäischen Apothekern verfügbaren Mumien nicht aus, um den Bedarf zu decken. Daher ging man im 17./18. Jh. sogar zur Herstellung künstlicher Mumien eigens für diesen Zweck über (‚Mumia Patibuli'; zum Ganzen vgl. Wiedemann; Dawson, Drug; Proot; Franke).

J. Blinzler, Zur Auslegung der Ev.-Berichte über Jesu Begräbnis: MunchTheolZ 3 (1952) 403/14. – H. Bonnet, Art. Mumifizierung: RL 482/7. – F. M. Braun, Le linceul de Turin et l'Evangile de S. Jean: NouvRevTheol 66 (1939) 900/35. 1025/46. – W. Bulst, Untersuchungen zum Begräbnis Christi: MünchTheolZ 3 (1952) 244/55. – H. Daniélou, La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse: VigChrist 7 (1953) 163/70. – W. R. Dawson, Mummy as a Drug: American Druggist, Nov. 1925; Making a mummy: JournEgArch 13 (1927) 40/9; Mummification in Australia and America: JournRoyAnthrInst 58 (1928) 115/38; References to mummification by Greek and Latin Authors: Aegyptus 9 (1928) 106/12. – W. R. Dawson-G. Elliot Smith, Egyptian Mummies (London 1924). – P. Diepgen, Über Leichen-E. im MA: Janus 26 (Leyd. 1922) 91/4. – R. Engelbach-D. E. Derry, Mummification: AnnServAntÉg 41 (1942) 231/65. – R. J. Forbes, Studies in Ancient Technology 1 (Leiden 1955) 98/100; 3 (1955) 190/6. – H. Franke, Das chinesische Wort für Mumie: Oriens 10 (1957) 253/7. – A. van Gennep, Essai d'un classement des modes de la sépulture: Act. Congr. Hist. Rel. 1923, 1 (Paris 1925) 360/75. – A. Hermann, Zergliedern u. Zusammenfügen. Religionsgeschichtliches zur Mumifizierung: Numen 3 (1956) 81/96. – Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidn. u. christl. Antike (1927). – L. Koep-E. Stommel-J. Kollwitz, Art. Bestattung: oben Bd. 2, 194/219. – L. Krestan, Art. Balsam: oben Bd. 1, 1153/7. – J. Ph. Lauer-Z. Iskander, Donnés nouvelles sur la momification dans l'Égypte ancienne: AnnServAntÉg 53 (1955) 167/94. – H. Leclercq, Art. Embaumement: DACL 4, 2, 2718/23. – A. Lucas, Ancient Egyptian Materials and Industries (London 1948) 307/77. – A. Mau, Art. E.: PW 5, 2, 2113f. – B. Meissner, Babylonische Leichenfeierlichkeiten: Wien-

ZKMorg 12 (1898) 59/66. – M. MERCIER, La propolis: MémSocAntFrance 9, 2 (1951) 127/60. – G. MYLONAS, 'Ομηρικὰ καὶ μυκηναϊκὰ ἔθιμα ταφῆς: Ἐπετηρὶς τῆς φιλοσοφικῆς σχολῆς τοῦ πανεπιστημίου Ἀθηνῶν 4 (1953/54) 263/85. – E. A. PIGEON, De l'embaumement des morts à l'époque mérovingienne: BullArchComité 1894, 138/45. – W. PROOT, Mumia: Journ Pharmac. Belge 36 (1954) 47/53. – R. RÉMONDON, L' Égypte et la suprême résistance au christianisme: BullInstFrArchOr 51 (1952) 63/78. – L. REUTTER DE ROSEMONT, De l'embaumement avant et après J. Chr. (Paris 1912). – E. VON RUDLOFF, Über das Konservieren von Leichen im MA, Med. Diss. Freiburg i. Br. (1921). – A. L. SCHMITZ, Das Totenwesen der Kopten: ZÄgSpr 65 (1930) 1/25. – K. SETHE, Zur Geschichte der E. bei den Ägyptern u. einiger damit verbundener Brauche = SbB 1934, 13. – J. SLABY, Gen. 50, 2/10 im Lichte der altägyptischen Denkmaler u. Urkunden: TheolQuSchr 100 (1919) 225/51; wertlos. – G. ELLIOT SMITH, Egyptian Mummies: JournEgArch 1 (1914) 189/96; The Royal Mummies (Cairo 1912). – W. SPIEGELBERG, Die Beisetzung des Patriarchen Jakob (Gen. 50, 2f): OLZ 26 (1923) 421/4. – A. WIEDEMANN, Mumie als Heilmittel: Z. Ver. Rhein.-Westf. Volksk. 3 (1906) 1/38. *A. Hermann.*

Einfachheit (ethische Forderung) s. Einfalt.

Einfalt.

Die Klärung des altchristl. Verständnisses der E., wie es sich aus den mannigfachen biblischen u. profanen Einwirkungen herausgebildet hat, wird durch zwei Tatsachen erschwert. Einmal dadurch, daß nach Ausweis der Quellen E. weniger eine einzelne, scharfprofilierte Tugend ist als ein Komplex von Tugenden u. Haltungen, die im einzelnen nicht leicht zu bestimmen sind. Die Übersetzungsprobleme, vor denen die Übersetzer des AT standen (s. u.), beweisen es (vgl. Spicq 5/26). Dabei ist noch zu bemerken, daß ἁπλότης seine Bedeutungsnähe zu ‚Einfachheit' behält, so daß oft schwer auszumachen ist, ob man im betr. Fall überhaupt die Übersetzung ‚Einfalt' annehmen darf. Umgekehrt bieten sich im Griechischen neben ἁπλότης noch andere Termini an, um den deutschen Sinngehalt von E. wiederzugeben (etwa εὐήθεια oder χρηστότης). Um vollständig zu sein, hätte man also auch die Bedeutungsgeschichte dieser und ähnlicher Termini verfolgen müssen. Sodann ist es die Tatsache, daß wir Heutigen kein rechtes Verhältnis mehr zur E. haben. Schon die klassische Entsprechung für E. (ἁπλότης, simplicitas) ist ambivalent. sie meint bald die E. des Herzens, als Tugend, u. bald die E. des Geistes, als Schwäche. Während noch die deutsche Klassik (Winckelmann; Hölderlins Thaliafragment) geradezu eine Vorliebe für die E. zeigte, ist sie uns heute, auch als E. des Herzens, fremd u. fragwürdig geworden. Kein Wunder, daß es kaum noch Monographien über die E. gibt (vgl. Bacht 416/26).

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-hellenistisch. 1. Platon u. Aristoteles. In der Ethik Platons u. des Aristoteles spielt die E. keine besonders unterstrichene Rolle. Wo sie erwähnt wird, steht sie in enger Verbindung mit ‚Wahrhaftigkeit' u. ‚Aufrichtigkeit'. So stellt Platon Hipp. min. 365b Achilles als ἀληθής τε καὶ ἁπλοῦς dem ‚verschlagenen' Odysseus gegenüber. Ähnlich ist für Aristot. der ἁπλοῦς derjenige, der die Wahrheit liebt (ethic. ad Eudemum 3, 7 p. 1233 b 38). An anderer Stelle verbindet er ἁπλοῦς u. γενναῖος u. läßt die ἁπλότης mitsamt der ἀλήθεια aus der Hochherzigkeit entspringen (virt. et vit. 5 p. 1250 b 40).

2. Stoa. Erst in der stoischen Ethik beginnt die ἁπλότης eine größere Rolle zu spielen. Sie meint jetzt nicht nur oder primär die Wahrhaftigkeit u. Ungeheucheltheit der Existenz, sondern die Treue zum natürlichen Dasein, die Ablehnung des Künstlichen u. Unechten. Die ‚kynische Einfachheit u. Genügsamkeit' wurde das große Vorbild (P. Barth-A. Goedeckemeyer, Die Stoa [1946] 38), auf das bereits Zenon die Jugend verpflichtete (SVF 3, 615; 1, 262 Arnim). In der mittleren Stoa rühmt Poseidonios die Römer, die wegen der ‚Einfachheit ihrer Lebensweise, ihrer Gerechtigkeit u. Gottesfürchtigkeit' zur Weltherrschaft berufen seien (fr. 2/3. 12 [FHG 3, 253. 255]). Aber auch jetzt noch ist von einem häufigen Gebrauch des Wortes E. keine Rede. Das spiegelt sich in den philosophischen Schriften Ciceros, in denen das Substantiv ‚simplicitas' nicht vorkommt (vgl. Merguet, Lexikon s. v.). Dafür kommt aber das Adjektiv ‚simplex' häufiger vor. Das ‚simplicem esse' gehört bei ihm zum Tugendkanon des ‚guten Menschen', ohne daß freilich ein besonderer Nachdruck darauf gelegt würde. Der Bedeutungsgehalt wird deutlich an den benachbarten Eigenschaftswörtern: verus, sincerus, apertus, ingenuus, iustus,

bonus, fidelis (offic. 1, 4, 13: quod verum, simplex sincerumque sit, id esse naturae hominis aptissimum; 3, 13, 57: non aperti [hominis hoc genus est], non simplicis, non ingenui, non iusti; vgl. fin. bon. et mal. 1, 18, 57; re publ. 3, 16, 26; off. 1, 26, 92). Bei Cicero als dem getreuen Interpreten der griech. Philosophie wird also deutlich, wie die ‚simplicitas' in steigendem Maße Ergebnis bzw. Zusammenfassung einer ganzen Anzahl von Tugenden ist (vgl. Plin. ep. 2, 9, 4: C. Speticium quo nihil verius, nihil simplicius, nihil candidius, nihil fidelius novi). Das verstärkt sich in der römischen Stoa. Zeuge dafür ist zunächst Epiktet. In seinen Diss. begegnet allerdings nur das Adjektiv ἁπλοῦς (ähnlich wie bei Cicero). So ermahnt er seine Zuhörer: ‚Sei geradezu (ἁπλῶς) u. mit ganzer Seele entweder dieses oder jenes, entweder frei oder ein Sklave' (2, 2, 13). Noch klarer ist diss. 3, 23, 15, wo als Inbegriff des Lebenswerten die Dreiheit ‚hochgesinnt, einfach, unverdorben' (μεγαλοφυής, ἁπλοῦς u. ἀκέραιος) erscheint.

3. Mark Aurel. Vor allem ist hier aber Mark Aurel zu nennen, schon deshalb, weil er dem biblischen Begriff der ‚simplicitas' am nächsten kommt (Spicq 14_1). Der kaiserliche Philosoph hat sich zur Lebensregel gemacht, seine Pflichten ‚mit gewissenhaftem u. ungekünsteltem Ernst (ἀπλάστου σεμνότητος), mit warmer Menschenliebe, mit Freimut u. Gerechtigkeit' zu erfüllen (2, 5, 1). Im wahrhaft guten Menschen muß ‚alles schlicht (ἁπλᾶ) u. voll Wohlwollen' sein (3, 4, 3). Wie immer andere sich verhalten mögen, er will ‚mit offenem u. freiem Sinn' (ἁπλῶς καὶ ἐλευθέρως) das Bessere wählen (3, 6, 6). Im Tugendkatalog 3, 11, 3 erscheint neben Sanftmut, Mannhaftigkeit, Wahrheitsliebe, Treue an fünfter Stelle auch die ‚Einfachheit' (ἀφέλεια). Ein andermal finden wir als Kennzeichen eines guten Menschen das ‚einfache, sittsame u. wohlgemute' Leben (ἁπλῶς, αἰδημόνως, εὐθύμως: 3, 16 4). Wie eng das Ideal der E. mit dem der stoischen Indifferenz verbunden ist, beweist die bekannte Stelle 4, 26, 2, wo Mark Aurel sich selbst zuruft: ‚Laß keine Unruhe in dir aufkommen, werde einfach!' (ἅπλωσον σεαυτόν). Hier wird deutlich, wie sehr in der E. die Grundlagen der Lebensanschauung des Kaisers angerührt sind. Von hier versteht sich der Selbstvorwurf: ‚Bald wirst du tot sein u. bist noch immer nicht einfältig (ἁπλοῦς), nicht leidenschaftslos, nicht frei vom Wahn, von außen Schaden zu leiden' (4, 37). Innerhalb der Tugendtafeln steht neben der Hochherzigkeit, Geistesfreiheit auch die ἁπλότης mitsamt der Billigkeit u. Unsträflichkeit (εὐγνωμοσύνη, ὁσιότης: 5, 9, 4; vgl. 8, 51, 3). Anderswo steht die Forderung der E. sogar an der Spitze der anderen Tugenden (6, 30, 1; 7, 31, 1). Gegenüber der Versuchung zu trügerischer Schauspielerei stellt Mark Aurel den Grundsatz auf: ‚E. (ἁπλοῦν) u. Bescheidenheit ist die Aufgabe der Philosophie' (9, 29, 8). Daneben gibt es auch wieder Stellen, an denen die Bedeutung von ‚Arglosigkeit' stärker betont wird (9, 37, 3). Aber aufs ganze gesehen hat das Wort bei Mark Aurel einen viel komplexeren Sinn; vgl. noch 10, 1, 1: ‚Wann endlich, liebe Seele, willst du gut, einfältig (ἁπλῇ), einig mit dir selbst (μία) u. ohne Hülle durchsichtiger erscheinen als der dich umgebende Leib?' Das ‚Einfach-sein' gehört somit zu den höchsten Gütern, um die Mark Aurel ringt. Es steht in Parallele zu so umfassenden Wertbestimmungen wie ἀγαθός u. εἷς. Es ist eine Eigenschaft des Charakters, der sittlichen Haltung. Sie gründet auf der völligen Übereinstimmung mit der Natur u. auf der daraus entspringenden Indifferenz (10, 9, 3). Darum ist sie eng verwandt mit jener souveränen Freiheit, um die es dem Stoiker geht (10, 8, 5). Das gilt freilich nur von der echten E. Wo sie nur gespielt wird, gleicht sie dagegen einem heimtückischen Dolch (11, 15, 4). Es läßt sich also nicht bestreiten, daß für Mark Aurel die E. eine sehr komplexe Tugend ist, die zudem eine zentrale Stelle einnimmt. Demgegenüber überwiegt im allgemeinen Gebrauch der griech.-römischen Welt die Bedeutung von E. als Aufrichtigkeit, Arglosigkeit, Schlichtheit (Tac. Germ. 22, 10; ann. 6, 5, 13: convivalium fabularum simplicitas: harmlose Tischgespräche; Plut. Dio 8, 3; quom. adul. ab amico internoscitur 21).

II. Altes Test. u. Judentum. 1. Allgemein. Die eigentümliche Problemlage, vor die uns das AT stellt, wird gleich in Gen. 20, 5 greifbar. Abimelech, der nichts Böses ahnend Sara zur Frau genommen hatte, entschuldigt sich vor dem Herrn: ‚In simplicitate cordis mei, et munditia manuum mearum, feci hoc.' Die LXX hat hier καθαρᾷ καρδίᾳ, während Symmach. (wie die Vulg.) ἁπλότης gebraucht. Im Hebr. steht aber tham, das seiner Grundbedeutung nach ‚ganz', ‚vollkommen' meint. Offensichtlich ist der Bedeutungsgehalt die-

ses Wortes u. seiner Derivate so weit, daß die LXX es nicht mit einem einzigen griech. Wort wiedergeben mag, sondern bald diesen, bald jenen Ausdruck wählt. ,The LXX has thus no settled rendering for tham . . ., since it reproduces them by the following words or their derivatives, ὅσιος, καθαρός, ἀληθής, τέλειος, ἀθῷος, ἄκακος, ἄμεμπτος, ἄμωμος, ἀναίτιος, ἄπλοστος, ἁπλοσύνη, ἁπλότης, ἁπλοῦς, ἁπλῶς' (R.H.Charles, The Testaments of the XII Patr. [Oxford 1908] 103). Somit wird hier die ganze Übersetzungsproblematik der LXX geradezu in einem Paradefall greifbar (Spicq 5f). Sachlich ist in Gen. 20, 5f nichts anderes gemeint als ,die gute Absicht', die ,bona fides'; ähnlich 2 Sam. 15, 11, wo auch die LXX ἁπλότητι hat. Aber wenn Jahwe in 3 Reg. 9, 4 Salomon im Nachtgesicht auffordert, ,vor Ihm zu wandeln in simplicitate cordis', dann hat LXX durch die Übersetzung ἐν ὁσιότητι καρδίας gut ausgedrückt, daß mehr gemeint ist als ein ,arglos-ehrliches' Herz. Vielmehr geht es um die totale Hingabe des eigenen Ichs an den Dienst Jahwes, um das, was die Schrift tiefsinnig die ,veritas vitae' nennt (Spicq 9). Das wird durch das beigefügte ,in aequitate' noch unterstrichen, dem im Hebr. ein Wort entspricht, das die Vulg. zumeist mit ,rectitudo, rectum, iustum' wiedergibt. Was in 3 Reg. 9, 4 mit den Worten ,in simplicitate cordis et aequitate' ausgesprochen wird, entspricht somit genau dem, was Jos. 24, 14 durch die Worte ,corde perfecto atque verissimo' (LXX: ἐν εὐθύτητι καὶ ἐν δικαιοσύνῃ) umschreibt. Hier ist auch 1 Chron. 29, 17 zu nennen, wo Vulg. beidemal das Wort ,simplicitas' hat, während die LXX erst von δικαιοσύνη u. dann von ἁπλότης spricht. Daß die atl. ,simplicitas' mehr ist, als was wir heute gemeinhin unter E. verstehen, offenbart 1 Macc. 2, 37, wo sich die von den Häschern an einem Sabbat überraschten Juden mit den Worten dem Tode weihen: ,Laßt uns alle in der E. unseres Herzens (ἁπλότητι) in den Tod gehen!' Um dem Gesetz treu zu bleiben u. ihr Gewissen nicht zu beflecken, wählen sie den Tod. ,Cette simplicité dans l'intégrité allant jusqu'au martyre est le plus bel exemple de droiture que nous offre le peuple élu' (Spicq 21). Wir verstehen von hier aus, wenn im AT die ,simplicitas' geradezu zum Inbegriff alles Lobenswerten an einem Menschen wird; so etwa Job 1, 1: ,vir . . . simplex et rectus' (LXX hat statt ,simplex' die beiden Adjektiva ἀληθινός u. ἄμεμπτος, Aquila u. Theodotion: ἁπλοῦς), was Spicq 7 mit ,parfait et droit' übersetzt wissen möchte. Die gleichen Ausdrücke werden, wenigstens im Hebr., benützt, um Noe (Gen. 6, 9) zu charakterisieren; er wird so als ,das Ideal eines rechten Israeliten dargestellt, eines Menschen, der im Bunde mit dem Herrn lebt' (Edlund 32; vgl. Gen. 6, 18). Im Buch Job meint auch an den anderen Stellen (1, 8; 2, 3; 8, 20; 9, 21 u. ö.) das dem lat. ,simplex' entsprechende hebr. Wort diese umfassende Haltung totaler Bindung an den göttlichen Dienst. Für die Gottesverächter ist solche E. lächerlich (12, 4). Aber der Gerechte selbst weiß sich gerade um seiner E. willen in Gottes Hut (31, 6). Dieses gleiche Verständnis von E. tritt uns in der Psalmenfrömmigkeit entgegen. Die LXX vermeidet es freilich, dort, wo der Urtext tham u. seine Derivate hat, das Wort ἁπλότης einzusetzen (vgl. Ps. 7, 9; 14 (15), 2; 17 (18), 24. 26. 31. 33 u. ö.). Aber Symmachus u. Theodotion tun es sehr oft (Edlund 58 m. Anm. 5/7). Im Lichte dieser Stellen ist dann auch Sap. 1, 1 zu sehen mit der Mahnung, den Herrn ,in der E. des Herzens' zu suchen (hierzu R. Bultmann: ThWb 6, 200_{17}: ,Kennzeichnend für den Glauben ist die E., die einheitliche Richtung des Herzens', der die Zwiespältigkeit gegenübersteht).

2. Sprüche Salomos. Am häufigsten begegnet in den Sprüchen Salomos der Hinweis auf die ,simplicitas'. Auch hier liegen die Dinge wieder so, daß die LXX meist bemüht ist, den gemeinten Sachverhalt durch andere Termini zu umschreiben (vgl. 2, 7. 21; 10, 29; 11, 20; 13, 6; 20, 7; 28, 6. 18; vgl. aber 11, 25: ἁπλῇ). Gemeint ist jeweils die Geradheit u. Rechtschaffenheit eines lauteren u. ungeheuchelten Wandels vor Gott u. den Menschen (Spicq 10f: ,Etre parfait et simple c'est tout un: Justus ambulat in simplicitate sua' [Prov. 20, 7]). Will man alles auf eine kurze Formel bringen, wird man sagen können, daß im AT E. letztlich nichts anderes ist als Heiligkeit u. vollkommene Gerechtigkeit eines auf Gott bezogenen Lebens. Fügen wir noch hinzu, daß das AT die im Profan-Griechischen begegnende abwertende Bedeutung von E. nicht kennt, es sei denn im Sinne von Job 12, 4, wo die Gottlosen die E. des Gerechten verlachen; vgl. Prov. 29, 10. Ebenso kennt das AT in seiner betont theozentrischen Haltung nicht die stoische Bedeutung von E. als ,Natürlichkeit'.

3. Außerkanonische jüdische Literatur. Hier finden sich vor allem in den Test. XII Patr. wichtige Belege für die Rolle der E. (vgl. Edlund 62/78; Texte bei P. Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel [Augsburg 1928] 1149/1250). Es ist längst bekannt, daß die ἁπλότης des Herzens oder Seele darin eine zentrale Stellung einnimmt (Edlund 62, Anm. 3 u. 4). Die Mahnung zur Herzens-E. erscheint hier in sehr verschiedenem Kontext: bald zusammen mit der Warnung vor der verführerischen Schönheit der Frauen u. mit der Mahnung zur Gottesfurcht u. Arbeitsamkeit (Test. Ruben 4, 1), bald zusammen mit der Warnung vor Eifersucht u. Neid (Test. Sim. 4, 5), bald im Zusammenhang mit der Mahnung zur Gesetzestreue (Test. Levi 13, 1). Das Test. Issachar ist als Ganzes der E. gewidmet, die hier in ihren mannigfachen Nuancen abgewandelt erscheint. Als Issachar Mann geworden war, wandelte er ,in der E. des Herzens u. wurde Bauersmann' (5, 3). Dieser Zusammenhang von E. u. bäuerlichem Leben, der auch in 5, 5f nochmals anklingt, hat seine Parallele in Gen. 25, 27, wo Jakob als ,vir simplex' (LXX: ἄπλαστος; Aquila u. Theodot.: ἁπλοῦς) erscheint, der im Gegensatz zum schweifenden Esau ,in Zelten wohnt'. Wie hier die Seßhaftigkeit, so gilt im Test. Issach. das bäuerliche Leben (im Gegensatz zu dem des Händlers) als die dem Frommen anstehende Lebensweise. Man wird deshalb wohl kaum mit Spicq (8_1) die Stelle in Gen. 25, 27 aus dem durchgehends religiös-ethischen Zusammenhang lösen dürfen, so wie auch das Test. Issach. offenbar die religiöse Begründung für das bäuerliche Leben geben will (so richtig Edlund 71f). – Um der E. willen fand Issachar den Segen seines Vaters Jakob; sie bewahrte ihn vor Neid u. Tadelrede gegen die anderen, sie sicherte ihm den göttlichen Beistand u. in der E. des Herzens teilte er mit den Bedürftigen seinen Besitz (5, 3). Darum vermachte er die Herzens-E. seinen Kindern als kostbarstes Erbgut, denn ,auf ihr ruht jegliches Wohlgefallen des Herrn'. ,Der Einfältige begehrt nicht nach Gold; den Nächsten übervorteilt er nicht, nach mannigfacher Speise verlangt er nicht, ausgezeichnete Kleidung will er nicht, lange Zeit zu leben setzt er nicht voraus, sondern wartet allein den Willen Gottes ab, u. die Geister des Irrtums vermögen nichts gegen ihn. Denn er weiß nicht die Schönheit eines Weibes anzunehmen, damit er nicht durch Verdrehung seinen Verstand befleckt. Nicht wird Neid in seine Gedanken kommen; nicht brennt Mißgunst seine Seele aus, u. nicht sinnt er auf Erwerb in Habsucht. Er wandelt nämlich in Aufrichtigkeit des Lebens u. sieht alles in E.' (5, 4). Hier erkennt man deutlich, wie sehr die E. Inbegriff aller Tugenden ist, ebenso aber auch, wie sehr sie religiös verankert ist. Im ganzen gesehen, ist das Verständnis der E. in den Test. XII Patr. als eine konsequente Weiterbildung des atl. Begriffes zu sehen, was sich auch in der Zuordnung von E. u. Rechtschaffenheit (5, 4) bzw. Unschuld (5, 4) bekundet (vgl. Edlund 70). ,Derjenige, dem das Attribut ἁπλοῦς zukommt, ist ganzherzig zu Gott u. weitherzig im Verhältnis zu seinen Mitmenschen'; diese Wesensbestimmung von Edlund (70) scheint am ehesten das Spezifische des biblisch-jüdisch. Begriffes der E. wiederzugeben. Diese ,Ganzherzigkeit' begründet auch jenen Akzent von ,Aufrichtigkeit' u. ,Offenheit', der immer mitzuverstehen ist u. der in den Test. XII Patr. vor allem durch die Gegensatzbegriffe διπρόσωπος, διπλοῦς u. δίψυχος unterstrichen wird (Edlund 62). Diese Feststellung ist wichtig, weil, wie zu zeigen sein wird, der Pastor Hermae auf der gleichen Linie steht (vgl. O. J. F. Seitz: JBiblLit 63 [1944] 131/40). – Daß die E. auch sonst im nachkanonischen Judentum eine beachtliche Rolle spielt, hat W. Bousset, Die Religion des Judentums[3] (1926) 418f gezeigt. Bousset sieht das Wesentliche der E. in der ,schlichten Geradheit des Handelns', wobei der religiöse Aspekt wohl zu kurz kommt (vgl. Spicq 7).

B. Christlich. I. Neues Testament. Wenn die E. ein Grundbegriff der israelit. Frömmigkeit ist, dann ist es verständlich, daß auch die Spiritualität des NT davon geprägt ist (Spicq 15; Edlund 73). Nur darf man daraus nicht folgern, daß der Terminus ἁπλότης mit seinen Derivaten bzw. Verwandten in der ntl. Texten sehr häufig sein muß. Das Substantiv begegnet im NT 7mal, u. zw. nur bei Paulus (Rom. 12, 8; 2 Cor. 8, 2; 9, 11. 13; 11, 3; Eph. 6, 5; Col. 3, 22; 2 Cor. 1, 12 ist ἐν ἁγιότητι zu lesen). Das Adjektiv ἁπλοῦς kommt nur Mt. 6, 22 u. Lc. 11, 34 vor; das Adverb ἁπλῶς steht Jac. 1, 5. Aber das NT hat noch andere Ausdrücke, um die E. auszudrücken: ἀκέραιος (Mt. 10, 16; Rom. 16, 19; Phil 2, 15), ἀφελότης (Act. 2, 46) oder καθαρός (Mt. 5, 8; 1 Petr. 1, 22) u. ä. m. Die Sache aber ist auch dort zu

suchen, wo von den ‚Kindern' u. ‚Unmündigen' als Vorbildern gottgefälligen Wandels die Rede ist (Mt. 18, 3 u. ö.). Mit Recht ist neuestens betont worden, daß das Verständnis der ntl. ἁπλότης-Stellen verfehlt wird, wenn man sie nicht auf dem Hintergrund der biblisch-jüdischen Frömmigkeit sieht (Spicq 5f. 15/26; ebenso Edlund 80/102, der zugleich auf die Weiterentwicklung des Begriffes im NT gegenüber dem Judentum hinweist). Eine zu enge Anlehnung der Exegese an den profan-griech. Wortgebrauch führt hier, wie auch sonst oft zu Fehlauslegungen. Vor allem kommt so der theologische Gehalt der E. zu kurz, ebenso das, was Edlund (84) ‚die einheitliche u. ganzherzige Einstellung' des ‚einfältigen' Menschen nennt. Wo im NT von der E. die Rede geht, ‚handelt es sich um die ungeheuchelte Aufrichtigkeit des Herzens: sie ist das religiöse Motiv, das, von seiten des Menschen gesehen, dem Gottesverhältnis seinen entscheidenden Charakter gibt' (ebd.). Wenn Rom. 12, 8 fordert, daß der Christ ‚in Einfalt' von seinen zeitlichen Gütern mitteilt, dann ist nicht so sehr an die Freiwilligkeit u. Großzügigkeit des Spendens gedacht (Zorell), sondern an das Freisein von allen berechnenden Nebenabsichten; ähnlich 2 Cor. 8, 2; 9, 11. 13 (vgl. Edlund 85/94). Die ‚auf Christus hingeordnete E.' in 2 Cor. 11, 3 ist die ‚ursprüngliche Treue zu Christus, der ganzheitliche Wille, ihm anzugehören' (Edlund 95). Und auch in den Haustafeln von Eph. 6, 5 u. Col. 3, 22 ist die den Sklaven aufgegebene E. im Sinne von ‚ganzherzig' u. ‚aufrichtig' zu verstehen (ebd. 99). Von hier aus deutet Edlund auch das vielbesprochene Logion in Mt. 6, 22 (= Lc. 11, 34): er sieht in ihm Jesu Forderung auf ganzheitliche Hingabe an den Gotteswillen ausgedrückt, die das exakte Gegenteil zu der ‚Zersplitterung u. Zweideutigkeit' der pharisäischen Gegner Jesu ist (Edlund 110f; vgl. 103/22). Darüber darf freilich das andere Moment nicht übersehen werden, das wir etwa mit ‚schlichter Demut' u. ‚Geradheit' wiedergeben könnten (vgl. Act. 2, 46: ‚sie nahmen Speise mit Jubel u. E. des Herzens'; vgl. Edlund 83/5). – Wir sagten bereits, daß für das ntl. Verständnis von E. auch die Texte zu beachten sind, in denen vom ‚Kindessinn' gesprochen wird. Denn erst von hier aus wird die entscheidende Bedeutung der E. für das Christenleben deutlich (Spicq 19f). Gewiß kannte auch das AT bereits das Lob der νήπιοι (vgl. G. Bertram: ThWb 4, 913/25). Nach Ps. 114 (116), 6 stehen sie unter dem Schutz des Herrn u. nach Ps. 118 (119), 130 verleiht er ihnen Einsicht. Was aber bei Is. 11, 8 als Zeichen der Heilszeit verheißen war, daß nämlich die ‚Harmlosigkeit' des Kindes, das sich nichts ahnend tödlicher Gefahr aussetzt, die der neuen Ordnung gemäße Haltung sein wird, das findet in Jesu Worten über die ‚Unmündigen' u. ‚Kleinen' seine Erfüllung. Mögen die ‚Kleinen' der Welt verächtlich sein, für Jesus sind sie es, die das Himmelreich gewinnen (Mt. 18, 3). Darum gelten alle Gunsterweisungen Jesu diesen schlichten u. einfältigen Seelen, die mit offenem u. arglosem Herzen zu ihm kommen (Lc. 10, 21), während die ‚Großen', die sich auf ihre Weisheit etwas einbilden, verstoßen werden (Mt. 11, 25). Die ‚Unmündigen' u. ‚Kleinen' des Evangeliums rücken damit in nächste Nähe zu den ‚Toren' u. ‚Schwachen', von denen Paulus spricht (1 Cor. 1, 27; vgl. Edlund 121f).

II. Nachapostolische Zeit. 1. Clemens u. Barnabasbriefe. Das frühchristl. Verständnis der E. ist überwiegend von dem des NT bestimmt, das seinerseits, wie gesagt, vom AT u. der jüdischen Spiritualität beeinflußt ist. Gewiß steht zu erwarten, daß auch die Auffassung der E., wie sie in der griech.-röm. Umwelt lebendig war, ihren Einfluß ausgeübt hat. Aber er ist doch geringer, als es zeitweilig angenommen wurde (vgl. Spicq 11 gegen André 306/7). Es läßt sich nicht bestreiten, daß die E. in der patristischen Literatur eine immerhin gewichtige Rolle spielt. Das gilt allerdings noch nicht von 1 Clem., wenn der Brief auch einige interessante Stellen zum Thema hat. Nach 1 Clem. 23, 1 gibt ‚der barmherzige Vater' seine Gnadengaben gerne denen, die ihm ‚mit einfältigem Sinn' (ἁπλῇ διανοίᾳ) nahen. Die beigefügte Mahnung, die innere Zwiespältigkeit zu meiden (μὴ διψυχῶμεν), die durch ein apokryphes Schriftwort über die δίψυχοι gestützt wird (23, 2f), zeigt, daß Clemens in der Linie der spät-jüd. Frömmigkeit steht. Nach 1 Clem. 60, 2 betet Clemens, mit Anspielung auf 3 Reg. 9, 4, darum, daß ‚wir in der Heiligkeit u. Gerechtigkeit u. Einfalt des Herzens vor Gott' wandeln mögen. Man erkennt sofort die typisch atl. Verbindung der E. mit anderen Tugenden, die ebenso wie diese eine allgemeine, den ganzen Menschen fordernde Haltung der ungeteilten Hingabe an Gott bezeichnen. – Auch bei PsBarn. spielt die E.

noch eine untergeordnete Rolle. Man wird kaum 8, 2 heranziehen können; die ἁπλότης, mit welcher Gott in Num. 19 spricht, ist nicht mit E. zu übersetzen, sondern mit ‚Offenheit', ‚Unverhülltheit'; vgl. 17, 1, wo die latein. Übersetzung richtig sagt: ‚sine obscuritate'. Wohl aber ist die Mahnung in 19, 2 zu beachten: ‚Seid einfältig im Herzen u. reich an Geist!'. Die hier geforderte E. ist, wie in 1 Clem. 60, 2, Gesamthaltung des Menschen vor seinem Gott, kraft deren er sich von dem Bösen fernhält u. alles Gottwidrige haßt. Die angeschlossene Warnung vor der Heuchelei zeigt, daß die Bedeutung von ‚Aufrichtigkeit' u. ‚Ungeteiltheit' mitschwingt (vgl. 1 Clem. 23, 1).

2. Pastor Hermae. Vor allem ist der Pastor Hermae zu berücksichtigen (vgl. André 315/23, zumal 317; ferner A. Baumeister, Die Ethik des Pastor Hermae [1912]). Nach vis. 2, 3, 2 verdankt Hermas seine Rettung seiner ‚Einfalt u. vielfachen Enthaltsamkeit'. Denn alle, ‚die in Unschuld u. Einfalt wandeln', haben Hoffnung auf Heil (ebd.). Die Verbindung dieser beiden Termini ist uns aus dem AT vertraut. Die angefügte Mahnung zu sittlichem Handeln zeigt, daß mit E., ganz im Sinne biblisch-jüdischer Überlieferung, die tätige Bewährung einer religiös-sittlichen Gesamthaltung gemeint ist (vgl. vis. 1, 2, 4; 3, 1, 9). – In vis. 3, 9, 1 rühmt sich die Kirche, daß sie ihre Kinder ‚in vielfacher E. u. Unschuld u. Heiligkeit' erzogen hat; der Ternar läßt an 1 Clem. 60, 2 denken. Demgemäß wird man wohl σεμνότης nicht, wie es die lat. Übersetzung tut, mit ‚Keuschheit' wiedergeben dürfen, sondern man hat an eine umfassendere Tugend zu denken. Ebenso meint hier ἁπλότης mehr als die ‚anspruchslose Schlichtheit u. Geradheit' unseres heutigen Begriffes von E. – Mand. 2 ist, ähnlich wie in den Test. XII Patr. das Test. Issach., ganz der E. gewidmet. Es beginnt mit der Mahnung: Ἁπλότητα ἔχε καὶ ἄκακος γίνου (2, 1). Die E. wird dabei ‚der Schlechtigkeit, die das Leben der Menschen verdirbt', gegenübergestellt; sie ist also die unbedingte Geradheit u. Rechtschaffenheit des Wandels. Alle Tugenden, von denen des weiteren die Rede ist, sind als Ausfluß dieser E. gedacht. Zu ihnen gehört die Bereitschaft, ‚allen Bedürftigen in E. (ἁπλῶς) zu spenden, ohne ängstlich zu überlegen (μὴ διστάζων), wem man etwas geben oder nicht geben soll' (2, 4). Der Anklang an Jac. 1, 5 ist offensichtlich. Ähnlich könnte mand. 2, 6 an Rom. 12, 8 gedacht sein: Für Hermas ist derjenige, der ‚vom Herrn den Dienst (des Austeilens) erhielt' auf jeden Fall gerechtfertigt, wenn er einfältig (ἁπλῶς) ohne Unterscheidung der Personen spendet. Der Abschnitt schließt mit der erneuten Mahnung zur E., die das Herz ‚rein u. makellos' (vgl. Jac. 1, 27) erhält (mand. 2, 7). – Während in den bisherigen Texten die E. als Gesamthaltung oder Tugendkomplex erscheint, steht sie vis. 3, 8, 5. 7 in einem anderen Licht. In der allegorischen Genealogie der sieben Frauengestalten, die den Turm der Kirche umgeben, ist die E. die dritte Tugend nach Glaube u. Enthaltsamkeit. Sie hat ihrerseits die Unschuld (ἀκακία) zur Tochter. Die Generationsreihe geht über σεμνότης (Heiligkeit; Keuschheit?) u. ἐπιστήμη (Wissen) weiter zur Caritas. In sim. 9, 15, 2 ist die Szenerie etwas verändert. Hier rückt die E. nach Glaube, Enthaltsamkeit, Stärke (δύναμις) u. Langmut an die fünfte Stelle; sie steht aber an der Spitze der zweiten Gruppe von Tugenden. Man hat zur Erklärung dieser Tugendallegorie auf ‚Das Gemälde' des Sokratesschülers Kebes von Theben verwiesen, wo auch Frauengestalten die Tugenden darstellen (20). Aber eine unmittelbare Beziehung ist kaum beweisbar. Auf jeden Fall fehlt bei Kebes die Erwähnung der E. Dagegen steht Hermas in direkter Verbindung mit den Systematisierungsansätzen der jüd. Ethik, für die das Test. Issach. 4, 2/6 einen Beleg bietet (Bousset, Rel. 419). – Ein spezifisch ntl. Motiv klingt in sim. 9, 24, 2. 3 auf, nämlich die Verbindung von E. u. Kindesunschuld (vgl. auch vis. 3, 9, 1). Die Bewohner des siebten Berges sind die ‚simplices semper et innocentes et beati'. Der Herr hat ihre ‚E. u. kindliche Unschuld' gnädig angesehen. Darum sind sie nun im Glück. Von diesen kindlichen Seelen ist, ohne daß das Wort E. fällt, nochmals sim. 9, 29 die Rede: die Gläubigen des zwölften Berges sind wie kleine Kindlein (νήπια βρέφη), ‚in deren Herz keine Schlechtigkeit aufsteigt, die das Böse nicht einmal wissen, sondern allezeit in der kindlichen Unschuld verblieben sind' (ἐν νηπιότητι; die lat. Übersetzung hat: in sinceritate). Der Erweis dieser Kindlichkeit liegt darin, daß sie ‚in keiner Weise die Gebote des Herrn besudelt habe' (9, 29, 2). Sie haben das Gebot des Herrn erfüllt, das uns mahnt, ‚wie die Kindlein zu sein u. keine Schlechtigkeit zu hegen'.

Dieser Kindessinn ist somit sachlich dasselbe wie die E. Wir verstehen dann auch das hohe Lob, das ihm gespendet wird: ‚Selig seid ihr, die ihr . . . die Unschuld angezogen habt, denn ihr werdet als die allerersten für Gott leben‘ (9, 29, 3). – Es sind also mannigfache Elemente, aus denen sich der Begriff der E. im Pastor Hermae aufbaut. Ebenso ist ihre wichtige Rolle in seinem Tugendsystem offenkundig. Die Rückbindung an die biblisch-jüd. Vorstellungen läßt sich nicht übersehen, während der Einfluß von der heidnischen Umwelt her kaum nachweisbar ist.

3. Apologeten. Die Apologeten des 2. Jh. liefern für unsere Frage keinen Beitrag. Um so aufschlußreicher ist dagegen Clemens v. Alex. Hier ist vor allem paed. 1, 5 u. 6 zu berücksichtigen; schon die Ausführlichkeit deutet die Wichtigkeit an, welche Clemens der Frage zumißt (vgl. Quatember 95/108). Für ihn sind alle, die in Christus wiedergeboren sind, Kinder (παῖδες: 5, 12, 1 u. ö). Die E. ‚des Geistes‘ (6, 14, 2) u. ‚der Seele‘ (5, 14, 4) ist darum ihr schönster Schmuck. Clem. weiß, daß der Gnostizismus die ‚gewöhnlichen‘ Christen, die ‚Psychiker‘, durch die Behauptung verächtlich machen will, sie würden ‚mit Rücksicht auf den kindischen u. verächtlichen Inhalt der Lehre . . . Kinder u. Unmündige‘ genannt (6, 25, 1). Diesem gnostischen Hochmut gegenüber verteidigt er das ‚Kindsein‘ als einen Ehrentitel, der keinerlei Unvollkommenheit besagt. Denn die Schrift selbst nennt die Christen unter mannigfachen Bildern (wie ‚Lämmer‘, ‚säugende Kälber‘, ‚Küchlein‘, ‚junge Füllen‘ usf.: 5, 14, 2. 4; 5, 15, 1) ‚bald Kinder, bald Neugeborene, manchmal auch Kindlein, u. an anderer Stelle Söhne, oft Erzeugte u. junges Volk‘ (5, 14, 5). Kinder aber heißen die Christen wegen ihrer Herzenseinfalt, inneren Reinheit u. Unschuld. Wenn Jesus von allen fordert, umzukehren u. wie diese Kinder zu werden (Mt. 18, 3), dann geht es ihm ‚um die E. der Kinder‘ (ἁπλότης) u. ‚weil er in den Menschen die Zartheit (ἁπαλότης) u. die E. der Gesinnung u. die Unschuld (ἀκακία) vorzieht‘ (5, 14, 2f). In der allegor. Auslegung des ‚Füllens‘ bei Zach. 9, 9 bzw. Gen. 49, 11 nennt Clem. die Christen ‚die von der Bosheit Ungebändigten, die Einfachen (ἀφελεῖς), die zu ihm allein, dem Vater hinspringen . . . die Freien u. Neugeborenen, die leicht der Wahrheit Zueilenden, die zum Heile Schnellen, die die Dinge der Welt mit Füßen treten‘ (5, 15, 1; Quatember 97/103). ‚Kinder sind somit in Wahrheit diejenigen, die nur Gott als Vater kennen, die Einfachen (ἀφελεῖς), Kindlichen (νήπιοι) u. Reinen (ἀκέραιοι)‘ (5, 17, 1). In immer neuen, geradezu hymnischen Wendungen preist Clem. die Kindeseinfalt der Christen: ‚Sanft ist das Kindlein u. deshalb auch mehr zart (ἀταλός), mild (ἁπαλός), einfältig (ἁπλοῦς), arglos (ἄδολος) u. ohne Heuchelei, geraden u. rechten Sinnes: das ist der E. (ἁπλότης) u. Wahrheit Wesen‘ (5, 19, 3). Es läßt sich also nicht leugnen, daß für Clemens die E. ein Wesenselement des Christlichen ist, weil der Christ durch Christus, das ‚vollkommene Kind‘ des ewigen Vaters (5, 24, 1/4), selber im Kindesstand lebt. Das Wesen dieser Kindeseinfalt ist Arglosigkeit im Glauben, Milde, Schlichtheit, Sündlosigkeit u. Unschuld, Wahrhaftigkeit u. Ungeheucheltheit des Wandels. Deshalb ‚mögen (die Gnostiker) die Kindlein (d. h. die Christen) ruhig unter die Einfältigen (ἁπλοῦς) rechnen‘. Denn ‚kindlich sind wirklich die jungen Herzen, die inmitten des alten Unverstandes soeben verständig geworden sind. Aus Jungen also besteht das neue Volk im Gegensatz zum alten Volk, (aus Jungen), die die neuen Güter kennen gelernt haben‘. Denn ‚unser ist die strotzende Fülle des Lebensfrühlings, die nie alternde Jugendzeit, in der wir stets für Erkenntnis reif sind, immer jung u. immer zart, immer neu‘ (5, 20, 2/4). Die Lehre von der E. der Christen wird somit bei Clem. zum Lobpreis der geistlichen Kindheit, deren evangelische Wurzeln er nachdrücklich dartut (vgl. 6, 25, 1ff; dazu Quatember 101/8). Kein Wunder, wenn sein Verständnis der E. so intensiv biblisch geprägt ist, wie die Zuordnung von ἀκακία, ἀλήθεια, ἄδολος zeigt. Nur paed. 1, 6, 35, 3 könnte die Verbindung mit αὐτοφυής an stoïsche Vorstellungen erinnern, insofern als hier das ‚Einfältige‘ mit dem ‚Natürlichen‘ gleichgestellt wird. Aber die Sache müßte eindringlicher untersucht werden (vgl. Spicq 9). Über die Taube als Symbol der christlichen E. nach Clem. (paed. 1, 5, 14, 3) s. unter C.

4. Origenes. Bei Origenes finden wir solchen hymnischen Lobpreis auf die E. nicht, wiewohl das Motiv bei ihm keineswegs fehlt. So preist er sie gelegentlich als die Tugend, die sich fernhält von Zwiespältigkeit (διπλόη), Arglist, Spaltung, Zwietracht u. Uneinigkeit. Er sieht in ihr also vor allem den Geist der Friedfertigkeit ausgedrückt (in Lc. fragm. 53

[GCS, Or. 9, 258, 17]). Gegenüber der Verleumdung des Celsus, für den die Christen einfältige Tröpfe sind, betont Orig., daß Gott zur Beschämung des heidn. Hochmutes ‚die Einfältigsten unter den Christen erwählt hat, um die Weisen zu beschämen' (c. Cels. 7, 44; vgl. 1 Cor. 1, 26/9). Aber weitaus stärker ist er darauf aus nachzuweisen, daß es innerhalb der Christenschaft neben den ‚simpliciores' auch Gebildete (συνετώτεροι) gibt (ebd. 3, 75. 52. 54). Hier werden die beiden Grundhaltungen des Orig. sichtbar. Als Jünger des demütigen Christus u. als Seelsorger, der darum weiß, daß alle Menschen zum Heil kommen sollen, wehrt er sich gegen die arrogante Abwertung der ‚Einfältigen' durch die Gnostiker (ebd. 4, 50). Denn auch Christus hat sich ja zu der Fassungskraft ungebildeter Männer (ἰδιωτῶν) u. einfältiger Frauen (ἁπλουστέρων γυναικῶν) herabgelassen (ebd. 7, 41). Auch in diesen wirken bereits die Heilskräfte, die sich u. a. in der Macht über die Dämonen bekunden. Denn nachweislich geschehen die Dämonenaustreibungen ‚bloß durch Gebet u. Beschwörungen u. ähnliche Akte, wie sie ein einfältiger (ἁπλούστερος) Mensch leisten kann' (ebd. 7, 4). Auf der anderen Seite geht es dem Theologen u. ‚Akademiker' in Orig. darum zu zeigen, daß es neben u. über den Einfältigen auch die ‚gebildeten' Christen gibt, die ‚gelernt haben, die göttliche ... Verheißung in einem tieferen Sinn zu verstehen' (in Joh. comm. 32, 24, 310 [GCS 468, 14]). Sie sind bewandert in den philos. Beweisgängen für den Glauben (c. Cels. 7, 4). Ihnen hat Christus ein Wissen von Gott verliehen, das die Seele über die irdischen Dinge emporhebt (ebd. 7, 41; vgl. 2, 52). Als die ‚vernunftgemäß lebenden Christen' nehmen sie sich der Einfältigeren an (ebd. 3, 75). Denn diese sind leider der Verführung durch die häret. Gnostiker ausgesetzt (in Ez. hom. 7, 3 [393, 3]; c. Cels. 5, 64), da sie zu wenig vom Sinn des (Bibel-) Wortes erfassen (ebd. 7, 27). Kein Wunder, daß sie sich in ihrer großen E. (πολλὴν ἁπλότητα) nicht zur Höhe des Weltbildes aufschwingen können, wie es hinter dem schlichten Schriftwort steht (ebd. 2, 48). Aber sie genießen deshalb für Orig. keine ‚Narrenfreiheit', sondern sollen sich auch belehren u. zurechtweisen lassen (ebd. 7, 16). – Aus diesen Texten ergibt sich, daß bei Origenes E. weitgehend als E. des Geistes, im Sinne von Unentwickeltheit, Naivität, Unreife verstanden wird. Er schließt sich damit dem profanen Wortgebrauch von ἁπλότης an. Der Zusammenhang mit seiner Zweiteilung der Christen liegt auf der Hand; er wird im Art. *Gnosis ausführlicher zu behandeln sein. Aber daneben hat er doch auch Texte, in denen er die ‚simplicitas fidei nostrae' gegen häretischen u. heidn. Hochmut als echte, weil gottentstammte Weisheit dartut, d. h. er weiß auch um die biblische Sicht der E.

5. Tertullian. In der Tugendlehre Tertullians spielt auffallenderweise die E. keine wesentliche Rolle. Es sind nur wenige Stellen, an denen ‚simplicitas' im Sinne von E. u. Schlichtheit begegnet. In bapt. 2, 1 beklagt sich Tert. darüber, daß die Ungläubigen sich an der E. der göttlichen Werke stoßen. Sie begreifen nicht, daß in Gott ‚simplicitas' u. ‚potestas' ineinsgehen (ebd. 2, 2; das ‚simpliciter credidisse' bapt. 1, 1 kommt nicht in Frage, da Fehllesung für ‚similiter', vgl. VigChrist 2 [1948] 193). In der Beschreibung des Wassers, das, weil ‚laeta, simplex, de se pura', sich als vollkommene Materie für das Taufsakrament darbietet, könnte das ‚simplex' mit ‚einfältig' wiedergegeben werden, aber die Sache ist nicht klar (vgl. bapt. 3, 2). In praescr. 41, 3 spricht Tert. von der geheuchelten ‚simplicitas' der Häretiker, die ihre Ehrfurchtslosigkeit gegen die christliche Disziplin als E. ausgeben (vgl. adv. Valent. 1, 1, 4: ‚fatua simplicitas'; so nach der Textverbesserung von Kroymann). An die antignostische Polemik des Origenes erinnert adv. Valent. 2f. Tert. setzt sich hier mit dem Vorwurf auf ‚Einfältigkeit' auseinander, den die Valentinianer gegen die Christen erheben, gleich als ob sich Weisheit u. E. nicht vereinbaren ließen. Dagegen habe doch der Herr selbst in seinem Mahnwort (Mt. 10, 16) beides sehr wohl verbunden. Die Christen sind nicht ‚töricht', weil sie ‚einfältig' sind. Oder wollen die Valentinianer deshalb ‚non simplices' heißen, weil sie ‚sapientes' sind? Denn ‚nocentissimi . . qui non simplices, sicut stultissimi qui non sapientes' (adv. Val. 2, 1). Nach dem, was folgt, sieht Tert. in der ‚simplicitas' eine Tugend des Herzens, die der Wahrhaftigkeit nahesteht, wenn nicht gar mit ihr identisch ist, während ‚sapientia' dem Verstand zugeordnet ist. Denn wem die ‚sapientia' fehlt, der irrt, aber wem die ‚simplicitas' abgeht, der betrügt (fallit; ebd. 2, 2). Zudem gebe Gott sich dem zu schauen, der in E. sucht (vgl. Sap. 1, 1). Dieser Berufung

auf das atl. Lob der E. läßt Tert. die ntl. Stellen folgen, an denen Christus u. Paulus die Kindeseinfalt loben. ‚Repuescere nos et apostolus iubens secundum dominum, ut malitia infantes per simplicitatem ita demum sapientes sensibus simus' (adv. Valent. 2, 3). Schließlich sieht Tertullian die Überlegenheit der E. darin, daß die Taube, ihr Symbol, ‚Christum anzuzeigen pflegt, die Schlange dagegen in Versuchung führt' (ebd. 2, 3). Wir werden bei der Besprechung der Symbolik der E. nochmals auf diese Stelle zurückkommen. Hier sei nur vermerkt, daß für Tert. die den Christen aufgetragene E. mehr oder minder mit der Wahrhaftigkeit gleichgesetzt erscheint (zur Rolle der ‚Wahrheit' im Tugendsystem Tertullians vgl. G. Ludwig, Tertullians Ethik, Diss. Leipzig [1885] 64/6).

6. Cyprian. Auch Cyprian verbindet an den freilich seltenen Stellen seines Schrifttums ‚simplicitas' vor allem mit der Vorstellung von ‚Wahrhaftigkeit' u. Ehrlichkeit (vgl. ep. 11, 1; 49, 1; 20, 1; 55, 9). Daneben gibt es ein paar Texte, in denen ‚simplex' im Sinn von ‚einfältig' zu nehmen ist. So stellt Cyprian einmal denen, die nach der göttl. Offenbarung bewußt im Irrtum beharren, jene gegenüber, die ‚aus E.', also bona fide irren (ep. 73, 13). Hierher gehört wohl auch ep. 74, 10, wo von ‚frommen u. einfältigen (simplices) Geistern' die Rede ist. Endlich sei test. 3, 87 genannt, wo Cyprian unter der Überschrift ‚Fideles simplices cum prudentia esse debere' auf Mt. 10, 16 verweist. Einen Kommentar dazu bietet er nicht. Dafür ist er um so ausführlicher in unit. eccl. 9; vgl. unten bei der Besprechung der Symbolik der E.

7. Spätere Väter. In der Literatur der nachfolgenden Jahrhunderte begegnen immer wieder die bisher erwähnten Motive. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, seien Belege für die verschiedenen Bedeutungen von E. gebracht: 1) E. bzw. einfältig im Sinne von ‚ungebildet', ‚primitiv', ‚naiv': Euseb. h. e. 6, 43 (=Brief des Papstes Cornelius); Athan. ep. ad episc. Aeg. et Lib. 4; Hieron. in Jer. 2, 86; 4, 53; 5, 34: ‚per nimiam simplicitatem propemodum stultitiae vicini sunt'; id. vir. ill. prol.; Augustin. c. duas ep. Pelag. 3, 8, 24; 4, 4, 8. Im Epilog der Kanones der Synode von Gangra (um 343) sind die ἀφελέστερον βιοῦντες die gewöhnlichen Christen im Unterschied zu den Asketen (Hefele-Leclercq 1, 1042). Joh. Cassian. conl. 15, 3, 1: Abba Macarius wird gebeten, ‚ut simplicitatem totius Aegypti ab infidelitatis naufragio liberaret'; die ‚simplicitas' ist hier wohl nicht (gegen Petschenig: CSEL 13, 515) die ‚fides vera', sondern die Einfaltigkeit der ägyptischen Mönche; vgl. Vinc. Lerin. comm. 17 (23). – 2) E. bzw. einfaltig im Sinne von ‚aufrichtig', ‚ungeheuchelt', ‚bieder', ‚ungekünstelt', ‚natürlich': Athanas. ep. ad episc. Aeg. et Lib. 8; id. orat. 3; id. synag. 7; Augustin. Gen. c. Man. 2, 15, 23: oculos astutiae, quibus simplicitas displicet. – 3) E. bzw. einfältig im Sinne von ‚leidenschaftslos', ‚bescheiden', ‚schlicht', ‚kindlich': Joh. Chrys. in Mt. hom. 62, 4 (PG 58, 601): ‚Hoc est enim philosophiae culmen, simplicem esse cum prudentia (μετὰ συνέσεως ἄπλαστον); haec est vita angelica'. Diese E. ist der vom Herrn empfohlene Kindessinn, welcher Bosheit, Verschlagenheit u. Ehrsucht meidet. In diesem Zusammenhang wird David als ἁπλούστερος καὶ ἀφελέστερος dem bösen (πονηρότερος) Saul gegenübergestellt. – 4) E. bzw. einfältig im Sinne von ‚schuldlos', ‚rein', ‚lauter', ‚tadellos': Cyrill. Alex. in Lc. hom. 54 (CSCO Script. Syri 70, 132): (Das Kind) mentem habet sinceram et cor sine dolo simplicitatemque cogitationis . . Puritatem habet magnam mentis cordisque, quippe quae de simplicitate et innocentia; Augustin. nat. et orig. anim. 1, 11, 14: ‚animas omni modo innocentes, simplices, puras.' – Diese letzte Bedeutung der E. wird begreiflicherweise in der mönchischen Literatur besonders oft herausgestellt. Auch hier nur einige Belege: Lib. Orsiesii 19; 35 Boon 121_4; 133_4. Von der ἁπλότης ἤθους spricht Cyrill. scythopol. v. Euthym. 15, 5 Schw. Joh. Cassian. inst. 1, 3 verbindet E. mit ‚innocentia' u. ‚infantia', ganz in der Weise des ntl. Gebrauches. Dagegen knüpft der Wortgebrauch des Fructuos. v. Braga reg. monach. 12 (PL 87, 1105C) an die schon im Judentum begegnende Gegenüberstellung von ‚simplex – duplex' an. Besonderes Interesse kommt endlich einem Text in der Historia Lausiaca zu; es ist die Geschichte von Paulus ‚dem Einfältigen' (ἁπλοῦς), der gleichsam als ‚tumber tor' seine geistlichen Wege geht u. an Wunderkraft bald selbst seinen Lehrmeister, den großen Antonius, übertrifft, eine mönchische Auslegung der μωρία θεοῦ, von der Paulus in 1 Cor. 1, 26/9 spricht (Pallad. hist. Laus. 22 [69/74 Butler]). – In den Schriften Gregors d. Gr. (moral. 1, 2, 2; in 7 ps. paen. 5, 4 u. ö.) erscheint die ganze patristische Lehre von

der E. in der Vielschichtigkeit ihrer Elemente u. in ihrer biblischen Begründung zusammengefaßt. An der ersten der beiden Stellen erinnert Gregor auch an die Taube als Symbol des einfältigen Lebens u. führt uns so zu unserer letzten Frage, zur Symbolik der E.

C. Symbolik. I. Die Taube. Die Symbolik der E. knüpft in der altchristl. Literatur u. Kunst vor allem an das Herrenwort Mt. 10, 16 an: ‚seid einfältig (ἀκέραιοι; D: ἁπλούστατοι) wie die Tauben.' Es muß offen bleiben, inwieweit hinter diesem Wort Cant. 5, 2 steht (‚meine Taube, meine Reine'); das dort verwandte Beiwort leitet sich zwar von der Wurzel her, die (s. oben unter A II) oft auch ‚einfältig' bedeutet, an dieser Stelle aber wohl besser mit ‚rein', ‚makellos' übersetzt wird (Spicq 12_3). In welcher Hinsicht nach Mt. 10, 16 die Taube Vorbild der Jesusjünger sein soll, wird in der altchristl. Literatur nicht einheitlich erklärt. Die alten Autoren denken weniger an die ‚Unschuld' oder gar ‚Keuschheit' der Tauben. Dafür standen die Vögel der Ištar in zu schlechtem Ruf; vgl. die Volksetymologie von περιστερά = περισσῶς ἐρᾶν; Serv. Aen. 6, 193 sagt, daß die Taube der Venus geweiht sei ‚propter fetum frequentem et coitum'; s. PW 4 A, 2481. 2483. Immerhin schätzte man in der Antike das (vorgeblich) monogame Leben der Taube (PW 4 A, 2489 m. Belegen aus Orig., Tertull., Augustin). Häufiger dachte man an eine andere Eigenschaft der Taube, ihre Sanftmut. Denn, so glaubte man, die Taube hat keine Galle, sie ist ἄχολος: so Clem. Alex. paed. 1, 5, 14, 3; Tert. bapt 8; Cypr. unit. eccl. 9; Augustin. sermo 59, 1; Cassiod. in Ps. 54, 6; Sedul. paschal. carm. 2, 171. Vgl. PW 4 A, 2482: trotz der gegenteiligen Beobachtungen des Aristot. reden auch die antiken Dichter wie Horaz u. Ovid von der Sanftmut der Tauben. Eng verwandt ist die Vorstellung von der Arglosigkeit u. Unschuld (innocentia) der Taube (Tert. bapt. 8). Diese einfältige Arglosigkeit dürfte, wie der Gegensatz zur Schlauheit der Schlange zeigt, bei Mt. 10, 16 gemeint sein; vgl. Clem. Alex. strom. 7, 82, 6; 3, 59, 5f; Tert. adv. Val. 2 u. 3; Cyrill. Hier. catech. 17. 18; Augustin. c. epist. fundam. 4; Greg. M. mor. 1, 2, 2. – Angesichts dieser Vielzahl von Stellen versteht man, daß die altchristl. Kunst die Taube als Symbol christl. E. verwandt hat. Der Hinweis des Clem. Alex. paed. 3, 11, 59 (Taube auf christl. Siegelringen) ist vielleicht zu allgemein. Aber Paulin. Nol. ep. 32 spricht von den Aposteln bzw. Christen als christusgefälligen Tauben u. die 12 Tauben, die in der Apsis von S. Clemente (Rom) das Kreuz umgeben, sind wohl von hierher zu deuten; vgl. F. Sühling, Die Taube als relig. Symbol im christl. Altertum (1930).

II. Die Kukulle. Sodann ist als Symbol spezifisch mönchischer E. die Kukulle zu nennen, wie sie im ältesten ägypt. Mönchtum getragen wurde. Diese symbol. Ausdeutung findet sich bereits bei Joh. Cass. inst. 1, 3 (CSEL 17, 11); Sozom. h. e. 3, 14 (PG 67, 1069C; 1072A); vgl. Ph. Oppenheim, Symbolik u. religiöse Wertung des Mönchkleides im christl. Altertum (1932) 65/8.

G. André, La vertu de simplicité chez les Pères Apostoliques: RechScRel 11 (1921) 306/27. – H. Bacht, Einfalt des Herzens, eine vergessene Tugend?: Geist u. Leben 29 (1956) 416/26. – O. Bauernfeind, Art. ἁπλοῦς: ThWb 1, 385f. – G. Bertram, Art. νήπιος: ThWb 4, 913/25. – W. Caspari, Über den bibl. Begriff der Torheit: NKirchlZ 39 (1928) 668/95. – C. Edlund, Das Auge der Einfalt (1952). – M. Hirschberg, Studie zur Geschichte der simplices in der Alten Kirche, Diss. Berlin (1944 ungedr.). – L. Lemme, Art. Einfalt: PW 5, 251/3. – O. Michel, ‚Diese Kleinen' – eine Jüngerbezeichnung Jesu: TheolStudKrit NF 3, 6 (1937/38) 401/15. – A. Oepke, Art. παῖς: ThWb 5, 636/53. – F. Quatember, Die christl. Lebenshaltung des Klemens v. Alex. nach seinem Paedagogus (1942). – C. Spicq, La vertu de simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Test.: RevScPhilTheol 22 (1933) 5/26.

H. Bacht.

Einführung s. Eisagoge.

Eingeweideschau s. Haruspicina.

Einheit s. Hen (ἕν).

Einholung s. Hofzeremoniell.

Einhorn.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Einhörnige Tiere. Nachrichten von einhörnigen Tieren begegnen in der antiken Literatur verschiedentlich; genannt werden einhörnige Rinder, Pferde, Wildesel, Antilopen (Arist. hist. an. 499b20; Megasth. b. Strabo 15, 710; Aelian. nat. an. 3, 41; Caes. b. G. 6, 26; Plin. n. h. 11, 106 [255]; 8, 30 [72]; 31 [76]; Solin. 52, 38; Orph. fr. 273 K μονόκερως μόσχος; das einzeln aus Archilochos

[fr. 182 Bergk] überlieferte μουνόκερα auch mit Hesychs Erklärung s. v. τὸ μηκέτι ἔχον τὴν ἀλκήν nicht zu deuten). Wenn auch Naturvorbilder wohl den Anlaß für die Vorstellung von einhörnigen Tieren gegeben haben (ind. Nashorn: vgl. Plin. aO.; Aelian. aO.: Mißgeburten: Plut. Pericl. 6), so dürfte der Ausbau dieser Vorstellung vor allem dadurch gefördert worden sein, daß man leicht bereit war, aufgrund der Einzigartigkeit der Erscheinung, einem einhörnigen Tier besondere, außergewöhnliche Eigenschaften zuzuschreiben. So wurde in den verschiedensten Zeiten u. Völkern die Einhörnigkeit eines Tiers als ein Zeichen der Kraft u. Überlegenheit bewertet (neben den genannten u. den unten zu besprechenden Stellen vgl. Plut. Pericl. 6; Dan. 8, 5; Jerem. 48, 25; PsHenoch 90 [2, 296 Kautzsch]; vgl. Cassiod. expos. in Ps. 21, 22 [Corp. Christ. lat. 97, 203]; zahlreiche Beispiele aus der jüdischen, indischen u. iranischen religiösen Vorstellungswelt bei J. Scheftelowitz, Altpalästinensischer Bauernglaube [1925] 12; Voretzsch 502; Shepard 80. 229. 235). Bei den oben genannten antiken Autoren werden diese einhörnigen Tiere allerdings nur kurz erwähnt u. keine weiteren Merkmale angegeben, die sie zusätzlich von den Tieren ihrer Art unterschieden; sie bleiben für das Bewußtsein des Autors Pferde, Rinder usw. u. bilden keine neue Art mit spezifischen, nur ihnen zukommenden Eigenschaften.

b. Indische Wildesel. Eine Ausnahme macht Ktesias, der in seinen Indica eine ausführliche Schilderung des einhörnigen indischen Wildesels gibt (Ctes. Ind. b. Phot. bibl. 72 [FGH 3 C 1, 505/6]): In Indien gibt es Wildesel, die den Pferden gleichen, aber größer sind. Sie haben einen weißen Körper, purpurnen Kopf und blaue Augen. Auf der Stirn tragen sie ein spitzes Horn von 1 Elle Länge. Dies Horn ist unten weiß, oben rot u. in der Mitte schwarz. Wer aus den Bechern trinkt, die man aus diesem Horn fertigt, wird, wie man sagt, weder von Magenkrämpfen befallen noch von Epilepsie (ἱερὰ νόσος) u. auch Gift kann ihm dann nicht schaden. Im Gegensatz zu anderen Eseln, wilden wie zahmen, u. im Gegensatz zu anderen einhufigen Tieren, hat der einhörnige indische Wildesel Sprunggelenke. Dies Sprunggelenk (ἀστράγαλος) sei das schönste, bemerkt Ktesias, das er je gesehen habe, in Aussehen u. Größe dem eines Rindes gleich, schwer wie Blei u. durch u. durch zinnoberrot. Das Tier selbst ist sehr schnell u. wehrhaft, weder das Pferd noch ein anderes Tier kann es in der Verfolgung einholen. Es beginnt langsam zu laufen; wenn es aber eine gewisse Zeit gelaufen ist, erhöht es in wunderbarer Weise seine Schnelligkeit. Man kann Tiere dieser Art nur fangen, wenn sie Junge haben; denn, wenn man sie dann auf der Weide mit einer großen Zahl Reiter umzingelt hat, lassen sie ihre Füllen nicht im Stich. Sie kämpfen mit dem Horn, den Hufen u. dem Gebiß u. töten auf diese Weise viele Menschen u. Pferde. Lebend sind die Tiere überhaupt nicht zu fangen; sie können nur mit Pfeil u. Bogen erjagt werden. Das Fleisch ist wegen seiner Bitterkeit ungenießbar; man jagt den Wildesel nur des Hornes u. der Astragaloi wegen. – Der fabelhafte Bericht, den Ktesias seinen Gewährsleuten nacherzählt, läßt also den einhörnigen indischen Wildesel als ein Tier eigener Art erkennen, das sich von allen anderen bekannten Tieren durch seine wunderbaren Eigenschaften unterscheidet (zur Deutung des Berichtes s. unten C I). – Aristoteles, der auf Ktesias' Angaben fußt, stellt fest, daß gehörnte Tiere durchweg spalthufig seien, nur der einhörnige indische Esel sei Einhufer (hist. anim. 499 b 16). Dieselbe Eigenschaft des indischen Esels begründet Aristoteles part. anim. 663a 18ff näher durch Einordnung des Tieres in sein Klassifikationssystem: Die gehörnten Tiere sind durchweg spalthufig und haben zwei Hörner, wie es der naturgegebenen Symmetrie des Körpers entspricht. Ausnahmen sind nur der Oryx, der zwar Spalthufer ist, aber dennoch nur ein Horn trägt u. der sog. (καλούμενος) indische Esel, der Einhufer ist u. auch nur ein Horn besitzt. Daß dieses Tier für Aristoteles eine eigene Klasse repräsentiert, beweisen seine weiteren Ausführungen: zwei Hörner sind naturgemäß mit gespaltenem Huf verbunden, da Huf u. Horn aus gleichem Stoff sind; denn Spalthufigkeit ist durch Mangel an Stoff für die Bildung der Hufe bedingt; daher können andererseits Einhufer auch nur ein Horn besitzen. So erhärtet Aristoteles das, was Ktesias von diesem fabelhaften Tier zu berichten weiß, auf spekulativem Wege. – Bei Antigonos v. Karystos (mirab. 66 West.) ist das Tier ebenfalls als Beispiel eines einhörnigen Einhufers erwähnt. Philostratos v. Apoll. 3, 2 berichtet, daß der einhörnige indi-

sche Wildesel in Sümpfen lebe. Aus seinem Horn fertige man Becher, die den Benutzer dieser Becher vor Gift u. Krankheiten schützten; solche Gefäße besitzen nur Könige, denen auch die Jagd auf die Tiere allein vorbehalten ist. Doch habe Apollonios, wie Philostratos berichtet, Zweifel an dieser Erzählung der Eingeborenen geäußert. Den Bericht des Ktesias greift Aelian wieder auf (nat. anim. 4, 52; vgl. 13, 25). Aber nun wird die Jagd auf den indischen Wildesel weiter ausgemalt; auch die Bemerkung, daß nur die vornehmsten Inder ein aus dem Horn des Tieres hergestelltes Trinkgefäß besitzen, das vor Krankheiten u. Gift schütze, geht über den bei Photios überlieferten Ktesiastext hinaus. Auf Aristoteles u. Ktesias fußt Plinius n. h. 11, 37/46 (255): Horntiere sind in der Regel Spalthufer (bisulca). Einhufer haben nicht zwei Hörner. Ein Horn tragen nur der indische Esel u. der spalthufige Oryx. Am Ausgang der Antike referiert Timotheos v. Gaza animal. noch einmal den Bericht des Aelian über den Indikos onos (31, 10 Bodenh.; einhörniges, einhufiges Tier; Horn hat heilende Kraft).

c. Kartazon. Wohl den Bericht des Megasthenes über ein E., das die Inder Kartazon nennen, gibt Aelian (nat. anim. 16, 20) wieder. Dieses Tier hat die Größe u. Mähne eines Pferdes, gelbes Haar u. ist sehr schnellfüßig. Die Füße sind ungegliedert, ähnlich denen der Elefanten; zudem hat das Kartazon den Schwanz eines Schweines. Zwischen den Augen steht ihm ein gewundenes, schwarzes, sehr scharfes Horn. Seine Stimme ist sehr laut u. mißtönend. Während das Kartazon friedfertig u. sanft gegen andere Tiere ist, ist es gegen seinesgleichen, ob Männchen oder Weibchen, wild u. streitsüchtig u. kämpft bis zum Tode des Unterliegenden. Es ist am ganzen Körper stark, vor allem aber das Horn ist unwiderstehlich. Das Tier liebt einsame Weideplätze u. streift allein umher. Zur Zeit der Paarung wird es sanft gegenüber dem Weibchen. Während es sich dem Weibchen zugesellt u. dieses trächtig ist, wird das Kartazon gejagt. Die Jungtiere bringt man zum König der Prasier, wo man sie ihrer Stärke wegen bewundert. Ausgewachsene Tiere hat man noch nie gefangen (zur Deutung s. unten C I). Auf die gleiche Quelle wie Aelian. nat. anim. 16, 20 gehen Plinius' Notizen von einer fera monoceros zurück (n. h. 8, 31 [76]).

II. Altes Testament. Auf die Vorstellung von einem einhörnigen fabulösen Tier greift vielleicht im Anschluß an die Berichte vom indischen Wildesel u. Kartazon schon in hellenistischer Zeit die Septuagintaübersetzung zurück. Das im AT hebräisch mit re'em bezeichnete Horntier, unter dem heute der ehemals in Mesopotamien u. Syrien beheimatete Wildochse verstanden wird (Houghton, Art. 1595f; W. F. Albright, Archaeology and the religion of Israel² [Baltimore 1946] 84; F. Nötscher, Die Psalmen: Echter Bibel [1947] zu Ps. 92, 11; das Tier wird in akkadischen Keilschrifttexten rîmu genannt), wird in der LXX durchweg μονόκερως genannt (Num. 23, 22; 24, 8; Dtn. 33, 17; Job 39, 9; Ps. 21, 22; 28, 6; 77, 69; 91, 11). Den LXX-Übersetzern, denen das mit re'em bezeichnete Tier offensichtlich unbekannt war, gaben wohl Stellen wie Ps. 21, 22 u. Job 39, 9 (vgl. Num. 23, 22), an denen von der falbelhaften Wildheit u. Ungebändigtheit des re'em gesprochen wird, Anlaß zur Gleichsetzung des re'em mit dem bekannten Wundertier (die Wildheit u. Unzähmbarkeit des E. wird von den heidnischen Autoren besonders hervorgehoben; vgl. oben I b/c; bezeichnend ist, daß Is. 34, 7 für das dort als Opfertier erwähnte re'em ἁδρός gesetzt ist, offensichtlich, weil die Vorstellung vom μονόκερως zu diesem Textzusammenhang schlecht paßte).

B. Christlich. I. Übersetzungen des AT. Von den Bibelübersetzungen christlicher Zeit scheint die Vetus Latina der LXX zu folgen, indem sie deren μονόκερως mit unicornis wiedergibt (vgl. Dtn. 33, 17 bei Tertull. adv. Marc. 3, 18 [CSEL 47, 406]; adv. Iud. 10, 7 [CSEL 70, 303]; Num. 24, 7ff bei Priscill. tract. 1 [CSEL 18, 27]; Cypr. test. 2, 10 [CSEL 3, 74]; Ps. 21, 22 bei Cypr. test. 2, 20 [CSEL 3, 88]); dagegen gibt die jüngere griech. Übersetzung des Juden Aquila das re'em des hebr. Textes bzw. das μονόκερως der LXX mit ῥινόκερως wieder (Job. 39, 9; Ps. 28, 6; vgl. Olympiod. in Job 9/12 [PG 93, 412]). Wir dürfen daraus schließen, daß Aquila das re'em mit dem Nashorn identifizierte, das seit hellenistischer Zeit im Osten aus der Anschauung bekannt u. seit spätrepublikanischer Zeit auch im Westen bei Zirkusspielen zu sehen war (PsCall. hist. Alex. M. 3, 18K.; ein Nashorn wurde in Alexandria in der Pompe des Ptolemaios Philadelphos mitgeführt: Callix. b. Athen. 201C; bei den Spielen des Pompeius iJ. 55 vC. wurde ein

Nashorn gezeigt: Plin. n. h. 8, 29 [71] rhinoceros unius in nare cornus, qualis saepe visus; Suet. Aug. 43, 4; vgl. das nicht sicher datierte Mosaik aus Praeneste [späthellenist. oder 3. Jahrh. nC. ?] mit Darstellung des Nashorns u. Beischrift [IG 14, 1302]; G. Gullini, Mos. di Palestrina [Rom 1956] Tf. 21; vgl. Aelian. nat. an. 17, 44; W. Gower, The classical Rhinoceros: Antiquity 24 [1950] 61/71). Doch scheint bald die konkrete Vorstellung, die sich mit dem Wort ῥινόκερως verband, verblaßt zu sein; jedenfalls brauchen Vulgata u. Hieronymus im Psalterium iuxta Hebraeos für das re'em des Urtextes bzw. das μονόκερως der LXX nebeneinander rhinoceros, monoceros u. unicornis, ohne daß sich aus dem Textzusammenhang die Wahl des jeweiligen Wortes begründen ließe (Vulg. Num. 23, 22; 24, 8: rhinoceros; Dtn. 33, 17: rhinoceros; Job. 39, 9: rhinoceros; Is. 34, 7: unicornis; Ps. 21, 22: unicornis; Hieron. ebd.: unicornis; Vulg. Ps. 28, 6: unicornis; Hieron. ebd.: rhinoceros; Hieron. Ps. 37, 20: monocerotes [wohl interpretierende Übersetzung; im hebr. Text wie in der LXX fehlen die entsprechenden Worte; vgl. dazu unten Sp. 850]; Vulg. Ps. 77, 69: unicornis; Hieron. ebd.: monoceros; Vulg. Ps. 91, 11: unicornis; Hieron. ebd.: monoceros; auf rhinoceros weist auch die äthiopische Übersetzung des AT, die Job 39, 9 an Stelle des μονόκερως der LXX den äthiopischen Namen für das Nashorn setzt; vgl. F. Hommel, Die Namen der Säugetiere bei den südsemitischen Völkern [1879] 367_2. 381. 382_1). Wie wenig konkrete Vorstellungen man mit dem rhinoceros-monoceros-unicornis der Bibeltexte verband, ist aus dem Jobkommentar eines Hieronymus-Schülers (Philippus ?) ersichtlich (PL 26, 770): ,numquid solet rhinoceros servire tibi, aut morabitur ad praesepe tuum ?' Sive ut alii dixerunt: ,numquid volet monoceros servire tibi ?' Ex diversa editione transferentium advertimus, quod ipsum sit rhinoceros quod et monoceros, et Latine intelligatur unicornis, sive super nares cornu habens. Sunt ergo huiuscemodi ferae in solitudine Orientis et ab hominibus nonnumquam videntur, sive capiuntur. Vgl. Olympiodor zur gleichen Stelle (PG 93, 413; bei Eucherius ist das zweihörnige [afrikanische] Nashorn vom monoceros-unicornis unterschieden [instr. 2 (CSEL 31, 157)]: rhinoceron fera terribilis gemina in naribus gestans cornua, monoceron in Psalmo unicornis appellatur). Zweifel an der Existenz des Tieres überhaupt äußert unter Berufung auf die periti Ambrosius; er steht allerdings mit dieser Ansicht allein unter den Kirchenvätern (bened. patr. 11, 55 [PL 14, 725]).

II. Väter. Die Erwähnungen des E. bei den Kirchenvätern beschränken sich im wesentlichen auf eine allegorisierende Deutung des Tieres im engen Anschluß an die oben unter A II u. B I zitierten Bibeltexte. Diese Deutung erfolgt aus dem unmittelbaren Textzusammenhang, oft unter Hinzuziehung anderer als relevant angesehener Bibelzitate. Auf die Berichte der heidn. Literatur über das E. wird kein Bezug genommen; ein sicheres Indiz für die Benutzung heidn. Autoren gibt es nicht. Alles, was man dafür geltend gemacht hat, läßt sich leichter auf die Angaben der Bibelstellen, als auf eine Beeinflussung durch die Berichte der heidn. Autoren zurückführen. Dies gilt vor allem für die oft gerühmte Wildheit u. Unbändigkeit des Tieres, die eher den Angaben von Job 39, 9 u. Ps. 21, 22 entspricht als den Berichten der heidn. Literatur, in denen diese Eigenschaften nur als Grund dafür erwähnt werden, daß das Tier lebendig nicht gefangen werden kann. Für die Väter war die Bibel offenbar die einzige Quelle für die Kenntnis vom E. Die Deutung knüpft vor allem an die im AT erwähnte Stärke, Unzähmbarkeit u. Wildheit des E. an (Ps. 21, 22; Job 39, 9; Num. 23, 22; 24, 8) u. an das Horn, das die Kraft u. Überlegenheit des Tieres versinnbildlicht (Dtn. 33, 17; Ps. 91, 11; vgl. Ps. 77, 69; vgl. auch Orig. in Num. hom. 16 [GCS 30, 144, 26] im Anschluß an Num. 23, 22 [übers. v. Rufin]: et in scripturis divinis cornu pro regno positum saepe reperimus, sicut propheta dicit: quatuor autem cornua, quatuor regna sunt; PsHieron. in Job: PL 26, 770; Basil. hom. in Ps. 28 [PG 29, 297]: „Das Horn wird von der Schrift oft anstelle von ,Macht' [δυνάμεις] verwendet"; vgl. Cassiod. expos. in Ps. 21, 22 [Corp. Christ. lat. 97, 203]). Daneben gibt die im Namen festgehaltene, charakteristische Eigenschaft des Tieres, die Einhörnigkeit, Anlaß zu den verschiedensten Ausdeutungen, wobei den Wortspielen u. Assoziationen keine Grenzen gesetzt sind. Diese aus dem Namen entwickelte Symbolik ist oft mit der Deutung verbunden, die an die im Bibeltext genannten Eigenschaften des Tieres anknüpft. Im Wesen dieser Interpretations-

weise liegt es, daß dieselbe Stelle in gegensätzlicher Weise ausgelegt werden konnte (so z. B. das E. in Job 39, 9 als Symbol Christi u. als Symbol der bösen Mächte; vgl. unten Sp. 848/9). Hinzu kommt, daß das E. schon in den Bibelstellen sowohl in gutem Sinne erwähnt wird, als auch als unheilvolle Macht (Basil. homil. in Ps. 28 [PG 29, 296]: ‚Man hat beobachtet, daß die Schrift das Bild des E. in zwiefacher Hinsicht verwendet: einmal im guten, ein andermal im schlechten Sinne' [ἐπαινετῶς, διαβεβλημένως]; PsHieron. in Job 39 [PL 26, 770]; Eucher. form. spirit. intell. 4 [CSEL 31, 26]; Aug. in Ps. 91, 11 [PL 37, 1178]; Cassiod. exp. in Ps. 21, 22 [Corp. Christ. lat. 97, 203]; ersteres: Ps. 28, 6; 77, 69; 91, 11; letzteres: Ps. 21, 22; Job 39, 9). So erklärt es sich, daß das E. Christus u. den Teufel, die Christen u. die Juden, die Herren dieser Welt, die Apostel u. a. mehr bedeuten konnte. Bei der folgenden Aufstellung konnte Vollständigkeit der Belege nicht angestrebt werden, da die Zahl der Väterstellen zu groß ist. Durch die angeführten Beispiele sollen die wesentlichen Züge der E.-Symbolik bei den Vätern herausgestellt werden. Weiteres Material, vor allem für das MA bei Cohn, Pitra, Spicilegium Solesmense 3 (Paris 1855), Shepard; vgl. unten B III.

a. Symbol des Kreuzes. Die Deutung des E. auf das Kreuz Christi findet sich schon bei Justinus, der dial. 91 im Anschluß an Dtn. 33, 17 alle Teile des Kreuzes wie Schaft, Querarm u. den in der Mitte herausragenden Pflock, auf dem der Verurteilte aufsitzt, mit den Hörnern (z. Plural s. den Bibeltext) des E. vergleicht. Justin betont ausdrücklich, daß eine andere Deutung nicht möglich sei. Die gleiche Stelle (Dtn. 33, 17) wird auch von Tertullian adv. Jud. 10, 7 (CSEL 70, 303) u. adv. Marc. 3, 18 (CSEL 47, 406) auf das Kreuz Christi gedeutet, nur daß bei ihm der in der Mitte herausragende Pfahl allein unicornis genannt wird (unicornis autem medius stipitis palus). Hippol. bened. Mos.: PO 27, 173 bezieht die Worte κέρατα μονοκέρωτος τὰ κέρατα αὐτοῦ (Dtn. 33, 17) ebenfalls auf das Kreuz. Von Späteren vergleiche Rhab. Maurus: PL 108, 998. Dagegen knüpft PsJoh. Chrysost. an Ps. 91, 11 an (in Ps. 91 [PG 55, 764]): Christus überwindet mit dem Einen Horn, dem Kreuz, die feindlichen Mächte.

b. Symbol Christi. In den meisten Väterstellen, in denen das E. auf Christus bezogen wird, wird das kennzeichnende Merkmal des Tieres, seine Einhörnigkeit, als Anknüpfungspunkt für die Deutung benutzt. So wird Christus das μονόκερως genannt, weil er das Eine Horn (= Eine Macht, μία δύναμις) des Vaters besitzt (Basil. hom. in Ps. 28 [PG 29, 297]; Euseb. dem. ev. 10, 8 [PG 22, 785]), während es bei Origenes in Num. hom. 16 (PG 12, 695) heißt: sub nomine itaque unicornis in Christo hoc videtur ostendi, quia omne quod est unum eius cornu est hoc est unum regnum eius. tamquam unicornis unum omnium regnum teneat Christus; Rhab. Maur.: PL 108, 741. Nach PsHieron. in Job 39, 9 (PL 26, 827) wird Christus wegen des singulare imperium, das er inne hat, unicornis genannt. Vgl. Petr. Cap.: Pitra, Spicilegium Solesmense (Paris 1855) 3, 57. Ebenso anknüpfend an das Eine Horn wird das E. mit dem Eingeborenen Sohn gleichgesetzt (Basil. hom. in Ps. 28 [PG 29, 297]; vgl. PsBasil. hom. in Ps. 28 [PG 30, 80]) u. mit dem Unicum Dei verbum (Ambros. bened. patr. 11, 55 [PL 14, 725]; in Ps. 118 serm. 7, 5 [CSEL 62, 129] im Anschluß an Dtn. 33, 17: unicum enim verbum Dei hoc prophetatur oraculo, toto gentes orbe fundendum; in Ps. 43 [PL 14, 1152]; vgl. Liber de best. et al. reb.: PL 177, 59f: quia vero habet hoc animal [sc. unicornis] unum cornu in capite significat hoc quod Salvator ait: ego et pater unum sumus). Die Unüberwindlichkeit u. Macht des E., wie sie vor allem Job 39, 9 gerühmt wird, symbolisiert die Unbesiegbarkeit u. Macht Christi (Basil. hom. in Ps. 28 [PG 29, 296]; vgl. Tert. adv. Jud. 10 [CSEL 70, 303]; vgl. auch Ambros. exp. Ps. 43 [CSEL 64, 272/3]: ergo ea quae cornua habent animalia ventilare dicuntur. sed homo cornua non habet: quomodo ergo ventilat? ... cornu nostrum es tu domine Jesu, et ideo sicut non in bracchio nostro praesumimus, ita in cornibus nostris ventilandis habemus praesidium, sed in Christo [folgt Dtn. 33, 17]; Cypr. test. 2, 10 [CSEL 3, 74/5]; Priscill. tract. 1 [CSEL 18, 27]; Rhab. Maur. univ. 8, 1 [PL 111, 221]; PsMelit. clav.: Pitra 3, 57). Die Deutung des E. auf Christus, wie sie sich im Physiologus findet (vgl. u. B III), begegnet uns erst bei Autoren des MA u. auch dort meist nur neben der bei den frühchristlichen Vätern üblichen Interpretation (vgl. Gerhoh.: PL 194, 565: Christus fuit quasi unicornis daemonibus insuperabilis, cuius unum cornu

est regnum aeternum, quod unum est appendendum. hic se reclinavit in gremio matris virginis et captus est et occisus a Judaeis).

c. Bild für Patriarchen, Propheten, Christen. Die Propheten u. Patriarchen werden E. genannt, weil sie in dem Einen Gott ihre Stärke haben u. die Apostel als ihre Nachfolger verstand man demzufolge unter dem υἱὸς μονοκερώτων in Ps. 28, 6 (Athanas. in Ps. 29 [PG 27, 153]; Euseb. in Ps. 28, 6 [PG 23, 256; vgl. ebd. 957. 1180]). Später bezeichnet man die Apostel selbst als E. (Bruno Ast.: PL 165, 958). Auf die Christen deutet man das E., weil diese an den Einen Gott glauben (vgl. Clem. Alex. paed. 1, 5 [GCS 12, 100]), durch welchen Glauben sie alle Mächte besiegen (Theodoret. quaest. in Num. 24 [PG 80, 392]; vgl. in Ps. 28, 6 [PG 80, 1068]; Cyrill. in Ps. 92 [PG 69, 1227/8]; Eucher. form. spirit. intell. 4 [CSEL 31, 26]: Monoceron hoc est unicornis in Psalmo: et dilectus quem admodum filius unicornium id est . . . sanctorum qui teneant unicum Dei verbum; Olympiod. in Job 9/12 [PG 93, 413]: μονόκερώς ἐστιν ὁ ἅγιος, ὅτι πρὸς θεὸν μόνον ὁρᾷ καὶ ἐπ' αὐτῶν πέποιθε, τῶν γηΐνων ἁπάντων καταφρονῶν; vgl. PsJoh. Chrys. in Ps. 91 [PG 55, 763]; vgl. Rufin. orat. Greg. Naz. interpr. 5 [CSEL 46, 182]). Auch aufgrund der Einen Hoffnung, die die Christen haben, werden sie mit dem E. verglichen (Aug. in Ps. 76 [PL 36, 1006]; Cassiod.: PL 70, 571; Beda: PL 93, 909).

d. Symbol der Einheit des Glaubens u. ä. In Anspielung auf das Eine Horn des Tieres versteht Athanasius unter dem E. die Eine Gottheit (in Ps. 91, 11 [PG 27, 405]; vgl. ähnlich in Ps. 28, 6 [PG 27, 153]; Theodrt. in Ps. 91, 11 [PG 80, 1620]), während Augustin im E. die Einheit des Glaubens symbolisiert sieht (in Ps. 11 [PL 37, 1178]; vgl. Petr. Lomb.: PL 191, 859; Cassiod.: PL 70, 659; Beda in Num. 23, 22 [PL 91, 371]), Beda aber die Einheit der Kirche (in Ps. 91, 11 [PL 93, 980]) u. Gerhohus die Einheit der Gläubigen (PL 194, 480). Auf den Einen Tempel oder den Einen Altar der Juden wird Ps. 77, 69 bezogen (Athanas. expos. in Ps. 77 [PG 27, 357]; Theodrt. in Ps. 77, 69 [PG 80, 1501]; Gerhoh. in Ps. 77, 69 [PL 194, 479]).

e. Symbol für Stolze, Juden, Böse Mächte. Das E. als Bild der Stolzen u. der Mächte dieser Welt wird aus Ps. 21, 22 u. Job 39, 9, manchmal unter Hinzuziehung von Ps. 75, 5 (nolite exaltare cornu; vgl. PsHieron. in Job 39, 9 [PL 26, 771]: in multis quoque aliis Scripturarum cornu nuncupato legimus superbiam nominari) gedeutet (Aug. ep. 140, 42 [CSEL 44, 190]: superbosque huius mundi Christianis humilibus adversaturos ostendens consequenter dicit: et a cornibus unicornuorum humilitatem meam. ideo quippe in unicornibus superbi intelliguntur qui superbia odit consortium et, quantum in ipso est, solus cupit eminere omnis superbus; Aug. annot. in Job 39, 9 [PL 34, 881]; Greg. M. moral. in Job 39, 9 [PL 76, 573/4]; PsRufin. in Ps. 21, 22 [PL 21, 724]; Cassiod. in Ps. 21, 23 [PL 70, 162]; Bruno Ast.: PL 165, 679). In der Übersetzung des Hieronymus im Psalt. iuxta Hebr. 37, 20 (inimici Domini gloriantes ut monocerotes) ist das ‚monocerotes' wohl ein interpretierender Zusatz. Jedenfalls fehlt im hebräischen Text u. in den LXX das den monocerotes entsprechende Wort (s. oben Sp. 845). Unter den Stolzen werden auch die Heiden verstanden (PsHieron. in Job 39, 9 [PL 26, 770]; vgl. expos. interl. in Job 39, 9 [PL 23, 1530]), häufiger jedoch die Juden, weil sie sich auf das Eine Gesetz stützend sich überhoben haben (PsHieron. in Ps. 28, 6 [PL 26, 955]; in Ps. 21, 22 [PL 26, 901]; vgl. Cassiod. expos. in Ps. 29, 6 [PL 70, 200]; Beda: PL 93, 596; Bruno Carth.: PL 152, 724), oder weil sie nur Ein Testament anerkennen (Eucher. form. spirit. intell. 4 [CSEL 31, 26]; Beda: PL 93, 596) u. sich in ihrem Hochmut eine einzigartige Gerechtigkeit zuschrieben (August. in Ps. 28, 6 [PL 36, 213]; PsRufin. in Ps. 28 [PL 21, 746]; vgl. noch Greg. M. moral. 31, 16 in Job 39, 9 [PL 76, 590]: potest ergo hunc rhinocerotem vel certe monocerotem scilicet unicornem ille populus intellegi, qui dum de accepta lege non opera, sed solam inter cunctos homines elationem sumpsit, quasi inter ceteras bestias cornu singulare gestavit). Bei späteren werden die Juden dem E. verglichen, weil sie nur an Eine göttliche Person glaubten (μίαν ὑπόστασιν θεοῦ; Euthym. Zigab.: PG 128, 284; Niceph. Blem.: PG 142, 1424; vgl. Petr. Lomb.: PL 191, 236). Greg. M. moral. 31, 16 in Job 39, 9 (PL 76, 590) sieht im E. ein Bild des Saulus-Paulus, der wie sein Volk sich in Stolz gegen Christus erhebend, von diesem bezähmt wird. Ebenso Rhab. Maur. univ. 8, 1 (PL 111, 227); Rupert. Tuit. op. spir. 6, 8 (PL 167, 1739); vgl. Beda: PL 91, 371. Im Anschluß

an Ps. 21, 22 vergleicht Cyprian die Juden mit dem E., weil sie Christus gekreuzigt haben (test. 2, 20 [CSEL 3, 87]; Oddo Ast.: PL 165, 1207, vgl. Basil. hom. in Ps. 28 [PG 29, 296]). Zum E. als Symbol der sich Christus widersetzenden Bösen Macht vgl. Euseb. dem. ev. 10, 8 (PG 22, 784); Ambros. expl. Ps. 37 (CSEL 64, 155); Greg. M. moral. 31, 16 in Job 39, 9 (PL 76, 571/2. 574): terrenus princeps = rhinoceros; Petr. Cap. litt. 7, 29 (Pitra 3, 57): sed ipse diabolus merito rhinoceros vel unicornis dicitur; im koptischen Zauber wird der Teufel bezeichnet als ‚der mit dem Einen Horn'; London Ms. Or. 6796(4): nach seinem Kreuzestod begegnet Jesus auf seiner Höllenfahrt dem ‚Einhörnigen', dem Wächter der Unterwelt, der ihn vergebens in seine Macht zu bringen sucht; vgl. A. Kropp, Ausgewählte kopt. Zaubertexte (Brüssel 1930) 1, 47; 2, 58; 3, 62.

III. Physiologus. Infolge der Gleichsetzung bzw. Verwechslung des E. mit dem Nashorn in den Bibelübersetzungen u. den sich diesen anschließenden Deutungen der Väter (s. oben B I. II) wurden schließlich Fabeleien, die man sich vom Rhinoceros erzählte, wie der Fang des wilden Tieres durch eine Frau, auch auf das E. übertragen. So heißt es vom Rhinozeros bei ‚Hermes' (bei F. de Mély-C. E. Ruelle, Les lapidaires Grecs 2 [Paris 1898] 71, 6): ‚Das Nashorn ist ein vierfüßiges Tier, dem Hirsch ähnlich; auf der Nase hat es ein großes Horn. Man kann das Tier nur durch den Duft und die Schönheit schöngekleideter Frauen fangen, denn es ist verliebt' (ἐρωτικόν). Der Ursprung dieses Motivs liegt vielleicht in Indien. In einer Legende des Mahābhārata wird erzählt, daß der Eremit ‚Gazellenhorn', der auf der Stirne ein einzelnes Horn trug u. so in einem Teil der Überlieferung auch E. genannt wird, von der Tochter des Königs verführt wird u. sie schließlich heiratet (vgl. Ettinghausen 95; Einwände gegen diese Herleitung bei H. Günter, Buddha in der abendländischen Legende [1922] 68). – Die Übertragung der Fanggeschichte auf das E. findet sich zunächst im Physiologus (22 [78 Sbord.]; vgl. Perry 1087/8; Wellmann 5): „Der Psalmist sagt: ‚Und es wird erhöht werden mein Horn wie das des E.' Der Physiologus sagte vom E., daß es folgende Natur habe: es ist ein kleines Tier, dem Bocke gleich u. ist sehr heftig. Der Jäger kann dem Tier nicht nahen, weil es sehr stark ist; es trägt Ein Horn auf der Mitte des Kopfes. Wie wird es gefangen? Eine keusche Jungfrau setzen sie ihm in den Weg, u. es springt in deren Schoß; die Jungfrau säugt das Tier u. führt es dem König in den Palast. Es wird nun das Tier auf den Heiland gedeutet: ‚errichtet hat er ein Horn im Hause Davids unseres Vaters' u. das Horn der Erlösung ist uns geworden. Nicht konnten die Engel u. Mächte ihn überwinden, sondern er nahm Wohnung im Schoße der wahrhaft reinen Jungfrau Maria ‚u. das Wort ist Fleisch geworden u. hat unter uns gewohnt". Später findet sich die Fanggeschichte in der Nachfolge des Physiol. auch bei einigen Kirchenvätern. Die früheste Wiedergabe der Geschichte steht bei PsEustath. hexaem.: PG 18, 744: ‚Das E. ist ein kleines Tier, dem Bocke gleich u. sehr heftig. Es trägt ein einziges Horn oben auf dem Kopfe u. wird folgendermaßen gejagt: Sie setzen ihm eine keusche Jungfrau in den Weg: es aber springt in deren Schoß; sie wärmt es u. führt es weg in die Häuser der Könige.' Ein späterer Zeuge ist Greg. M. moral. 31, 15 (PL 76, 589): rhinoceros iste, qui etiam monoceros in Graecis exemplaribus nominatur, tantae e se fortitudinis dicitur, ut nulla venantium virtute capiatur; sed sicut hi asserunt, qui describendis naturis animalium laboriosa investigatione sudaverunt, virgo ei puella proponitur, quae ad se venienti sinum aperit, in quo ille omni ferocitate postposita caput deponit sicque ab eis a quibus capi quaeritur, repente velut inermis invenitur. Vgl. auch Isid. etym. 12, 2, 12/3 L.: Rhinoceron a Graecis vocatus. Latine interpretatur in nare cornu. Idem et monoceron, id est unicornis, eo quod unum cornu in media fronte habeat ... (es folgt die Geschichte vom Fang in fast wörtlicher Übereinstimmung mit Greg. M. aO.). Die Deutung des E. als ein Sinnbild Christi, wie sie der Physiologus im Anschluß an die Geschichte vom Fang des Tieres durch eine Jungfrau gibt, findet sich bei den älteren Kirchenvätern nicht (PsEustath. aO. gibt nur die Fanggeschichte, nicht aber die allegorisierende Interpretation; Greg. M. aO. deutet den Fang des E. auf die Bekehrung des Paulus [s. oben B IIe]; bei Isid. aO. fehlt jede Deutung). Auch in der späteren griech. Literatur ist eine Nachwirkung des Physiologus nur bei wenigen Autoren nachzuweisen (so etwa bei Mich. Glyc. annal. 1 [PG 158, 136], der die Geschichte vom E.-

Fang auf Christus deutet). Tzetzes, chil. 5, 7, 399/412 erwähnt nur den E.-Fang, ohne auf eine allegorische Deutung einzugehen. Selbst die byzantinischen Tierbücher schöpfen meist aus antiken profanen Autoren wie Aelian u. Timotheos v. Gaza u. führen weder Bibelzitate noch symbolische Deutungen an (Goldstaub bei Strzygowski 104ff; Perry 1115). – Im latein. Sprachbereich des frühen MA ist dagegen der Einfluß des Physiologus bedeutend stärker gewesen. Nicht nur existiert gegenüber den griechischen eine ungleich größere Zahl latein. Physiologus-Fassungen, sondern diese u. die ihnen folgenden Bestiarien, Enzyklopädien u. volkssprachlichen Bearbeitungen des Physiologus sind auch in der Anführung der Bibelstellen u. der Auslegung der Erzählung ausführlicher. Für jeden Zug der Geschichte vom Fang des E. wird eine symbolische Bedeutung gesucht, wobei die ursprüngliche Deutung des Physiologus manche Umwandlung erfährt (Belege bei Cohn 1, 23ff; 2, 14/6; vgl. Tosco-venet. Bestiarius 32 Goldstaub; M. Goldstaub-R. Wendriner, Ein tosco-veneziani-scher Bestiarius [1892] 313; Voretzsch 503). Vor allem wird die ursprüngliche Deutung auf Christus mehr zu einer solchen auf die Menschwerdung Christi bzw. auf die Liebe Christi (d. i. des E.) zur Jungfräulichkeit u. Keuschheit (Petr. Damian. ep. 2, 18; Albert. M. animal. 22, 2, 1; Cohn 2, 14/15; Cahier 2, 222f; Kuntze 293). Die Blütezeit der Physiologuserzählungen ist die Zeit der Allegorie u. Kunstpoesie des 13. Jh. In dieser Zeit geht die Erzählung auch vom sakralen Bereich in den profanen über (Shepard 71). In der Minnepoesie wird die Geschichte vom E.-Fang zum erotischen Symbol: die Dame fängt ihren Liebhaber (Belege bei Lauchert 187_1. 190. 193ff; Shepard 84ff; Kuntze 192; Cohn 2, 28_2; Darstellungen des E.-Fanges nach dem Physiologus s. unten Sp. 857/9).

IV. Barlaam u. Joasaph-Roman. Im griech. Barlaam u. Joasaph-Roman, einer erbaulichen Erzählung nach der vorchristlichen Boddhisatvalegende, findet sich im abendländischen Bereich zum ersten Mal die im MA weit verbreitete Parabel des vom E. verfolgten Mannes (s. oben Bd. 1, 1194. 1198). Die Parabel erzählt, daß ein Mann vor einem E. flieht aus Angst vor dessen brüllender Stimme u. aus Furcht, von ihm verschlungen zu werden, bis er sich schließlich auf einen Baum rettet, auf dem er, sich an der Süßigkeit einiger heruntertröpfelnder Honigtropfen labend, das unten zusammen mit einem Drachen auf ihn lauernde E. vergißt. Der Erzähler der Parabel erklärt das E. als ein Sinnbild des Todes, der den Menschen ständig verfolge u. zu fassen suche (12, 112/13 [PG 96, 976]). Der indische Ursprung dieser Parabel gilt allgemein als sicher (E. Kuhn, Barlaam u. Joasaph = AbhM 1, 20 [1893]; E. A. W. Budge, Barlâm and Yĕwâsĕf [Cambr. 1923] XXXVI/VIII; Günter, Buddha in der abendländischen Legende [1922] 37; Voretzsch 504). Allerdings haben die indischen u. arabischen Fassungen statt des E. einen wütenden Elefanten als das verfolgende Tier (E. Kuhn, Der Mann im Brunnen, Geschichte eines ind. Gleichnisses: Festgruß O. v. Böthlink [1888] 68ff). Wann u. wo der Elefant durch das E. ersetzt wurde, ob schon vor der griech. Fassung des Barlaam u. Joasaph-Romans oder erst in dieser, läßt sich nicht sagen, da die unmittelbaren Quellen unbekannt sind, die Johannes Damaskenos, der als der Verfasser des griechischen Romans angesehen wird, vorgelegen haben (F. Dölger, Der griechische Barlaam-Roman ein Werk des hl. Joh. v. Damaskus [1953]; vgl. dagegen P. Devos, Les origines du Barlaam et Joasaph grec: AnalBoll 75 [1957] 83/104; die griechische Fassung des Romans ist wohl eine Neuschöpfung künstlerischer u. theolog. Eigenständigkeit; vgl. H. G. Beck, Art. Barlaam u. Joasaph: RGG 1^3, 872). So scheint es möglich, daß Johannes Damaskenos den Elefanten durch das E. ersetzte aufgrund der LXX-Übersetzung von Ps. 21, 22 u. Job 39, 9 u. der daran anschließenden Deutung des E. als ein Symbol der bösen Mächte (vgl. oben B II c). Die Parabel hat über die lateinischen u. volkssprachlichen Fassungen des Romans, der wohl das beliebteste Volksbuch des MA gewesen ist, Eingang in die Exempelbücher des MA u. die europäische Literatur gefunden (Nachweise bei Cohn 30; Voretzsch 504; vgl. oben Bd. 1, 1194).

C. Herkunft des E.-Bildes. I. Orient. Man hat häufig vermutet, daß im Vorderen Orient geläufige E.-Vorstellungen u. entsprechende Darstellungen der mesopotam. Kunst durch Vermittlung der Perser bei Ktesias ihren Niederschlag gefunden hätten (vgl. zB. Forrer 197 mit Taf. 17). Doch lassen sich auf mesopotamischen Siegelzylindern mit Sicherheit E. Darstellungen nicht nachweisen (anders zB. Brown 19ff). Bei der in

der mesopotamischen Kunst vorwiegend üblichen Profilansicht wird naturgemäß auch bei zweihörnigen Tieren meist nur Ein Horn dargestellt. So muß man, solange sich die Tiere nach anderen Merkmalen zoologisch bestimmen lassen, von der Deutung solcher Bilder auf ein E. absehen (vgl. E. Douglas van Buren, The fauna of ancient Mesopotamia as represented in art [Rom 1939], die diese ‚einhörnigen' Tiere als Bison, Büffel, Auerochsen, Antilopen u. a. identifiziert). Gegen die Deutung dieser Tiere als E. spricht zudem die Vielzahl der verschiedenen Typen. Ein in der modernen Literatur E. benanntes Tier, das sich auf Siegelzylindern als einhörniger (?) geflügelter Löwe abgebildet findet u. das möglicherweise auch auf einem Relief in Persepolis gemeint ist (Contenau, Manuel 3, fig. 869), hat aber mit der Beschreibung des Indikos onos bei Ktesias u. seinen Nachfolgern nichts zu tun (Abb. u. Deutung als E. zB. bei H. H. v. d. Osten, Ancient orient. seals in the coll. of Mrs. A. B. Brett [Chicago 1936] nr. 139C; ders., Anc. orient. seals in the coll. of E. T. Newell [Chicago 1934] nr. 11. 105. 158). Auch die auf den Treppenwangen im Palast von Persepolis dargestellten Kämpfe zwischen ‚einhörnigen' Stieren u. Löwen, dürften Ktesias kaum zu seiner Geschichte vom Indikos onos inspiriert haben, wie dies angenommen worden ist (Schrader 576ff; dann oft wiederholt, zB. Keller 416). Wir haben keinen Anlaß zu vermuten, daß er diese Reliefs, die das in der oriental. u. griech. Kunst beliebte Thema des Zweikampfes zwischen Löwe u. Stier darstellten, mißverstanden hat. Eher beruht sein Bericht auf entstellten Nachrichten vom einhörnigen indischen Nashorn (vgl. Shepard 214; das Horn des Nashorns galt in Indien als giftabwehrend; Wildheit u. Alleingang des E. würden ebenfalls gut zu indischen Vorstellungen vom Nashorn passen; Shepard 217/19). Die aus Vergleichen mit anderen Tieren gewonnene Beschreibung des Ktesias, wie sie in ähnlicher Weise auch Aelian für sein Kartazon gibt, hat ihre Parallele in den arabischen Berichten vom Karkadann, dem Nashorn, das beschrieben wird als ‚kleiner als ein Kamel, größer als ein Ochse, mit dem Kopf eines Kamels, dem Körper eines Maulesels u. dem Schwanz eines Bullen' (Ettinghausen 8; vgl. Bezeichnungen wie ‚Flußpferd' u. ä.; das ‚Kartazon' Aelians ist vielleicht sanskrit ‚khaḍga-ḍhenu'; von demselben Wort leitet Ettinghausen 94_{90} persisch ‚karkadan' u. arab. ‚karkadann' = Nashorn ab).

II. Griechisch-römisch. Darstellungen des E. aus der griech.-römischen Antike sind nicht bekannt; sie hat es wohl auch kaum gegeben, da die Vorstellung vom E. weder in Mythologie u. Sage, noch im Volksbewußtsein lebendig gewesen ist, sondern wohl allein von den Berichten der Reiseliteratur u. naturhistorischen Werken genährt worden ist (alles, was in der älteren Literatur über angebliche E.-Darstellungen der Antike gesagt worden ist, entbehrt jeder Grundlage).

III. Spätantik-christlich. Von den E.-Darstellungen der christlichen Spätantike, die es, wenigstens in der Buchmalerei, gegeben haben muß (s. unten Sp. 857/9), hat sich keine erhalten (das Fußbodenmosaik aus S. Giovanni Ev. in Ravenna mit der Darstellung eines E. wird von Wehrhahn-Stauch 1521 fälschlich ins 5. Jh. datiert, es gehört erst dem 13. Jh. an, wie die Darstellung der Eroberung Kpels aus demselben Mosaik beweist; vgl. G. Bovini, Chiese di Ravenna [Novara 1957] 41/3). Falls die Darstellung eines weidenden Tieres, die sich auf einem Relief in S. Saba in Rom findet, das vermutlich zu der Chorschranke des Gründungsbaues des 6./7. Jh. gehört hat, wirklich auf ein E. zu deuten ist (so Schönberger, Abb. 202; Wehrhahn-Stauch 1521), wäre dies die früheste uns erhaltene E.-Darstellung. Doch hören wir schon aus dem 5. Jh. von Philostorgios, daß in Kpel ein Relief mit dem Bild eines E. zu sehen gewesen sei (h. e. 3, 11 [40 Bidez]). Das Tier habe den Kopf eines Drachen, ein gebogenes, nicht sehr großes Horn, starken Krummbart, langen hohen Rücken, einen Körper wie ein Hirsch, aber Löwenfüße. Philostorgios' Beschreibung paßt, bis auf die Flügel, die er nicht erwähnt, sehr gut auf ein einhörniges, geflügeltes Fabelwesen, das auf einem Fußbodenmosaik des Großen Kaiserpalastes in Kpel dargestellt ist (erstes Viertel 5. Jh.; The Great Palace of the Byzantine Emperors, first report on the excavations ... [Oxford 1949] 77 Taf. 33). Offenbar bestand in dieser Zeit noch kein festumrissener E.-Typus in der Kunst, zumal die Bibelstellen u. auch die christl. Literatur, mit Ausnahme des Physiologus, über die Gestalt des E. nichts aussagten. So konnten wohl verschiedengestaltige Fabeltiere als E. angesprochen werden, wenn sie



Abb. 8. Einhorn-Fang. Illustration der Berner Physiologus-Hs. aus dem 9. Jh.

nur Ein Horn aufwiesen. Im 6. Jh. will dann der aus Ägypten (Alexandrien) stammende Indienfahrer Kosmas Indikopleustes vor dem Palast des Äthiopenkönigs vier bronzene Bilder des E. gesehen haben (στῆλαι χαλκαί Statuen? so Shepard 192; Cosm. Indic. top. christ. 11 [319 Winstedt]). Kosmas weist den Leser auf die seinem Text beigegebene Zeichnung hin, die er nach diesen Bildern gemacht habe. Auf die alexandrinische Urredaktion geht aller Wahrscheinlichkeit nach die Miniatur der Kosmas-Hs. des Vatikan aus dem 8./9. Jh. u. wohl auch noch die Illustration der Florentiner Kosmas-Hs. zurück (Vaticanus Gr. 699; Laurentiana cod. plut. 9, 28; s. oben Bd. 2, 747 nr. 14; PG 88, 469/70 fig. 7; J. W. McCrindl, The Christian Topography of Cosmas, an egyptian monk [London 1897] XXV, Taf. 4 fig. 28; J. Ebersolt, La miniature Byzantine [Paris 1926] 10/11; vgl. die Miniatur des aus Kosmas entnommenen Kapitels der Smyrnaer Physiologus-Hs.; Strzygowski 18; zum Verhältnis der einzelnen Kosmas-Hss. zueinander vgl. K. Weitzmann, Die byzantinische Buchmalerei des 9. u. 10. Jh. [1935] 4. 37. 58/9). Das Tier ist wie ein Esel oder Pferd gebildet, aber mit Stummelschwanz, Klauen u. ziegenähnlichem Kopf; auf der Stirne hat es ein langes, spitzes, aufrecht stehendes Horn. Zweifelhaft bleibt, ob die Bilder, die Kosmas gesehen hat, tatsächlich E. darstellen sollten, oder nur von ihm aufgrund seiner aus der Literatur geschöpften Vorstellung vom E. mißdeutet wurden. Die von ihm erzählte Geschichte, daß das E. sich seinen Verfolgern dadurch entziehe, daß es sich in eine Schlucht hinabstürze, aber den Sturz mit seinem Horn auffange, läßt vermuten, daß Kosmas Bilder von Antilopen oder Gazellen für E.-Bilder gehalten hat, da die gleiche Art, sich von einem Sturz zu retten, in alter u. neuer Zeit von verschiedenen Gazellen- u. Wildziegenarten berichtet worden ist (Shepard 193; Ettinghausen 93). Eine Verwechslung mit dem Rhinozeros liegt jedenfalls nicht vor, da Kosmas dieses in Text u. Zeichnung vom μονόκερως scheidet (er spricht [PG 88, 441] auch von den ‚Hörnern‘ des Rhinozeros: das afrikanische Rhinozeros hat tatsächlich zwei Hörner). In der gleichen Zeit wie die Illustrationen der Kosmas-Hss. sind wohl auch die Bilder der erhaltenen Physiologuskopien entstanden (s. oben Bd. 2, 747 nr. 15; Perry 1115/6). Die Illustrationen der Physiologus-Hss. entsprechen ziemlich genau der Beschreibung des Tieres im Text: das E. ist klein, einer Ziege ähnlich, mit langem spitzem Horn auf der Stirn; es steht vor der Jungfrau, die die Schnauze des Tieres mit beiden Händen umfaßt (Berner Codex 318 des 9. Jh.; H. Woodruff, The Physiologus of Bern: ArtBull 12 [1930] 250 fig. 20; vgl. unsere Abb. 8; in der Illustration der Smyrnaer Handschrift des 11. Jh. legt das E. seinen Vorderlauf in den Schoß der sitzenden Jungfrau; Strzygowski Taf. 12; unsere Abb. 9; zur Herkunft der Physiologuserzählung vgl. oben Sp. 851). Die Miniaturen der Berner-Hs., der ältesten unter den Physiologus-Hss., gehen nach Woodruff auf eine Vorlage des 4. oder frü-

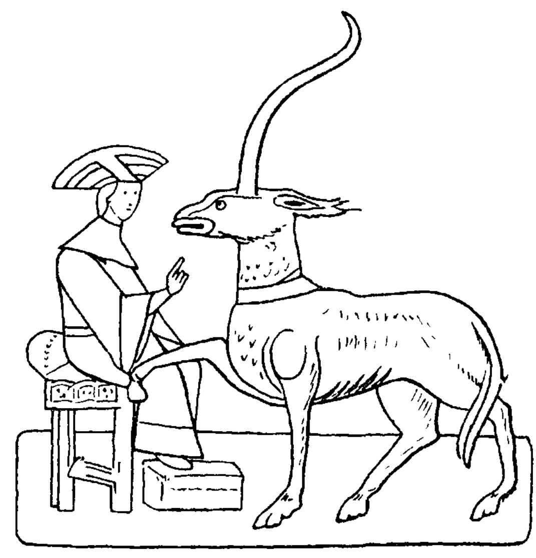


Abb. 9. Einhorn-Fang. Illustration der Smyrnaer Physiologus-Hs. aus dem 11. Jh.

hen 5. Jh. zurück, die wiederum einen illustrierten alexandrinischen Physiologus des 4. Jh. voraussetzt (Woodruff aO. 242). Wir kämen damit in die Entstehungszeit des Physiologus selbst (frühes 3./4. Jh.; Perry 1101/3). Diese vorauszusetzende alexandrinische Physiologusillustration wäre dann die älteste nachweisbare E.-Darstellung. Doch ist es wahrscheinlicher, daß die Illustrationen der Berner-Hs. auf einer Vorlage beruhen, die in einer graeco-italischen Schule des 7./8. Jh. entstanden ist (D. Tselos, A greco-italian school of illuminators and fresco painters: ArtBull 38 [1956] 9f. 29), die ihrerseits nicht näher bestimmbare antike Vorbilder tradiert. Die Darstellungen vom E.-Fang nach dem Physiologus scheinen aber zunächst wenig Einfluß auf andere Gebiete der Kunst gehabt zu haben. Jedenfalls ist in der vorikonoklastischen Kunst, weder auf den reich mit Tieren geschmückten ägyptischen Textilien u. Grabstelen, noch auf früharabischen u. langobardischen Reliefs der E.-Fang abgebildet worden (Strzygowski 98). Im 9. Jh. wird in byzantinischen Psalter-Hss. als Illustration zu den Stellen der Psalmen, an denen das E. genannt wird, der E.-Fang durch die Jungfrau, wie ihn der Physiologus erzählt, wieder dargestellt (Komposition u. Wiedergabe des Tieres ähnelt der Darstellung des Smyrnäer Physiologus; vgl. oben 857. Pantokratorpsalter [Athos, Pantokr. cod. 61] fol. 109 v.; K. Weitzmann, Die byzantinische Buchmalerei des 9. u. 10. Jh. [1935] Tf. 60 nr. 362; Chludovpsalter [Moskau, Hist. Mus. cod. 129] fol. 93 v. zu Ps. 91; N. Kondakov, Miniaturen des griech. handschriftl. Psalters vom 9. Jh. aus der Sammlung Chludov [Moskau 1888, russ.] Taf. 13, 4; J. J. Tikkanen, Psalterillustration im MA = Acta Soc. Sc. Fenn. 31, 5 [Helsinki 1903] Abb. 58; Weitzmann aO. Tf. 61 nr. 368). In den westlichen Psalter-Hss. ist zu den entsprechenden Stellen das Tier allein dargestellt. Es ähnelt einer Ziege u. hat auf der Nase ein langes, gekrümmtes Horn (Utrechtpsalter fol. 16 zu Ps. 28; fol. 12 zu Ps. 21; fol. 45 zu Ps. 77; fol. 54 zu Ps. 91; die Darstellung des Tieres entspricht der des Berner Physiologus; E. T. De Wald, The Illustration of the Utrecht-Psalter [Princeton 1932] Taf. 19. 26. 72. 84; vgl. die Miniaturen des Stuttgarter Psalters aus dem 9. Jh.; Wehrhahn-Stauch 1537). Rein dekorativ wird das E. in karolingischen Hss. verwendet wie im Pariser Lotharevangeliar (Bibl. Nat. ms. lat. 266 fol. 19/20; hier einem Ochsen ähnlich mit gebogenem Horn auf der Schnauze) u. dem Bamberger Boethius (Staatsbibl. cod. HJ IV 12 fol. 96; Tikkanen aO. 191). Ebenfalls im 9. Jh. u. im fränk. Reich entstanden ist die Paradiesdarstellung mit einem E. auf der Innenseite des Konsulardiptychons des Areobindus (Paris, Louvre; A. Goldschmidt, Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karoling. u. sächs. Kaiser. 8./11. Jh. 1 [1914] nr. 158, Taf. 70). Das E., das hier unter anderen Tieren u. Fabelwesen auf seiner Hinterhand sitzend dargestellt ist, gleicht einem Bocke oder Esel; auf der Stirne wächst ihm ein langes, wenig gekrümmtes Horn. Volbach nimmt an, daß die Tafel nach antiker Vorlage geschnitzt worden ist (Volbach, Elf. nr. 12, Taf. 61; vgl. Goldschmidt aO. 77). Doch weisen antike Paradiesdarstellungen wie das Elfenbeindiptychon in Florenz (Bargello, Ende 4. Jh.; Volbach nr. 108, Taf. 32), auf das Volbach verweist, keine Fabeltiere auf. Die Vorlagen für die exotischen Tiere u. Mischwesen auf dem Pariser Diptychon (Kentauren, Sirenen, Silene, Kynokephaloi, Greif, Kamel, Elefant u. a. m.) sind aber sicher antik u. somit aus einem anderen Zusammenhang in die Paradiesdarstellung übernommen. Es ist wahrscheinlich, daß auch das E. schon in dieser antiken Vorlage unter den anderen Tieren dargestellt war. Auf spätantike Darstellungen von Fabelwesen u. mirabilia lassen auch Weltkarten des MA wie die Herefordkarte u. die Karte von Ebstorf schließen (vgl. R. Wittkower, Marvels of the East: JournWarbInst 5 [1942] 175). Beide Karten zeigen, verteilt über die einzelnen Länder, neben Bildern u. Siglen für Städte, Gebirge usw., Zeichnungen der Tiere u. Monstra, die man nach der antiken Überlieferung in diesen Ländern lokalisierte (Abb. bei K. Miller, Die ältesten Weltkarten 4, Die Herefordkarte [1896]). Unter diesen mirabilia ist in Äthiopien neben dem Nashorn auch das E. dargestellt als ein dem Pferd oder Esel ähnliches Tier, mit einem langen Horn auf der Stirn u. einem Schweineschwänzchen (vgl. Plin. n. h. 8, 31 [76]; auch die Scheidung von E. u. Nashorn entspricht antiker Tradition; vgl. Plin. n. h. 8, 29 [71]; 8, 31 [76]; Aelian. hist. an. 17, 44). Wenn sich auch die geographische Gestalt dieser Karten nicht auf antike Weltkarten zurück-

führen läßt (Kubitschek, Art. Karte: PW 10, 2, 2105. 2110 gegen Miller aO. 48; 6, 147), so ist es doch wahrscheinlich, daß die Bilder der mirabilia, denen Legenden aus Plinius u. Solin beigegeben sind, aus einem spätantiken Bestand an Mirabilia- u. Monsterdarstellungen stammen, der uns heute allerdings im Original nicht mehr faßbar ist. Illustrationen etwa zu Werken wie des Timotheos v. Gaza animal. könnten diese spätantike Vorlage für die Darstellungen des MA gewesen sein (zu Timotheos s. oben Sp. 843). – Als ein Beleg für die Häufigkeit von E.-Darstellungen gerade im 9. Jh. mag neben den oben angeführten Beispielen aus Buchmalerei u. Elfenbeinschnitzerei die Nachricht des Liber Pontificalis dienen, daß Papst Gregor IV (827/44) für die Kirche des hl. Marcus in Rom einen Vorhang mit Greifen u. E. stiftete (103 Duch.: vestem de olovero cum gryphis et unicornibus; vgl. A. De Waal, Figürl. Darstellungen auf Teppichen u. Vorhängen in röm. Kirchen bis Mitte 9. Jh. nach dem Lib. Pont.: RQS 2 [1888] 318). – Zu E.-Darstellungen des MA u. der Neuzeit vgl. neben R. Wischnitzer-Bernstein, Symbole u. Gestalten der jüd. Kunst (1935) 35ff u. L. Réau, Iconographie de l'art Chrétien 2, 2 (Paris 1957) 191/4, jetzt vor allem Wehrhahn-Stauch u. weitere dort genannte Literatur.

R. Brown, The unicorn, a mythological investigation (London 1881). – Ch. Cahier-A. Martin, Le Physiologus ou Bestiaire: MélArch 2 (1851) 110/6. – C. Cohn, Zur literarischen Geschichte des E.: Jahresbericht der 11. Städt. Realschule z. Berlin 1/2 (1896/7). – A. D'Alès, Tertullianea, le rhinoceros et le symbolisme de la croix: RechScRel 26, 1 (1936) 99/100. – R. Ettinghausen, The unicorn = Studies in muslim iconography 1 (Washington 1950). – R. Forrer, Art. E.: Forrer, Reallexikon der prähist., klass. u. frühchristl. Altertümer 197. – Güntert, Art. E.: Bächtold-St. 2, 708/14. – W. Houghton, On the unicorn of the Ancients: Annals and Magazine of natur. hist. 10 (1862) 363/70. 416/47; Art. unicorn: Smith Dictionary of the Bible 3, 1594/6. – H. Humphreys, The horn of the unicorn: Antiquity 27 (1953) 15/9. – O. Keller, Antike Tierwelt 1 (1909) 238f. – F. X. Kraus, Art. E.: Kraus, RE 1, 397/8. – K. Künstle, Ikonographie der Christl. Kunst (1928) 123f. – F. Kuntze, Die Jagd des E. in Wort u. Bild: Arch. f. Kulturgesch. 5 (1907) 207/19; 6 (1908) 94/8. – Fr. Lauchert, Geschichte des Physiologus (1889). – H. Leclercq, Art. licorne: DACL 9, 1, 613/4. – H. Lesêtre, Art. licorne: DictBible 4, 244/5. – B. E. Perry, Art. Physiologus: PW 20, 1, 1074/1128. – F. Sbordone, Physiologus (Mailand 1936). – W. Schiffer, Zur Mythen- u. Symbolgeschichte des E.: TheolGl 43 (1953) 266/77 (ohne Belege, unkritisch). – G. Schönberger, Narval-E.: StädelJb 9 (1935/36) 167/247. – E. Schrader, Die Vorstellung vom μονόκερως u. ihr Ursprung: SbB 31 (1892) 573/81. – O. Shepard, The lore of the unicorn (Boston 1930). – J. Strzygowski, Der Bilderkreis des griech. Physiologus, des Kosmas Indikopleustes u. des Oktateuch = Byz. Archiv 2 (1899). – ThesLL, ungedrucktes Material zu Unicornis, Unicornuus. – Voretzsch, Art. E.: J. Bolte-L. Mackensen, Handwörterb. des deutschen Marchens 1, 498/507. – L. Wehrhahn-Stauch, Art. E.: RDK 4, 1504/44. – M. Wellmann, Der Physiologus, eine religionsgeschichtl.-naturwissenschaftl. Untersuchung: PhilolSuppl 22, 1 (1930) 1/116. *H. Brandenburg.*

Einigkeit s. Homonoia.

Einleitung s. Eisagoge.

Einöde s. Wüste.

Eins (Zahl) s. Hen (ἕν).

Einsiedler s. Mönchtum.

Eintracht s. Homonoia.

Einweihung I (von Gotteshäusern) s. Dedicatio.

Einweihung II (von Mysterienkandidaten) s. Initiatio.

Einzug (kult.) s. Hofzeremoniell.

Eirene s. Friede.

Eisagoge.

E. ist, lange auch noch als Fremdwort im lat. Sprachbereich, terminus technicus zur Bezeichnung einer Literaturgattung gewesen, die dazu bestimmt war, Anfänger in Wissenschaften, Künste oder Fertigkeiten einzuführen. Sie ist verhältnismäßig leicht abzugrenzen vom Lehrbuch, das bis zur völligen Beherrschung eines Wissensgebietes führen soll; weit schwieriger ist es, die Trennungslinie zur Kompendienliteratur zu zie-

hen. Auf den Titel E. kommt es entscheidend nicht an; außer den in der Minderzahl befindlichen, die ausdrücklich so benannt sind, gehören zur gleichen Gattung auch viele Werke, die als τέχνη, στοιχεῖα (elementa), ὅροι (definitiones), ἀρχαί oder ἐγχειρίδιον bezeichnet werden, auch zahlreiche eines derartigen Titels gänzlich entbehrende Schriften. Auszuscheiden sind jedoch die mehr für die Hand des Lehrers als die des Schülers bestimmten προγυμνάσματα der Rhetorenschulen sowie die *Prologe. Vielen, doch keineswegs allen, sind gewisse formale Eigentümlichkeiten gemeinsam. Oft begegnet die Einteilung des Stoffes nach ars (Alter, Erfinder, Vervollkommner, Zweck, Teile) u. artifex (Vorbildung, notwendige Begabung, Studium). Sehr beliebt ist die Frage- u. Antwort-Form; nebensächlich ist, ob der Lehrer oder der Schüler die Fragen stellt; nicht selten sind E. erst von späterer Hand in solche Katechismusform gebracht worden. E. sind vielfach echte Briefe; oft ist die Briefform aber nur literarische Einkleidung. Gern werden Jüngere, wie eigene Söhne oder solche von Freunden und Gönnern, als Adressaten eingeführt; als hinreichendes Kriterium für das Vorliegen einer E. darf diese Formalität jedoch nicht gewertet werden. Viele E. sind nur für den Privatgebrauch bestimmt gewesen u. infolgedessen oft untergegangen. Ein noch wichtigerer Grund für das Verschwinden eines großen Teils dieser Literatur ist der Umstand, daß sie naturgemäß rasch veraltete, soweit sie nicht durch Überarbeitung dem fortgeschrittenen Stand des Wissens angepaßt wurde. Wie der Umfang, so differiert auch der Stil u. die Höhenlage; es gibt E., die für Knaben, u. solche, die für Konsuln bestimmt sind, u. je nach dem allgemeinen Stand einer Wissenschaft müssen die an eine E. zu stellenden Anforderungen sehr unterschiedlich sein. Begreiflicherweise haben wissenschaftliche Bahnbrecher zu allen Zeiten wenig Neigung gehabt, E. zu verfassen; in der Regel handelt es sich um von Kompilatoren aus zweiter oder dritter Hand gebotenes Wissen. Aber nicht wenige dieser Werke haben, obwohl nicht im mindesten originell, einen außerordentlich großen Einfluß auf die Entwicklung von Wissenschaften ausgeübt, ja üben ihn teilweise noch bis heute aus. Die noch fehlende Geschichte dieser als eigenes Genus bis jetzt wenig beachteten Literatur kann erst nach Sammlung u. Sichtung des sehr umfangreichen Materials geschrieben werden; die hier gebotene, keineswegs gleichmäßig ausgeführte Skizze kann nur die zu lösende Aufgabe einigermaßen umreißen. Wenn die den mannigfachsten Gebieten angehörenden Werke hier ausschließlich unter dem formalen Gesichtspunkt ihrer Zugehörigkeit zur Gattung der E. betrachtet werden, kann diese notwendige Beschränkung manche Schriften, die man bis jetzt so zu sehen nicht gewohnt war, in neue Beleuchtung rücken.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Anfänge. So weit unsere Kenntnis reicht, beginnt die Geschichte der E. mit den offenbar nach dem Muster der ethischen u. gnomischen Partien der ἔργα des Hesiod konzipierten u. deshalb diesem zugeschriebenen Χίρωνος ὑποθῆκαι, Lehren des Kentauren *Chiron an seinen Zögling Achilleus. Auf die Sophisten als Begründer dieser Art Literatur weist Platon Hipp. mai. 286 A hin: der Enzyklopädist Hippias läßt den Nestor dem Neoptolemos auf dessen Frage, ‚welcherlei schöne Beschäftigungen es gebe, deren ein junger Mensch sich befleißigen müsse, um sich möglichst auszuzeichnen', ‚gar viele anständige u. schöne Übungen vorlegen'; vgl. auch Philostr. v. soph. 1, 11, 4 (2, 327 Diels-Kr.); das bei Clemens Al. strom. 6, 15 erhaltene Fragment (fr. 6 Diels-Kr.) zeigt an einem Beispiel sehr anschaulich das kompilatorische Verfahren des Hippias, das auch für viele seiner Nachfolger charakteristisch ist. – Zu den E. gehören Xenophons ἱππαρχικός, in dem er einem Reiteroffizier Anweisungen zur Verbesserung der athenischen Kavallerie erteilt, u. die an einen gemeinen Kavalleristen gerichtete Schrift περὶ ἱππικῆς mit praktischen Ratschlägen für Kauf u. Schulung des Pferdes sowie die Ausrüstung des Reiters; aus 1, 3 u. 11, 6 ergibt sich, daß schon vor Xenophon ein gewisser Simon über dasselbe Thema geschrieben hatte.

b. Philosophie. Von den drei erhaltenen Briefen des Epikur enthält der an Herodotos eine kurze, zu gedächtnismäßiger Einprägung bestimmte Zusammenfassung derjenigen physikalischen Lehren, die der Anfänger sich angeeignet haben muß, um die Ziele zu erreichen, denen Epikur seine Anhänger zuführen will; der hinsichtlich seiner Echtheit umstrittene Brief an Pythokles handelt über die Meteorologie; der an Menoikeus will den Anfänger durch ethische u. theologische Be-

lehrungen die Anfangsgründe des rechten Lebens erkennen lassen. – Es ist kein Zufall, daß Chrysipp, kein schöpferischer Geist, aber geschickt in der Sammlung u. Weiterbildung älterer stoischer Lehren, unter seinen außerordentlich zahlreichen, aber fast restlos untergegangenen Schriften auch eine ganze Reihe von E. aufzuweisen hat, deren Titel wenigstens bei Diog. Laert. 7, 193/96 erhalten sind: περὶ τῆς εἰς τὰς ἀμφιβολίας εἰσαγωγῆς ε' .... συνημμένα πρὸς τὴν εἰσαγωγὴν τῶν εἰς τὰς ἀμφιβολίας β'.... (195) περὶ συλλογισμῶν εἰσαγωγικῶν πρὸς Ζήνωνα α'; περὶ τῶν πρὸς εἰσαγωγὴν τρόπων πρὸς Ζήνωνα γ' .... (196) λόγοι ὑποθετικοὶ πρὸς εἰσαγωγὴν β' ... περὶ τῆς εἰς τὸν ψευδόμενον εἰσαγωγῆς πρὸς Ἀριστοκρέοντα α'; λόγοι ψευδόμενοι πρὸς εἰσαγωγὴν α'. Athen. 4, 159d nennt eine εἰσαγωγὴ εἰς τὴν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν πραγματείαν. – Albinus, ein Platoniker des 2. Jh. nC., Schüler des Gaius u. Lehrer Galens, hat einen in den meisten Hss. fälschlich einem Alkinoos zugeschriebenen, im Cod. Vaticanus 1029 εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Πλάτωνος βίβλον betitelten Auszug aus einem größeren Werk hinterlassen, in dem der Begriff des Dialogs sowie Einteilung u. Reihenfolge der Schriften Platons behandelt werden. – Während Porphyrios sich (nach 268) in Sizilien aufhielt, wandte sich der röm. Senator Chrysaorius an ihn mit der Bitte um Rat in den Schwierigkeiten, welche die Lektüre der Kategorien des Aristoteles ihm bereitete. Daraufhin verfaßte Porphyrios die εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας, in der er eine Klärung der Begriffe γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον u. συμβεβηκός (übergeordneter, untergeordneter Begriff, unterscheidendes, wesentliches u. zufälliges Merkmal) gab; dabei formulierte Porphyrios nicht nur das Problem von der Seinsart der Allgemeinbegriffe, sondern zählte auch dessen mögliche Lösungen auf. Diese Gelegenheitsschrift, durch welche die Logik des Aristoteles in die Philosophenschulen des Abendlandes eingeführt worden ist, stellt, sicherlich wider sein Erwarten, die folgenreichste Leistung des Porphyrios dar; der reine Formalismus der Logik hat das neutrale Gebiet gebildet, auf dem sich Christentum u. Heidentum zusammenfinden konnten u. auch zusammengefunden haben. Schon im 4. Jh. fand die Schrift weite Verbreitung, im Westen besonders durch die Übersetzungen des *Marius Victorinus, in der Augustinus sie kennen lernte, u. des *Boethius, dessen Kommentar dazu besonders wichtig wurde; sie diente während des Mittelalters dem Osten u. dem Westen als Kompendium der Logik, wurde auch ins Syrische, Armenische u. Arabische übersetzt. Auch die kurze, in Frage- u. Antwort-Form abgefaßte Erklärung des wesentlichen Inhalts der Kategorien εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν durch Porphyrios ist eine Schrift für Anfänger; ihr folgt Boethius in seinem Kommentar zu den Kategorien getreulich, so wie er in seiner introductio ad syllogismos categoricos sich einer auch bei den Arabern bezeugten Schrift des Porphyrios anschließt.

c. Grammatik. Die erste Grammatik des Abendlandes ist die τέχνη γραμματική des Dionysius Thrax (170/90 vC.), ein kleines Büchlein, aber von ungeheurem Einfluß. Hatten sich die älteren Alexandriner bis auf Aristarch damit begnügt, sprachliche Einzelbeobachtungen zu sammeln, so hat Dionysius diese erstmals in ein System gebracht. Allerdings ist sein Werk nur eine E. in die Grammatik, da sie im wesentlichen nur Definitionen der grammatischen Kategorien u. ihre Klassifikation gibt. Zusammen mit den κανόνες εἰσαγωγικοὶ περὶ κλήσεως ὀνομάτων καὶ ῥημάτων des Theodosios v. Alexandrien, in denen dieser, von dem Werk des Dionysius ausgehend, erschöpfende Paradigmata des Substantivs u. des Verbs zusammengestellt hatte, u. mit den umfangreichen Scholien des Choiroboskos (6. Jh.) zu beiden Werken, bildete das Buch des Dionysius die Grundlage für alle späteren Grammatiken. Die ἐρωτήματα γραμματικά des Moschopoulos u. a. verarbeiteten den Inhalt der τέχνη in Fragen u. Antworten. Auf ihnen beruhen dann die grammatischen Arbeiten der nach Italien ausgewanderten griech. Gelehrten, die Vorläufer der modernen griech. Schulgrammatiken. Auch die lat. Grammatik ist von Dionysius stark beeinflußt worden. Schon Varro hat seinem Werk einzelne Definitionen entlehnt; Remmius Palaemon, der unter Nero auf Grund des Systems des Dionysius einen grammatikalischen Leitfaden der lat. Sprache verfaßte u. aus dem die späteren Grammatiker Dositheus, Diomedes, Charisius u. Donatus schöpfen, u. Priscian haben ganze Abschnitte der τέχνη ins Lateinische übertragen. So ist auch in der lat. Schulgrammatik u. in den wiederum von dieser abhängigen Grammatiken der modernen Spra-

chen bis auf den heutigen Tag vieles Wesentliche auf Dionysius zurückzuführen. Im 5. Jh. hat auch ein Armenier unter Zugrundelegung der τέχνη eine Grammatik der armenischen Sprache verfaßt, u. ungefähr um dieselbe Zeit entstand eine syrische Übersetzung u. Bearbeitung.

d. Mathematik. Die weitschichtige Literatur der Einführungen in die Elemente (στοιχεῖα) der Mathematik reicht in ihrem Ursprung bis in den Kreis der Schüler Platons zurück, einiges sogar bis auf dessen Lehrer Theodoros v. Kyrene. Die Bekanntschaft mit den Elementen galt als Grundlage jeder wissenschaftlichen Tätigkeit, zumal in den exakten Wissenschaften; der Gebrauch der στοιχεῖα beim Unterricht hat es mit sich gebracht, daß die von den Mathematikern verfaßten Einführungen in diese im Lauf der Jahrhunderte immer mehr anschwollen, so daß wiederum Auszüge gemacht werden mußten. Diese Literatur hat nach u. nach die Ergebnisse der Denkarbeit sehr verschiedenartiger Mathematiker aufgenommen u. bildet daher eine Fundgrube mannigfaltiger mathematischer Anschauungen. – Als erster hat, soviel wir wissen, Hippokrates aus Chios im 5. Jh. vC. die στοιχεῖα der Mathematik zusammengestellt. Sein Verdienst lag darin, zum ersten Mal aus den von seinen Vorgängern bereit gelegten Steinen ein Haus gebaut zu haben, wenn auch ein unvollkommenes; wie alle voreuklidischen Lehrbücher ist das Werk verloren. Maßgebend für die Folgezeit wurden die in 13 Bücher eingeteilten στοιχεῖα des Euklid (3. Jh. vC.). Er ist weit mehr Bearbeiter als Erfinder der Elemente gewesen. In ihnen führte er alles Arithmetische möglichst auf die Betrachtung von geraden Linien, ebenen Flächen u. regelmäßigen Körpern zurück; ausgezeichnet war die einheitliche Anordnung des Stoffes u. die strenge Durchführung der Beweise. So ist das Werk bei Griechen, Lateinern u. Arabern sehr lange das Lehrbuch der Geometrie geworden. Auch die Kegelschnitte hat Euklid in 4 Büchern behandelt, die von Archimedes auch κωνικὰ στοιχεῖα genannt werden. – Im 1. Jh. vC. hat der Stoiker Geminos eine (im Originaltext verlorene) Einführung in die Geometrie verfaßt. – Die Arithmetik wurde bei den Griechen lange Zeit sehr stiefmütterlich behandelt. Der erste griech. Schriftsteller, der im Zusammenhang u. unter Loslösung von der Geometrie über arithmetische Dinge schreibt, ist der Neupythagoreer Nikomachos aus Gerasa um 100 nC., der ‚Euklid der Arithmetik'. Seine ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή, in der er das arithmetische Wissen der Alt- u. Neu-Pythagoreer gesammelt hat, ist seit dem 4. Jh. als Einführungsschrift in den Neuplatonikerschulen benutzt, von Jamblichos, Philoponos u. Soterichos kommentiert, von Apuleius u. Boethius ins Lateinische übersetzt u. bis ins 13. Jh. als Schulbuch benutzt worden. In seinem Werke nimmt er 2, 44 auf eine geometrische E. Bezug. – Eine E. in die Stereometrie verfaßte Heron v. Alexandria, dessen Lebenszeit unsicher ist. Teil I seiner εἰσαγωγαὶ τῶν στερεομετρουμένων rührt in der uns vorliegenden Form allerdings nicht von Heron selbst her; Teil II ist unecht. Als Einführungsschrift für alle, die sich für mechanische Probleme interessieren, ohne für dieses Fach schon wissenschaftlich vorgebildet zu sein, ist zunächst auch sein Werk μηχανικά gedacht. – Umfassender war die von Philon von Byzanz dem Mechaniker gegen Ende des 3. Jh. vC. in 9 Büchern verfaßte μηχανικὴ σύνταξις; von dieser war aber das (verlorene) 1. Buch eine E.

e. Musik. Euklid hat auch eine E. in die Musik, μουσικῆς στοιχεῖα, verfaßt, die jedoch verloren ist. Das erste der auf uns gekommenen drei Bücher der Harmonik des Aristotelesschülers Aristoxenos enthält nach der Erklärung des Autors selbst Grundzüge (ἀρχαί). Die zweite Schrift nennt sich im Text u. heißt in Hss. στοιχεῖα ἁρμονικά; die Form zeigt überraschende Ähnlichkeit mit den στοιχεῖα des Euklid. Fälschlich unter dessen Namen geht eine auf die Schule des Aristoxenos zurückzuführende, heute allgemein dem Kleonides (Anfang 2. Jh. nC.) zugeschriebene εἰσαγωγὴ ἁρμονική; sie ist eine unserer wichtigsten Quellen für die Kenntnis der harmonischen Theorie des Aristoxenos. – Im 2. Jh. nC. hat Nikomachos aus Gerasa ein ἁρμονικὸν ἐγχειρίδιον verfaßt. – Unter Konstantin d. Gr. hat Bakcheios Geron eine εἰσαγωγὴ τέχνης μουσικῆς geschrieben; der uns vorliegende Text ist allerdings mehrfach überarbeitet; auch in die jetzige Frage- u. Antwort-Form ist er sicherlich erst von anderer Hand gebracht worden.

f. Astronomie u. Astrologie. Eine von Geminos im 1. Jh. vC. verfaßte εἰσαγωγὴ εἰς τὰ φαινόμενα, d. i. Einführung in die Himmelserscheinungen, stellt die Lehren der antiken

Astronomie nach dem Standpunkt des Hipparchos dar; sie ist ganz elementar gehalten u. darum, dem Titel entsprechend, sehr geeignet zur ersten Einführung. – In die Astrologie des Ptolemaios führt des Porphyrios εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἀποτελεσματικὴν τοῦ Πτολεμαίου ein; Suidas nennt auch eine εἰσαγωγὴ ἀστρονουμένων ἐν βιβλίοις γ' desselben Autors, die vielleicht identisch ist mit den bei den Arabern erwähnten στοιχεῖα. – Zu höchster Wertschätzung nicht nur im Abendland, sondern auch bis nach Indien gelangte ein in der 2. Hälfte des 4. Jh. von Paulus von Alexandrien verfaßtes, in den meisten Hss. εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἀποτελεσματικήν, ursprünglich aber wohl εἰσαγωγικά genanntes Werk, von dem uns etwa 42 Kapitel erhalten sind. Diese Einführung in die Astronomie u. die Astrologie ist für uns vor allem deshalb wertvoll, weil sie sehr alte, sonst verlorene Quellen ausschöpft.

g. Medizin. Nicht die Schriften des Bahnbrechers Hippokrates, sondern die des Sammlers Galenos haben die Heilkunde bis in die Neuzeit hinein beherrscht; allerdings besaß Galenos in hervorragendem Maße die Gabe, sich Fremdes rasch u. leicht anzueignen u. es klar u. ansprechend darzustellen, dazu ein lebhaftes Bedürfnis, sein Wissen mitzuteilen, auch Anfängern. Eine geschlossene Gruppe kleinerer Schriften trägt schon im Titel nach dem Willen des Verfassers den Zusatz τοῖς εἰσαγομένοις, für Anfänger. In περὶ τῆς τάξεως τῶν ἰδίων βιβλίων 54 nennt Galenos als vom Studenten der Medizin zuerst zu lesende Bücher die ‚für Anfänger' überschriebenen, über die medizinischen Sekten (Schulen), über den Puls u. über die Knochen. Hierhin gehören aber auch noch andere Schriften, die allgemeinster Einführung in die Aufgaben u. das Studium der Heilkunde dienen: προτρεπτικὸς ἐπ' ἰατρικήν; ὅτι ὁ ἄριστος ἰατρὸς καὶ φιλόσοφος; περὶ τῆς ἀρίστης διδασκαλίας; περὶ συστάσεως τῆς ἰατρικῆς πρὸς Πατρόφιλον. Pseudogalenisch sind die frühesten, im 3. Jh. nC. verfaßten, im Prooemium als für Anfänger sehr nützlich bezeichneten ὅροι ἰατρικοί. Noch nicht aufgeklärt ist die Herkunft einer εἰσαγωγὴ ἢ ἰατρός betitelten Schrift, die in Kürze einen für Anfänger bestimmten Überblick über die Geschichte der Heilkunde, ihre wissenschaftlichen Voraussetzungen u. Grundlagen sowie über ihre verschiedenen Zweige gibt. – Soranos aus Ephesus, der nach Studien in Alexandria unter Trajan u. Hadrian in Rom praktizierte, ein sehr bedeutender, durch Galenos zu Unrecht in den Hintergrund gedrängter Arzt, verfaßte neben einem umfassenderen Werk γυναικεῖα, das zum größten Teil in einer byzantinischen Kompilation des 7. oder 9. Jh. erhalten ist, ein kürzeres in Frage- u. Antwort-Form gehaltenes, das den Hebammen den notwendigsten Wissensstoff vermitteln sollte; sein Titel war vermutlich γυναικεῖα κατ' ἐπερώτησιν. Wir besitzen davon nur eine im 5. oder 6. Jh. von einem gewissen Mustio (Muscio) verfaßte lat. Überarbeitung, die unter Benutzung der γυναικεῖα des Soranos erweitert worden ist; der erste Teil ist ebenfalls in Frage- u. Antwort-Form gehalten. Eine Anzahl die verschiedenen möglichen Lagen des Kindes in der Gebärmutter darstellenden Illustrationen, die vermutlich auch dem Hebammenkatechismus des Soranos beigegeben waren, ist durch die Mustiohandschriften weiter überliefert worden. In der lat. Bearbeitung des Mustio ist das Werk des Soranos das ganze MA hindurch von großem Einfluß gewesen; merkwürdigerweise hat es sogar eine Rückübersetzung ins Griechische erfahren, die fälschlich als Werk des von Soranos erwähnten Arztes Moschion ausgegeben worden ist, offenbar infolge einer Verwechslung mit dem Namen Muscio. – Das Ansehen des Soranos hat die Folge gehabt, daß auch unter seinen Namen zahlreiche Pseudepigrapha gestellt worden sind. Dazu gehört eine ins 5. oder 6. Jh. zu datierende lat. Abhandlung mit der Überschrift Soranus filio karissimo, eine Einführung in die Medizin in Frage- u. Antwort-Form. Ihr liegen zugrunde die pseudogalenischen ὅροι, die aber selbständig u. unter Heranziehung auch anderer Quellen benutzt sind; ein Teil stimmt mit der oben erwähnten Schrift εἰσαγωγὴ ἢ ἰατρός überein.

h. Theologie. Die pseudoaristotelische Schrift περὶ κόσμου, hinsichtlich deren bis heute umstritten ist, ob sie vor oder nach dem Beginn der christl. Zeitrechnung entstanden ist, enthält in den Kapiteln 2/4 elementare Ausführungen astronomischen, geographischen, meteorologischen u. geologischen Inhalts, die als E. in diese Wissenschaften gelten können. Das Hauptgewicht liegt jedoch in den Kap. 5/7, die, von der philosophischen mehr u. mehr in die theologische Betrachtungsweise übergehend, eine Weltanschau-

ung entwickeln, in welcher der Dualismus der peripatetischen Schule mit dem Pantheismus der Stoa eine Verbindung eingegangen ist. In diesem 2. Teil des Werkes zeigt sich, daß auch eine E. rhetorischen Schwungs fähig ist, wenn der behandelte Gegenstand es angemessen erscheinen läßt. – Typische Merkmale der E. tragen die meisten Stücke des Corpus Hermeticum insofern, als sie fingierte Gespräche oder Briefe darstellen. Der als Hermes Trismegistos gräzisierte ägyptische Gott Thoth, bei den Griechen auch als Tat transskribiert, redet lehrend hauptsächlich seinen Sohn Tat (im Grunde nichts anderes als die Verdoppelung seiner selbst) an (tr. 2; 4; 5; 8; 10; 12; 13), in anderen Traktaten (6; 9; 14) den Asklepios, der im 10. Traktat als gleichfalls anwesend vorgestellt wird. Im 1. Traktat wird Hermes selbst durch Poimandres = Nous belehrt. Die Dialogform ist den Darlegungen nur oberflächlich aufgeprägt, um die mündliche Weitergabe der Offenbarungen zu fingieren. Ist auch anderwärts Belehrung des Sohnes durch den Vater typische Form der E., so mag beim Corpus Hermeticum zusätzlich die auch sonst bezeugte Anschauung mitwirkend gewesen sein, daß insbesondere zauberisches Wissen nur vom Vater an den Sohn weitergegeben werden darf. Die für E. gleichfalls beliebte Briefform haben die Traktate 14 u. 16. Auch der nicht in das uns überlieferte Corpus Hermeticum aufgenommene λόγος τέλειος des Asklepios, der aber der gleichen Geisteswelt entstammt, gibt sich als eine von Hermes an Asklepios in Gegenwart des Tat u. des Hammon gerichtete Belehrung.

II. Römisch. a. Terminologie. Ist das römische Unterrichtswesen, aufs Ganze gesehen, eine Nachahmung des hellenistischen, so kann es nicht wunder nehmen, daß auch das literarische Genus der E. weithin durch die griechischen Vorbilder beherrscht wird. Diese Abhängigkeit verrät sich schon in der Übernahme von εἰσαγωγή als Fremdwort. Nach Gell. 14, 7, 2 hat Varro eine seiner Schriften selbst εἰσαγωγικός genannt (s. u. d.). Gell. selber spricht 16, 8, 1 von Werken quas vocant dialectici εἰσαγωγάς u. gibt als deren Zweck das inducere atque imbuere an; die abwertende Wendung 1, 2, 6 puerilium isagogarum commentationibus zeigt, daß isagoga für Gell. nur eine elementare Einführung bedeutet. Daß insbesondere in der Philosophie u. der Medizin im lat. Sprachbereich εἰσαγωγή lange herrschend blieb, zeigt Hieron. ep. 121, 10: ars quoque musica habet elementa sua et geometria ab elementis incipit linearum et dialectica atque medicina habent εἰσαγωγάς suas. Noch bei Isidor v. Sevilla begegnet isagoge als terminus technicus speziell im philosophischen Lehrbereich orig. 2, 23, 3: Solent autem philosophi, antequam ad isagogen veniant exponendam, definitionem philosophiae ostendere; 2, 25, 1 gibt Isidor nach der Ankündigung nunc isagogas Porphyrii expediamus eine Übersetzung u. Erklärung: isagoga quippe graeca, latine introductio dicitur, eorum scilicet qui philosophiam incipiunt. In der Tat ist introducere die bevorzugte Übersetzung von εἰσάγειν, introductio die von εἰσαγωγή. Augustinus interpretiert de civ. dei 18, 39 die Dtn. 1, 15; 16, 18 von der LXX gebrauchte Übersetzung des hebr. schoterim durch γραμματοεισαγωγεῖς wie folgt: hos appellat scriptura γραμματοεισαγωγούς, qui latine dici possunt litterarum inductores vel introductores, eo quod eas inducant, id est introducant, quodam modo in corda discentium vel in eas potius ipsos quos docent. Noch bei dem ins 5. oder 6. Jh. zu datierenden Ps.-Soranus (s. o. AIg) wird gesagt (Anecdota Graeca et Graeco-Latina 2, 251, 25 Rose): quid est isagoga? isagoga est introductio doctrinae cum demonstratione primarum rationum ad medicinae artis conceptionem; S. 243 heißt es: qui introducuntur ad medicinam, quos Graeci εἰσαγομένους appellant; S. 244. 247 begegnet auch das zugehörige Adjektiv: tractatus introductorius. Cassiodor spricht in der Praefatio seiner Institutiones (s. u. Bc) von introductorii libri. Institutio dagegen bezeichnet bei Quintilian jedenfalls die volle Ausbildung, wie der Inhalt seiner institutio oratoria u. die in 1, 1 ausgesprochene Absicht oratorem instituimus illum perfectum zeigt; anders verwandt bedarf institutio eines Adjektivs wie 1, 1, 9 puerilis. Doch kann man wohl nicht, wie Boerner gegen Norden verficht, in den ersten Jahrhunderten der christl. Zeitrechnung zwischen instituere, institutio u. introducere, introductio eine ganz strenge begriffliche Scheidung durchführen; der stilistisch gewiß nicht ungewandte Laktanz kann seine isagogische Absicht sowohl durch das bei Gellius neben inducere stehende, ausgesprochenermaßen eine erste Einführung meinende imbuere als

auch durch instituere ausdrücken (s. u. BIg). Gänzlich zum Synonym von introductio scheint institutio außerhalb des juristischen u. des von diesem unmittelbar beeinflußten Sprachgebrauchs allerdings erst im 6. Jh. geworden zu sein. Besonders aufschlußreich ist Boethius. Er nennt seine Übersetzung der ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή des Nikomachos inst. mus. 1, 4 arithmetica institutio, obwohl er im Buche selber öfter introductio gebraucht. Auf die εἰσαγωγή des Porphyrius nimmt er in categ. Arist. 1 so Bezug: Expeditis his quae ad praedicamenta Aristotelis Porphyrii institutione digesta sunt, obwohl er des Porphyrius Worte διὰ βραχέων ὥσπερ ἐν εἰσαγωγῆς τρόπῳ in Isagogen Porphyrii commentorum editio secunda 1, 5 durch breviter velut introductionis modo übersetzt. Bezeichnend ist auch, wie promiscue er institutio u. introductio an zwei inhaltlich einander sehr ähnlichen Stellen gebraucht; in der introductio ad syllogismos categoricos heißt es: hinc institutionum brevior compendii facilitate doctrina (PL 64, 761 B); dagegen de syllogismo categorico: hinc per introductionem est facilior discibiliorque doctrina (PL 64, 793 C). Nur in einem, u. zwar bezeichnenderweise dem spezifisch römischen Wissenschaftsbereich, ist der Plural institutiones schon seit dem 2. Jh. nC. gleichbedeutend mit εἰσαγωγή, obwohl kein Zweifel daran besteht, daß es sich ausschließlich um Einführungen für Anfänger handelt (s. u. e). Dieser Sprachgebrauch muß aber lange auf das juristische Gebiet u. jene E. beschränkt geblieben sein, die sich bewußt die juristischen institutiones zum Vorbild nahmen.

b. Enzyklopädisten Cato, Varro u. Celsus. Isagogischen Charakters ist eine Art Enzyklopädie, die M. Porcius *Cato Censorius, vermutlich bald nach 184 vC., für seinen erstgeborenen Sohn M. Porcius Cato Licinianus verfaßt hat. Nur Fragmente sind erhalten; sie lassen erkennen, daß der Vater dem Sohne in apodiktischer Form autoritative Weisungen gab, aus reicher Lebenserfahrung schöpfend. Aus dem Buche de agricultura stammt der Satz: Emas non quod opus est, sed quod necesse est; quod non opus est, asse carum est (Sen. ep. 94, 27), wahrscheinlich auch der andere: Quod tibi deerit, a te ipso mutuare (Seneca de benef. 5, 7, 4). Aus dem Buche über Rhetorik stammt die bekannte Definition des Redners: Orator est, Marce fili, vir bonus dicendi peritus (Sen. contr. 1 praef. 9), die übrigens stoischen Ursprungs ist (vgl. StFr. 2, 95 v. Arnim) u. der von Julius Victor (Rhet. lat. min. 374 Halm) als praeceptum paene divinum bezeichnete Rat: Rem tene, verba sequentur. Außer den Büchern über Landwirtschaft u. Rhetorik ist sicher nachweisbar ein Buch über Medizin; vielleicht sind aber auch Jurisprudenz u. Kriegswesen noch in diesem Werk behandelt gewesen. – Für die weit mehr schon in der griech. Bildung wurzelnden Römer des 1. Jh. vC. will M. Terentius Varro in seinen libri IX disciplinarum das in erster Linie rein praktischen Bedürfnissen Rechnung tragende Werk des Cato ersetzen. Diese vielleicht einflußreichste der zahlreichen Schriften des Varro behandelte: I. Grammatik, II. Dialektik, III. Rhetorik, IV. Geometrie, V. Arithmetik, VI. Astrologie, VII. Musik, VIII. Medizin, IX. Architektur. Alle diese Einzelgebiete gehörten schon bei den Griechen zu den ἐλευθέριαι ἐπιστῆμαι, den Wissensgebieten, die der freie Mann beherrschen muß (Sen. ep. 88, 2: quae liberalia studia dicta sunt, vides: quia homine libero digna sunt), zur *ἐγκύκλιος παιδεία; aber bei den Griechen fehlte, wie es scheint, eine feste Zahl u. eine feste Reihenfolge. Die Leistung Varros besteht darin, daß er die einzelnen Disziplinen in ein Werk zusammengefaßt, ihre Zahl bestimmt u. sie in eine logisch begründete Reihenfolge gebracht hat. Durch Fortlassung der beiden letzten ist der Kanon der septem artes liberales entstanden, eingeteilt in trivium u. quadrivium, auf denen über die mittelalterliche Artistenfakultät die heutigen philosophischen u. mathematisch-naturwissenschaftlichen Fakultäten gründen. Vor allem durch seine disciplinae ist Varro ein Mittler zwischen griechischer Kultur u. abendländischer Bildung geworden, dessen Bedeutung kaum überschätzt werden kann. – Isagogisch ist auch der bestbekannte unter Varros Logistorici (die sonst nie vorkommende Bezeichnung wird er selbst gebildet haben) Catus (unbekannter Namensträger) de liberis educandis. Auf Wunsch eines Vaters legt Varro ausführlich den Erziehungsgang eines röm. Knaben dar. – Varros Nachfolger in der enzyklopädischen Literatur (das Wort ist hier natürlich im antiken Sinne zu verstehen, nicht in dem modernen, der Universalität meint), A. Cornelius Celsus, vollzieht unter der Regierung des Tiberius eine teilweise Umkehr zu Cato. Er behandelt

Landwirtschaft, Medizin, Kriegswissenschaft, Rhetorik u. Jurisprudenz, dazu freilich auch die Philosophie; bei dieser handelt es sich um eine bloße Zusammenstellung von Aussprüchen von rund hundert Philosophen ohne eigene Stellungnahme. Erhalten sind nur die acht auf die Medizin bezüglichen Bücher, eine eklektische Kompilation, verfaßt von einem Nichtmediziner von dem Standpunkt aus, daß die Medizin zur Allgemeinbildung gehöre.

c. Rhetorik. Daß die Enzyklopädien des Cato, des Varro u. des Celsus auch Bücher über Rhetorik enthielten, ist bereits gesagt worden. Quintilian zitiert inst. or. 10, 1, 39 eine epistula ad filium scripta des Livius, die eine E. in die Rhetorik gewesen sein muß; Quintilian hat sie vielleicht noch selbst in Händen gehabt. Erhalten sind des Cicero partitiones oratoriae, ein in Frage- u. Antwort-Form gehaltener Katechismus, dessen Titel sich daraus erklärt, daß Einteilungen einen breiten Raum in ihm einnehmen. Cicero hat ihn, vermutlich bald nach 54 vC., für seinen Sohn Marcus u. den seines Bruders Quintus geschrieben, die gemeinsam bei Paeonius Unterricht in der griech. Rhetorik erhielten. Cicero deutet selbst 40, 139 an, daß er ein griech. Werk bearbeitet hat (.. oratoriae partitiones, quae quidem e media illa nostra Academia effloruerunt, neque sine ea aut inveniri aut intellegi aut tractari possent); nach W. Kroll (RhMus 58 [1903] 585) ist die Quelle Antiochos v. Askalon, den Cicero im Winter 79/78 gehört hatte. Vielleicht war die Schrift nicht zur Veröffentlichung bestimmt. Nicht unter den Begriff E. zu subsumieren ist, entgegen der Meinung von Mercklin u. Norden, des Quintilian institutio oratoria. Ist das Werk auch dem Marcellus Victorius für seinen Sohn Geta gewidmet (l. 1 prooem. 6), hat der Verfasser auch zugleich seinen eigenen Sohn im Auge (l. 4 prooem. 1) u. geht er auch von den prima apud rhetorem elementa aus (l. 1 prooem. 21), so führt diese glänzendste Leistung der röm. Rhetorik doch weit über den Bereich des Isagogischen hinaus bis zur Meisterschaft, ja sprengt sogar den Rahmen der Rhetorik, weil sie sich die Gesamtbildung des röm. Menschen zum Ziel setzt (vgl. Bickel 375). Gegen Norden ist auch zu bestreiten, daß des Horaz' Epistula ad Pisones de arte poetica eine systematische E. in die Dichtkunst sei; vgl. E. Burck: Nachwort zu A. Kiessling-R. Heinze, Q. Horatius Flaccus 3[5] (1957) 401/18. Des Aquila Romanus (3. Jh. nC.) Schrift de figuris sententiarum et elocutionis ist nur ein Kapitel eines geplanten Lehrbuchs. Auch bei des Sulpicius Victor institutiones oratoriae, einer Wiedergabe der τέχνη des um 160 nC. in Athen lehrenden Rhetorikers Zenon, zeigt sich, daß Widmung an einen jüngeren Verwandten (hier an den Schwiegersohn M. Silo) u. Bestimmung für den Privatgebrauch (Praef.: nec enim volo haec in multorum manus pervenire) auch zusammengenommen keineswegs ausreichende Kriterien zur Feststellung isagogischen Charakters sind. Hingegen kann die vor 439 entstandene, in katechetischer Form gehaltene ars rhetorica des Christen M. Chirius Fortunatianus, eine vermutlich Ciceros partitiones oratoriae sich zum Vorbild nehmende Darstellung der späten Schulrhetorik, als E. gelten; Cassiodor hat sie stark benutzt.

d. Staatsverwaltung. E. als terminus technicus begegnet, in Form des zugehörigen Adjektivs, in der lat. Literatur erstmals bei Varro. Pompejus hatte sich kurz vor Antritt seines ersten Konsulates 71 vC. an ihn gewandt mit der Bitte, uti commentarium faceret εἰσαγωγικόν (sic enim Varro ipse appellat) ex quo disceret, quid facere dicereque deberet, cum senatum consuleret (Gell. 14, 7, 2). In seinem εἰσαγωγικός ad Pompeium handelte Varro über das Recht, den Senat abzuhalten, zu interzedieren, über Ort u. Zeit seiner Sitzungen, die Gegenstände seiner Beratungen, die Arten des Zustandekommens der Senatsbeschlüsse, die Reihenfolge der Befragungen u. sonstige Ordnungsbestimmungen. Das Werk ist, wie Varro selbst noch berichtete (Gell. 14, 7, 3), verloren gegangen; aber Gell. 14, 7 bringt reiche Exzerpte aus einem zum 4. Buch der epistolicae quaestiones gehörenden Brief Varros an Oppianus, in dem er den Inhalt des an Pompejus gerichteten commentarius wiederholt, so daß dessen Inhalt weitgehend rekonstruiert werden kann. – Einen ähnlichen Zweck wie Varros Schrift hatte eine in Form eines Briefes gekleidete Abhandlung über Amtsbewerbung, die Quintus Cicero 64 vC. seinem Bruder Marcus sandte, als dieser sich um das Konsulat bewarb; sie wird vom Verfasser selbst am Schluß (58) commentariolum petitionis, in den Hss. meist de petitione consulatus genannt. Quintus rät seinem Bruder, drei Gesichtspunkte zu erwägen: novus sum;

consulatum peto; Roma est (14, 54). – Ein Seitenstück dazu u. ein Gegengeschenk des Marcus ist der erste, sehr ausführliche der an seinen Bruder Quintus gerichteten Briefe, verfaßt 60/59 vC., eine Einführung in die Aufgaben eines Provinzialstatthalters, geschrieben zum Trost des Bruders, dem die Verlängerung seiner Amtszeit als Propraetor der Provinz Asia durch den Senat um ein drittes Jahr sehr unwillkommen war, zugleich eine Mahnung, mehr auf seinen Ruf bedacht zu sein, was die Merkwürdigkeit einer E. nach zwei Amtsjahren erklärt; integritas, continentia, Vorsicht in der Wahl seiner Mitarbeiter, Gerechtigkeit, Erleichterung der Lasten der Provinzialen u. Beherrschung seines Jähzorns sind die Tugenden, die Cicero dem Bruder vor allem empfiehlt. – Ein Beispiel für ein anderes Motiv, aus dem isagogische Schriften abgefaßt werden konnten, sind des Sextus Julius Frontinus de aquis urbis Romae libri II. Frontinus, der von 97 nC. bis vermutlich zu seinem Tode 103/4 Kommissar für die Wasserversorgung Roms war, hat in diesem commentarius seine Amtserfahrungen zusammengestellt zunächst zu seiner eigenen Belehrung (quem pro forma administrationis respicere possem), aber auch in der Erwartung, daß huius commentarii pertinebit fortassis et ad successorem utilitas (praef. 2). – Aus dem Unterricht, den der hervorragende Jurist Volusius Maecianus dem Caesar Marcus Aurelius erteilte, ist ein Büchlein hervorgegangen, das über die Einteilung des As, des Geldes, des Gewichtes u. der Hohlmaße handelt; nach der Widmung hat Volusius es verfaßt, ne tam exigua res ingenium tuum (i. e. Marci Caesaris) ullo modo moraretur. – Auch zahlreiche de officio betitelte Monographien anderer Juristen sind isagogischer Natur gewesen; auf sie kann hier nicht näher eingegangen werden.

e. Jurisprudenz. Die Jurisprudenz, der reinste u. originalste Ausdruck des röm. Genius, hat eine isagogische Literatur hervorgebracht, die bis heute wirkt. Bis zum Ende der Republik allerdings haben die römischen Juristen an dem Grundsatz festgehalten, daß der junge Rechtsbeflissene wie noch Tacitus der Redner ‚auf dem Schlachtfeld lernen müsse, zu kämpfen‘ (Tac. dial. 34). Im Gegensatz zu der hellenistischen Wertschätzung schulmäßiger Ausbildung lebte der junge Römer sich durch persönlichen Anschluß an einen Rechtsgelehrten u. Aufmerken auf dessen Tätigkeit in die Rechtskunde ein; eine eigentliche Lehrtätigkeit hielten die iuris consulti für unter ihrer Würde (vgl. Cic. orat. 42, 144; re publ. 1, 24, 38; Brut. 89, 306). Erst in der Kaiserzeit, besonders seit Hadrian, trat eine wirklich elementare juristische Literatur ins Dasein; in die Zeit der Republik fallen nur deren erste Anfänge. – M. Junius Brutus, einer der Begründer der röm. Rechtswissenschaft um 150 vC., gab in seinem Werk de iure civili eine Einführung in dieses in Form eines Dialogs mit seinem Sohne, goß also die röm. Rechtspraxis des consulere u. respondere in eine für Einführungszwecke auf anderen Gebieten längst beliebte literarische Form. Das Werk war 66 vC. noch ein beliebtes Elementarbuch; Cicero zitiert es de or. 2, 55, 224; pro Cluent. 51, 141. – Der jüngere Q. Aelius Tubero, der 46 vC. den Ligarius vor Caesar anklagte, schrieb ein für den Laienrichter bestimmtes Werk super officio iudicis. – Isagogisch war auch das Q. Mucius Scaevola liber singularis ὅρων; doch ist seine Autorschaft nicht völlig gesichert. Das erste isagogische Werk der klassischen Periode, das wir kennen, sind die libri tres iuris civilis des Masurius Sabinus aus dem 1. Jh. nC. Bis zu Hadrian, vielleicht noch länger, dienten sie als Unterrichtsbuch; nach Ulpian verschwindet es. Jahrhundertelang dagegen erhielten sich die 12 Bücher umfassenden institutiones des vermutlich ins 2. Jh. nC. zu datierenden Florentinus; noch für die Digesten u. die Institutionen Justinians (s. u.) wurden sie benutzt. Das einzige isagogische Werk der klassischen Zeit, das wir fast vollständig besitzen, sind die institutiones des Gaius. Der Titel ist in der einzigen erhaltenen Palimpsesthandschrift nicht vorhanden, steht aber durch die Exzerpte in den Digesten fest. Gewisse Mängel erklären sich vielleicht daraus, daß das Buch erst nach dem Tode des Gaius von einem Schüler publiziert worden ist, bald nach dem Tode des Antoninus Pius. Das Werk will zu juristischem Denken erziehen u. die leitenden Rechtssätze klarlegen. Es behandelt nur das Privatrecht, angeordnet nach der Dreiteilung ius, quod ad personas, ad res, ad actiones pertinet, eine Anordnung, die sich auch bei den späteren institutiones erhalten hat, abgesehen davon, daß einige noch Teile des öffentlichen Rechts anfügen. Als Lehrschrift ist das Buch des Gaius nach dem Urteil der Sachkenner eine

ausgezeichnete Leistung; jahrhundertelang hat es, wie in der Geometrie die Elemente des Euklid, als Schulbuch gedient u. ist auch die Grundlage der Institutionen des Justinian, durch die es aber auch abgelöst worden ist. Ein Elementarbuch waren auch die dem Gaius (mit welchem Recht, ist ungewiß) zugeschriebenen res cottidianae, d. h. die elementaren Gegenstände des traditionellen juristischen Lehrgangs; wir besitzen allerdings nur Exzerpte daraus. Ein von Sextus Pomponius im 2. Jh. verfaßtes Enchiridion, aus dem nur wenige Auszüge in den Digesten erhalten sind, scheint eine elementare Skizze des Privatrechts geboten zu haben. Das Buch begann, etwas bis dahin in der röm. juristischen Literatur völlig Unbekanntes, mit einer historischen Einleitung; dieser entstammt das sehr berühmte u. wichtige, allerdings auch schwierige Fragen stellende Fragment in den Digesten 1, 2, 2. Von den institutiones des Callistratus haben wir nur fünf kurze Exzerpte in den Digesten. Die ebenfalls nur fragmentarisch aus Digesten u. Institutionen bekannten institutiones des Aelius Marcianus enthielten zum Teil unvollendete Vorstudien für ein Buch institutiones, können aber nicht von Marcian selbst veröffentlicht worden sein. – Den institutiones steht nahe eine Gruppe von Werken, die regulae, definitiones oder sententiae betitelt sind. Das ihnen gemeinsame Charakteristikum ist, daß sie abstrakte Prinzipien enthalten, den Regeln einer Schulgrammatik teilweise sich nähernd. Viele, jedoch nicht alle, ähneln nach Form u. Inhalt den institutiones. Genannt seien die libri regularum des Neratius Priscus, Pomponius, Gaius, Cervidius Scaevola, Paulus, Licinnius Rufinus, Marcianus u. Modestinus u. die libri II definitionum des Papinian. Von einem unter Ulpians Namen gehenden liber singularis regularum besitzen wir einen größeren Teil eines im 4. Jh. daraus gemachten Auszuges. Anscheinend handelte es sich bei dem liber singularis um das Werk eines Unbekannten des 3. oder aus dem Anfang des 4. Jh., dessen Hauptquelle die institutiones des Gaius in der Form waren, in der auch wir sie besitzen. Das einflußreichste Werk dieser Gruppe waren die libri V sententiarum ad filium des Julius Paulus. Es enthält kurzgefaßte Sätze, die ohne Begründung die Prinzipien des geltenden Rechts zusammenfassen; seine Echtheit war zwar schon dem 3. Jh. zweifelhaft, aber es wurde von den Praktikern als Handbuch sehr geschätzt u. von den Gerichten als authentische Rechtsquelle behandelt. – Ein aus der Schule von Autun, vermutlich im 5. Jh., hervorgegangener Kommentar zu den institutiones des Gaius ist lehrreich für den Zustand des Rechtsunterrichts in jener Zeit u. Gegend. Die in der Lex Romana Visigothorum enthaltene Epitome Gaii ist eine Abkürzung einer nachklassischen Bearbeitung der institutiones. Als die Institutionen schlechthin hat sich das den Abschluß der ganzen Literatur der institutiones bildende Werk durchgesetzt, mit dessen Abfassung Kaiser Justinian I den magister et exquaestor sacri palatii Tribonian samt den Professoren Theophilus u. Dorotheus beauftragt hat. Es handelt sich dabei um eine Kompilation, für die nach der Konstitution Imperatoriam 6 neben aliis multis commentariis insbesondere die institutiones u. die res cottidianae des Gaius benutzt worden sind. Der offizielle Titel lautet: Domini nostri Iustiniani perpetuo Augusti Institutiones sive Elementa; dementsprechend ist der Lehrer, der die Studenten anredet, der Kaiser selbst. In den auf die Institutionen Bezug nehmenden kaiserlichen Konstitutionen wird aufs klarste nicht nur ihr Zweck, sondern zugleich der des ganzen Genus der institutiones herausgestellt. Sie sollen der cupida legum iuventus prima legum cunabula (Imperatoriam 3), totius legitimae scientiae prima elementa (aO. 4), totius eruditionis prima fundamenta atque elementa (Tanta 11), sollen als μετρία εἰσαγωγή die πρῶτα στοιχεῖα τῆς εἰσαγωγῆς (Δέδωκεν 11) vermitteln. Aus der Konstitution Omnem (1) wissen wir, daß bis dahin von den Rechtsbeflissenen im ersten Jahr die institutiones des Gaius gelesen wurden; dieselbe Konstitution (2) ordnet an, daß den Studierenden vom J. 534 an im ersten Semester des ersten Studienjahres die Institutionen des Justinian vorgelegt werden. Sie sollten aber nicht nur Lehrbuch sein, sondern vom 30. XII. 533 an zugleich auch bindende Kraft als Gesetzbuch haben, u. zwar in omne aevum (Tanta 23), εἰς τὸν λοιπὸν ἅπαντα χρόνον (Δέδωκεν 23). Diese scheinbare Anomalie erklärt sich daraus, daß auch die früheren institutiones im Laufe der Zeit zu Gesetzbüchern geworden waren. So sollten die Institutionen einen Teil der von Justinian unternommenen Kodifikation bilden, sind dann auch ein Teil des *Corpus Iuris Civilis geworden. Im Osten

ist dem Werk Justinians keine Fortentwicklung beschieden gewesen; im Abendland hingegen ist seit der Tätigkeit der Rechtsschulen des 12. Jh., vor allem der von Bologna, das röm. Recht zum Weltrecht geworden, u. mit ihm wirken auch die Institutionen bis heute fort.

B. Christlich. Die Christen, denen der Begriff der E. selbstverständlich aus dem profanen Bereich geläufig war, standen bald vor Aufgaben, die auch sie zur Schaffung einer isagogischen Literatur spezifisch christlichen Inhalts nötigten. In ihrem Bereich waren εἰσαγόμενοι zunächst die zu bekehrenden Juden u. Heiden sowie die Neubekehrten; sie galt es mit dem wesentlichen Inhalt des christl. Glaubens u. mit der von diesem geforderten Lebensführung bekannt zu machen. Die sich herausbildenden kirchlichen Ämter u. Stände machten eine E. in deren besondere Verpflichtungen erforderlich. Verhältnismäßig spät erst traten wissenschaftliche Aufgaben hervor, die eine E. als notwendig erwiesen. Der Name E. u. dessen Äquivalente begegnen erheblich seltener als die Sache.

I. Glaube u. Sitte. a. Didache. Die den Taufbewerbern u. Neugetauften gebotene E. war vorwiegend eine mündliche in der Form der Katechese u. der Predigt; hieran festzuhalten rieten vom 3. Jh. ab Gründe der *Arkandisciplin (oben Bd. 1, 671/75). Die *Didache schreibt 7, 1 vor, daß der in Kap. 1/6 enthaltene kurze Moralkatechismus, dargestellt unter dem Bilde des Lebens- u. des Todesweges, mitzuteilen sei; ob damit auf den vorhergehenden Unterricht Bezug genommen wird, oder ob diese Mitteilung als liturgischer Akt in unmittelbarem Zusammenhang mit der Taufhandlung gedacht ist, bleibt unklar. Über die Probleme, welche dieser Abschnitt der Didache aufwirft, s. Bd. 2, 1010f; unzweifelhaft sind in einen Grundstock jüdischen Ursprungs spezifisch christliche Lehren eingearbeitet worden. Sehr auffällig an diesem Taufkatechismus ist die Beschränkung auf die Moral; sie wird sich aus der nur das praktische Handeln ins Auge fassenden Zielsetzung des Kompilators erklären, der die Didache zusammengestellt hat. Selbstverständlich muß auch eine dogmatische Belehrung vorausgesetzt werden, in der mindestens die Bedeutung der Taufhandlung u. der 7, 1 wiedergegebenen trinitarischen Taufformel erklärt wurde.

b. Cyrill v. Jerusalem. In der späteren Entwicklung des Taufunterrichts liegt der Schwerpunkt durchaus im Dogmatischen. Von den in der Fastenzeit 348 oder 350 gehaltenen 18 Katechesen des Bischofs Cyrill v. Jerusalem an Taufbewerber handeln nicht weniger als 16 über dogmatische Themen, nämlich über die Taufe (cat. 3), den Glauben u. die Glaubenslehren (cat. 4/18; der 4. Katechese ‚Über die 10 Glaubenslehren‘ ähnelt der Dekalogos des Gregor von Nazianz in der or. 40, einer Taufrede). In der 6. bis 18. Katechese wird das Jerusalemer Taufsymbolum erklärt. An die bereits Getauften wenden sich in der Osterwoche fünf erheblich kürzere, als ‚mystagogische‘ bezeichnete Katechesen über Taufe, Firmung, Eucharistie u. deren liturgischen Vollzug, die vielleicht erst von Cyrills Nachfolger Bischof Johannes stammen.

c. Ambrosius u. Spätere. Ein Seitenstück zu dieser E. in die Sakramente ist des Ambrosius sich an Neugetaufte wendende, vermutlich ebenfalls auf Predigten beruhende Schrift de mysteriis (Taufe, Firmung, Eucharistie). Über dieselben Themen sowie über das Vaterunser handeln die 6 Bücher de sacramentis, deren Herkunft von Ambrosius neuerdings wieder zuversichtlicher behauptet wird, ebenso wie die Echtheit der explanatio symboli ad initiandos, einer bei der Übergabe des Taufbekenntnisses an die Taufbewerber gehaltenen, dieses ganz kurz erläuternden Predigt. Auf drei längere Predigten verteilen die gleiche Aufgabe die sermones 212 bis 214 Augustins. Dessen sermo de cantico novo belehrt Katechumenen über den nach der Taufe zu führenden neuen Lebenswandel unter gleichzeitiger Warnung vor manichäischen, arianischen u. pelagianischen Irrlehren. Wahrscheinlich echt augustinisch ist der erste sermo de symbolo ad catechumenos. Der Bischof Niketas von Remesiana († nach 414) hat nach Gennadius (vir. inl. 22) competentibus ad baptismum instructionis libellos sex verfaßt; von diesen ist nur Buch 5 vollständig erhalten, eine Erklärung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, in der Cyrills Katechesen stillschweigend benutzt sind; der Inhalt der übrigen war: 1. qualiter se debeant habere competentes; 2. de gentilitatis erroribus; 3. de fide unicae maiestatis; 4. adversus genethliologiam (Nativitätsstellerei); 6. de agni paschalis victima.

d. Clemens v. Alexandrien. Die einer E. in das Christentum gestellte Aufgabe ist aber

umfassender, als es diese in unmittelbarem Zusa menhang mit der Taufe stehenden Predigten u. Schriften erkennen lassen. Die Nachricht des Eusebius h. e. 3, 3, 6, es gebe Leute, die den Hirten des Hermas als notwendig für die der στοιχείωσις εἰσαγωγική Bedürfenden betrachten, verrät allerdings bei diesen einen Begriff von E., der sich mit dem üblichen nicht deckt. Der Hirt des Hermas ist eine Mahnung zur Buße an alle in Form einer Apokalypse; natürlich kann eine solche auch für εἰσαγόμενοι nützlich sein, insbesondere der in den 12 Geboten des 2. Teils enthaltene Abriß der christlichen Sittenlehre; aber das ist nicht der eigentliche Zweck der Schrift. Ein umfassendes isagogisches Werk hat Clemens von Alexandrien geschaffen. Sein erster Teil gehört näherhin zu der literarischen Gattung des Protreptikos, der Mahnrede. Hatte diese bis dahin vor allem für die Philosophie zu begeistern versucht, so will Clemens durch seine ‚Mahnrede an die Heiden' diese für das Christentum gewinnen, indem er der Torheit u. Unsittlichkeit der heidn. Göttervorstellungen u. Kulte die Erhabenheit der in Christus, dem Logos, erschienenen göttlichen Wahrheit gegenüberstellt. An diejenigen, die sich ‚vom alten Wahn losgesagt haben u. jung für das Heil geworden sind' (paed. 1, 1, 1) wendet sich dann der Paidagogos, der Erzieher, um sie zu unterweisen, wie sie ihr Leben als Christen zu führen haben. Dieser Erzieher ist Jesus selbst, wie das 1. Buch darlegt. Im 2. u. 3. Buch werden ins Einzelne gehende Anweisungen für die Lebensführung gegeben, wobei außer der Bibel beider Testamente die griech. Philosophie, neben Platon u. Plutarch vor allem die Stoa, maßgebend ist. Nach dem Plan des Clemens sollte der Paidagogos vom Didaskalos, dem Lehrer, abgelöst werden (paed. 1, 1, 2), dessen Aufgabe auch die Erklärung der vom Paidagogos erteilten Ermahnungen sein sollte (ebd. 3, 87, 1). Das hätte nach paed. 2, 76, 1 vor allem durch allegorische Schrifterklärung erfolgen sollen, von der paed. 2, 75 eine Probe bietet (vgl. O. Stählin: BKV Clemens 1, 30). Dieser geplante dritte Teil ist nicht mehr zustande gekommen; denn die vielfach mit diesem gleichgesetzten Stromateis (Teppiche) bieten nicht das in Aussicht Gestellte. Der Didaskalos wäre nicht mehr zur E. zu rechnen gewesen, sondern ein Lehrbuch für Fortgeschrittene geworden.

e. Origenes. Für des Clemens größeren Nachfolger Origenes fällt die Trennungslinie zwischen dem Unterricht für εἰσαγόμενοι u. dem für Fortgeschrittene zusammen mit der zwischen der buchstäblichen u. der allegorischen Schriftauslegung, wie c. Cels. 7, 60 zeigt, eine Stelle, in deren Licht auch c. Cels. 3, 53; 4, 16; 5, 58 u. 6, 68 zu lesen sind. Als Inhalt der E. in das Christentum wird c. Cels. 3, 15 angegeben, die εἰσαγόμενοι zunächst von der Verehrung von Bildern u. Geschöpfen weg u. zur Verehrung des Schöpfers hinzuführen, alsdann aus den Weissagungen des AT, aus den Evangelien u. den Aussprüchen der Apostel zu beweisen, daß der in jenen Verheißene in Christus erschienen sei. Weiterhin ist nach c. Cels. 2, 4 gegenüber den Juden darzulegen, daß allein die Christen den in deren heiligen Schriften verborgenen tieferen Sinn erfaßt haben. Nach Eusebius h. e. 6, 15 hat Origenes in Alexandrien von einem bestimmten Zeitpunkt an dem Heraklas τὴν πρώτην τῶν ἄρτι στοιχειουμένων εἰσαγωγήν überlassen.

f. Eusebius. Eine Ausführung dieses Programms liegt in mehreren Werken des von Origenes bekanntlich sehr stark beeinflußten Eusebius v. Cäsarea vor. Bei ihm begegnet E. erstmals im christl. Bereich als Buchtitel, nämlich in der vor 311 verfaßten καθόλου στοιχειώδης εἰσαγωγή (allgemeine elementare E.). Von den wenigstens 10 Büchern, die sie umfaßt hat, sind außer wenigen Bruchstücken aus anderen nur die Bücher 6/9 in einer einzigen Wiener Hs. erhalten, die messianischen Weissagungen des AT mit kurzer Erklärung enthaltend; sie führten den auch h. e. 1, 2, 27 bezeugten Sondertitel περὶ τοῦ Χριστοῦ προφητικαὶ ἐκλογαί. Sie wenden sich zwar auch an schon unterrichtete Gläubige, insbesondere aber an die Neubekehrten; ihnen soll ἐν εἰσαγωγῆς τρόπῳ eine ganz kurzgefaßte Darstellung geboten werden (3, 3. 14f Gaisford; PG 22, 1024 CD). Nach E. Schwartz (PW 6, 1386) haben dieses Werk ‚Spätere kürzer, aber mit gleichem Sinne πρώτη εἰσαγωγή betitelt'. Daß πρώτη den gleichen Sinn habe wie στοιχειώδης, ist jedoch zu bestreiten; es steht zur Unterscheidung von δευτέρα. Schwartz beruft sich für die ‚Späteren' nur auf A. Mai, Patrum Nova Bibliotheca 4, 316f. Dort sind 4 Eusebiuszitate aus dem Cod. Vaticanus 1553 s. XII/XIII als von ‚Leontius u. Johannes' herrührend abgedruckt; erneut sind sie heraus-

gegeben von K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela = TU 20, 2 (1899) 213f. Sie tragen das Lemma Εὐσεβίου ἐκ τοῦ ᾱ (δ, ῑ) τῆς ᾱ εἰσαγωγῆς. Hierzu bemerkt Mai: Immo quia apud nos constanter inscribitur introductio prima, sequitur ut saltem duae fuisse videantur. Das ist richtig; diese zweite E. des Eusebius liegt uns nämlich vor in dem Doppelwerk der εὐαγγελικὴ προπαρασκευή u. εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις, zu dem Eusebius die στοιχειώδης εἰσαγωγή nach dem Friedensschluß des röm. Staates mit der Kirche ausgebaut hat; auch dieses Werk ist also eine εἰσαγωγή, wenn auch nicht mehr στοιχειώδης. Derjenige, der dieses Verhältnis zwischen den beiden Werken des Eusebius durch die oben zitierten Lemmata herausgestellt hat, ist Johannes v. Damaskus; denn nach den Forschungen von K. Holl (Die Sacra Parallela des Johannes Damaszenus = TU 16, 1 [1897]) enthält der Cod. Vat. 1553 in gekürzter Form das 2. Buch von dessen ἱερά, die unter dem eigentlich nur dem verlorenen 3. Buch zukommenden Titel Sacra Parallela bekannt sind. Die Vermutung von Schwartz aO. 1386, die von Photios bibl. cod. 11 u. 12 genannten eusebianischen Werke ἐκκλησιαστικὴ προπαρασκευή u. ἐκκλησιαστικὴ ἀπόδειξις seien identisch mit den beiden Teilen der στοιχειώδης εἰσαγωγή, ist demnach zutreffend, ganz unabhängig davon, ob diese Benennungen schon als ursprüngliche Untertitel oder als nachträgliche Anpassungen an die des ausführlicheren Werkes zu betrachten sind. Eusebius selbst sagt denn auch praep. ev. 1, 1, 12, daß diese die Stelle einer στοιχείωσις καὶ εἰσαγωγή einnehmen solle, u. zwar angepaßt an die aus dem Heidentum Kommenden. Die praeparatio will diesen zeigen, warum die Christen den heidn. Kult aufgegeben u. sich dem ‚Judengott' zugewandt haben; das geschieht durch 15 Bücher füllende Exzerpte aus der heidnischen Literatur, besonders aus Porphyrius, durch die das Heidentum aus sich selbst widerlegt werden soll. Die nach praep. ev. 1, 2, 5/8 u. 15, 1/8 von vornherein zusammen mit dieser geplante u. unmittelbar nach ihr geschriebene demonstratio evangelica weist in den erhaltenen 10 (von 20) Büchern den Juden nach, daß die Verheißungen des AT sich in Christus erfüllt haben, wie das erheblich kürzer in den ἐκλογαί geschehen war. – Eine andere E. in das Christentum für Heiden von der Hand des Eusebius ist die früher irrtümlich mit dessen Rede zum 30. Regierungsjubiläum Constantins (laus Constantini) als Kap. 11/18 verbundene, in der besten Hs. βασιλικός betitelte Abhandlung über den Logos, die Erscheinung Christi auf Erden, ihre Ursachen u. ihre Folgen. In ihr hat Eusebius die drei ersten Bücher seiner Schrift περὶ τῆς θεοφανείας gekürzt u. adaptiert. Auch diese Theophanie, die abgesehen von einigen Exzerpten nur in einer syrischen Übersetzung erhalten ist, ist eine E., berechnet für heidnische Leser aus gebildeten Kreisen, die nach dem Siege des Christentums sich mit ihm befreunden wollen; ihnen wird in stark rhetorischer Form Christus als göttlicher Lehrer eines rationalen Monotheismus dargestellt.

g. Lactantius. Der erste Schriftsteller des Westens, der den Versuch gemacht hat, die christl. Weltanschauung in einem isagogischen Werk darzustellen, ist Laktanz. Obwohl er das des Clemens von Alexandrien nicht gekannt hat, trifft er mit diesem darin zusammen, daß er in seinen divinae institutiones, nach Widerlegung der heidn. Religion u. der heidn. Philosophie in den ersten drei Büchern, das Hauptgewicht in den folgenden vier Büchern auf die Sittenlehre legt. Hierbei ist für Laktanz charakteristisch die Aussage inst. 5, 5, 1: iustitia aut ipsa est summa virtus aut fons est ipse virtutis, wie denn auch das über die Gerechtigkeit handelnde 5. u. das über die Hauptforderungen der iustitia, die religio u. die misericordia vel humanitas, handelnde 6. Buch die besten des Ganzen sind. Schon der Titel der zwischen 305 u. 310 geschriebenen divinae institutiones weist auf das Vorbild hin, das Laktanz im Auge hat: die institutiones der Juristen; ausdrücklich sagt er es 1, 1, 12: et si quidam prudentes et arbitri aequitatis institutiones iuris civilis compositas ediderunt ... quanto melius nos et rectius divinas institutiones litteris persequemur. Zur richtigen Würdigung der Leistung des Laktanz muß man sich vor Augen halten, daß sein Werk, wie die institutiones der Juristen, nur isagogischen Charakter habe, keineswegs eine allumfassende Darstellung der christl. Lehre bieten soll. Im Unterschied zwar von Tertullians Apologeticum, bei dem es sich nur darum handelte, accusantibus respondere, will Laktanz instituere, in quo necesse est doctrinae totius substantiam contineri (5, 4, 3 [CSEL 19, 412, 1/3]); aber Laktanz bescheidet sich dabei:

... idcirco breviter omnia colligemus ... quod tantummodo instituendi nobis homines erunt, hoc est ab errore, quo sunt implicati, ad rectiorem viam revocandi. quod si fuerimus, ut spero, adsecuti, mittemus eos ad ipsum doctrinae uberrimum ac plenissimum fontem (1, 1, 21 [CSEL 19, 5, 11/18]); daß instituere hier von ihm als gleichbedeutend mit dem den Anfangsunterricht bezeichnenden inbuere gemeint ist, zeigt 1, 23, 7: ut ... homines, qui bonorum ignorantia vagantur incerti, ad religionem veram possimus inbuere (CSEL 19, 94, 7/10). Über das unmittelbare Vorbild der juristischen institutiones hinaus hat Laktanz diese literarische Gattung mit der des Protreptikos verschmolzen, die ihm in Ciceros Hortensius u. Senecas exhortationes vorlag (Bickel 255). Seinem Vorbild Cicero, dem er stilistisch recht nahe gekommen ist, gleicht Laktanz auch darin, daß sein Werk wie die philosophischen Schriften jenes zum großen Teil Kompilation aus sekundären Quellen ist. Es enthält eine Fülle von Stellen aus klassischen Autoren, insbesondere aus Cicero u. Vergil, sowie aus sibyllinischen u. hermetischen Schriften. Die Kenntnisse des Laktanz in der christlichen Literatur, abgesehen von Tertullian, Cyprian u. Minucius Felix, sind sehr mangelhaft; die wenigen Bibelzitate stammen meist aus den testimonia Cyprians. Wenn Laktanz diesem vorwirft, er habe gegen Demetrianus raptus eximia eruditione divinarum litterarum nicht richtig argumentiert (5, 4, 3/7 [CSEL 19, 412]), so wirkt das merkwürdig im Munde eines Schriftstellers, dem Hieronymus mit Recht imperitiam scripturarum bescheinigt (comm. in ep. ad Gal. 4, 6). Aber die Gerechtigkeit verlangt die Feststellung, daß Laktanz eben unbeschadet dieser imperitia scripturarum es methodisch für allein richtig hielt, sicut infans solidi ac fortis cibi capere vim non potest, ... ita ... oportebat ... prius humana testimonia offerri, id est, philosophorum et historicorum, ut suis potissimum refutaretur auctoribus. quod quia ille (Cyprianus) non fecit ... accessi Deo inspirante ut ego facerem (5, 4, 4/6 [CSEL 19, 412, 7/21]). – Die nach 314 auf Bitten eines gewissen Pentadius angefertigte epitome divinarum institutionum läßt isagogischen Charakter selbstverständlich noch stärker hervortreten; übrigens ist diese epitome eine neben dem Hauptwerk in vielfacher Hinsicht selbständige Leistung.

h. Augustinus. Als E. ist auch das von Augustinus für den römischen Laien Laurentius verfaßte Enchiridion sive de fide, spe et caritate (um 423) zu betrachten, die einzige systematische Darstellung der kirchlichen Lehre von der Hand Augustins, formell eine Erklärung des Symbolums. Augustin hat sie geschrieben, um den Wunsch des ihm nahestehenden Laurentius nach einem Handbüchlein zu erfüllen, in dem zu finden sei ‚worauf es in erster Linie u. worauf es letzten Endes ankomme, was das Wesentliche des ganzen Lehrgebäudes sei u. schließlich, worin die sichere u. recht eigentliche Grundlage des katholischen Glaubens bestehe‘ (4).

II. Kirchliche Ämter u. Stände. Hinsichtlich der hierhin gehörigen isagogischen Literatur ist ganz besonders zu betonen, daß die zu leistende Aufgabe hier nur skizziert werden kann. Die Abgrenzung gegenüber anderen literarischen Gattungen ist um so schwieriger, als sie selten vom Titel, fast immer nur vom Inhalt eines Werkes her begründet werden kann; ausschlaggebend muß sein, ob eine Schrift geeignet ist, Anfänger mit den Obliegenheiten kirchlicher Ämter oder mit Standespflichten vertraut zu machen. Darum wird beispielsweise des Chrysostomus Abhandlung über die Jungfräulichkeit als eine Lobpreisung dieser nicht einbezogen, wohl aber der 22. Brief des Hieronymus als E. in ihre praktische Verwirklichung.

a. Priestertum. 1. Didache. Zu beginnen ist auch hier mit der Didache, die als Ganzes eine E. für Vorsteher junger Christengemeinden ist. Zeigt der erste Teil (cap. 1/6) diesen, wie sie Taufbewerber über die von ihnen verlangte Lebensführung zu unterweisen haben, so gibt der zweite (cap. 7/10) ihnen Instruktionen über den Ritus der Taufe, über Fasten, Gebet u. die Feier der Eucharistie; der dritte Teil (cap. 11/15) enthält Anweisungen disziplinärer Art zur Sicherung eines geordneten Gemeindelebens. In Fortentwicklung dieser E. hat sich eine eigene literarische Gattung, die der Kirchenordnungen, herausgebildet, über die hier nicht zu handeln ist.

2. Gregor v. Nyssa. Hingegen gehört hierhin die nach 385 entstandene Große Katechese Gregors v. Nyssa, gedacht als Anleitung für ‚die Vorsteher des Geheimnisses der Religion‘, wie sie je nach der Verschiedenheit der zu unterrichtenden Ungläubigen die Unterweisung in der Glaubenslehre vorzunehmen haben. Schon beim Heiden sei zu unterschei-

den, ob er Atheist oder Polytheist sei; anders wieder sei zu verfahren bei Juden, anders bei Häretikern, als welche namentlich Sabellianer, Anomöer, Manichaer, Markioniten, Valentinianer u. Basilidianer genannt werden (1). Kap. 2/4 behandeln die Trinitätslehre, 5/32 sehr eingehend Christologie u. Soteriologie; die Beweisführung erfolgt weniger durch biblische als durch philosophische Argumente. Der Schluß (33/40) handelt von der Verwirklichung des christl. Seins, begründet durch Taufe (33/36) u. Eucharistie (37).

3. Augustinus. Sehr viel praktischer gehalten ist Augustins um 400 entstandene Schrift De catechizandis rudibus. Der ihm befreundete Diakon Deogratias in Karthago hatte ihn gebeten, einiges zu schreiben, was er für den ersten katechetischen Unterricht gebrauchen könne; denn man bringe ihm oft Leute, die den ersten Einführungsunterricht in die christl. Lehre erhalten sollten, er sei sich aber nicht sicher, ob er dabei richtig vorgehe (1). Augustin tröstet den Diakon zunächst damit, daß auch ihm selbst sein eigener Vortrag fast immer mißfalle (2). Der Lehrvortrag müsse inhaltlich ein Ganzes sein (3), sein höchstes Ziel die Liebe zu Christus (4). Nach Prüfung der beim Katechumenen vorliegenden Beweggründe (5) u. von diesen ausgehend ist der wesentliche Inhalt der christl. Lehre, vom 1. Kap. der Genesis bis zur kirchlichen Gegenwart, darzulegen (6), daran anschließend die Verkündigung von der Auferstehung u. vom Gericht; zugleich müssen die Vorschriften für den Lebenswandel gegeben werden (7). Gebildete (8) u. halbgebildete (9) Taufbewerber bedürfen verschiedener Behandlung. Über Verdrossenheit muß dem Katecheten Nächstenliebe u. praktischer Sinn hinweghelfen (10/14). Obwohl es besser wäre, Deogratias hörte Augustin selbst reden (15), bietet er ihm anschließend eine längere (16/26, 4) u. eine kürzere (26, 5/27) Musterkatechese. Eine Ergänzung dieser Schrift ist der Traktat De fide et operibus, veranlaßt durch von Laien an Augustinus gerichtete Briefe (retr. 2, 38), in dem er unter Klärung des Verhältnisses von Glauben u. Werken verlangt, daß die Taufbewerber nicht nur darüber belehrt werden, was sie zu glauben, sondern auch, wie sie zu leben haben, u. daß diejenigen nicht zur Taufe zugelassen werden, die nicht gewillt sind, ihr lasterhaftes Leben aufzugeben.

4. Gregor v. Nazianz. Neben diese nur eine besondere Aufgabe kirchlicher Amtsträger behandelnden Schriften ist eine Trilogie zu stellen, die umfassend über das priesterliche u. bischöfliche Amt belehren will. Ihre Grundlage ist Gregors v. Nazianz 2. Rede, die in der uns vorliegenden Form wohl eine Erweiterung der mündlich gehaltenen ist. Gregor, um 362 von seinem Vater, dem Bischof von Nazianz, zwar auf Wunsch der Gemeinde, aber gegen seinen eigenen Willen zum Priester geweiht, war zu seinem Freunde Basilius geflohen, aber bald zuruckgekehrt, um seinen Vater in der Verwaltung seiner Diözese zu unterstützen; Flucht u. Rückkehr rechtfertigt er in jener Rede. Unerwartet aus der geliebten Einsamkeit in das Weltgetümmel gestoßen, ist er geflüchtet, abgestoßen von denen, die sich zum Priestertum drängen u. weil ihn die mit dem Priestertum verbundene Verantwortung schreckte. Ist sie doch beim Seelsorger weit schwerer als beim Arzt. Von Paulus ist zu lernen; die Warnreden der Propheten u. die Drohungen Jesu gegen Pharisäer u. Schriftgelehrte lassen Gottes Zorn fürchten; wohin mangelnder Ernst in der Berufsauffassung führt, zeigt die Verachtung, die vielfach den Priestern zuteil wird. Nicht Julians des Abtrünnigen Drohungen, wohl aber seine eigene Unzulänglichkeit fürchtet Gregor. Dennoch ist er zurückgekehrt, um der Sehnsucht der Gemeinde willen u. aus Rücksicht auf seine betagten Eltern, vor allem aber, um nicht wie Jonas ungehorsam gegen Gott zu sein.

5. Johannes Chrysostomus. Diese Rede ist Vorbild geworden für des Johannes Chrysostomus berühmteste Schrift, den um 386 verfaßten Dialog über das Priestertum. Wohl nur Fiktion ist die Einkleidung: der Verfasser rechtfertigt sich vor einem Studienfreunde namens Basilius, daß er zwar diesen durch eine List zur Annahme der Bischofsweihe bewogen, sich selbst aber ihr durch die Flucht entzogen hat; er fühle sich dem Amte nicht gewachsen. Denn der Paraklet bevollmachtige durch das Priesteramt Menschen, den Dienst von Engeln zu verrichten durch die Darbringung des eucharistischen Opfers u. die Spendung der Sakramente. Die Sorge für die Witwen, die Aufsicht über die Jungfrauen, das Schiedsrichteramt, die Abwehr der Irrlehren u. die Belehrung der Zweifler in den eigenen Reihen seien schwierige Aufgaben. Bei Behandlung der beiden

letzten entwickelt der Schüler des großen Rhetors Libanius eine Theorie der Predigtkunst. Unter weit schwierigeren Umständen als ein Einsiedler hat ein Priester eine Vielzahl von Tugenden zu bewähren, u. dies mit dem Bewußtsein, daß seiner beim Versagen eine weit härtere göttliche Strafe harrt. Basilius möge sich also mit seinem Versprechen begnügen, daß er ihn unterstützen werde.

6. Gregor d. Große. Papst Gregor d. Große beruft sich im Prolog seiner Regula pastoralis ausdrücklich auf Gregor v. Nazianz, benutzt aber auch das Werk des Joh. Chrysostomus. Auch er rechtfertigt sich, u. zwar einem Mitbischof Johannes (von Ravenna? von Kpel?) gegenüber, der ihm Vorwürfe gemacht hat, weil er sich nach seiner Wahl zum Papst den Lasten des Amtes durch die Flucht habe entziehen wollen. Ungeachtet der Benutzung seiner beiden Vorgänger geht Gregor in der Darlegung der Pflichten des geistlichen Amtes eigene Wege. In 4 Büchern erörtert er die 4 Fragen, wer für das geistliche Amt geeignet sei, wie man sein Leben gemäß den Anforderungen dieses Amtes führen, wie man die mannigfaltigen Gruppen u. Klassen der zu Leitenden lehren u. mahnen (dieses 3. Buch ist das bei weiten umfangreichste) u. wie man sich in der Demut erhalten müsse (dieses 4. Buch umfaßt nur 1 Kapitel). Patriarch Anastasius II († 609) hat das Werk ins Griechische, König Alfred d. Große († 901) ins Angelsächsische übersetzt; mehrere fränkische Synoden des 9. Jhs. bestimmten, daß alle Bischöfe es zur Richtschnur ihres Lebens u. Wirkens machen sollten.

7. Hieronymus. Hoher Wertschätzung hat sich auch stets erfreut die in des Hieronymus 52. Brief vJ. 394 vorliegende E. für einen jungen Priester. Der aus vornehmer Familie stammende Nepotian hatte seine Laufbahn in der kaiserlichen Leibgarde aufgegeben u. sich von seinem Oheim, dem mit Hieronymus befreundeten Bischof Heliodor v. Altinum, zum Priester weihen lassen. Mehrfach hatte er den Hieronymus gebeten, ihm brevi volumine die Vorschriften zusammenzustellen, die er befolgen müsse, um den rechten Weg Christi einzuhalten. Hieronymus verweist ihn für eine Einführung ins Mönchtum auf Heliodor; was zum vollkommenen Kleriker gehöre, will dagegen er ihm zeigen. Fast jeder Satz des auch stilistisch ausgefeilten Briefes ist eine Lebensregel. Empfohlen wird vor allem ständiges Studium der Hl. Schrift, Gehorsam gegen den Bischof (der freilich auch den Priestern die ihnen gebührende Ehre erweisen soll), Streben nach den vier Kardinaltugenden, nach Übereinstimmung von Lehre u. Leben, maßvolles Fasten, Wohltun, Zurückhaltung gegenüber dem weiblichen Geschlecht. Die Warnungen bieten einen Sittenspiegel, hinsichtlich dessen Hieronymus sich von vornherein auf Angriffe seitens der Getroffenen gefaßt macht; Erwerbsgier, Erbschleicherei, Übernahme von Vermögensverwaltung, Ehestiften, Ruhmsucht, luxuriöse Kirchenausstattung, Teilnahme an üppigen Gastmählern u. Genuß berauschender Getränke, üble Nachreden u. deren wohlgefälliges Anhören sind Gegenstand der Kritik des Hieronymus. Nepotian hat den Brief sehr hoch geschätzt, wie Hieronymus ep. 60, 11 berichtet, einem Trostschreiben an Heliodor nach dem Tode des Nepotian; schon zwei Jahre nach Erhalt des Briefes ist er gestorben.

b. Mönchtum. Für die als E. in das asketische Leben gedachten Schriften ist eine Reihe von Ratschlägen fast allgemein charakteristisch, wie das Dringen auf eifrige Schriftlesung, Gebet, Arbeit, Fasten, Einfachheit der Kleidung, Meiden des Verkehrs mit dem anderen Geschlecht u. der Öffentlichkeit, braucht also im folgenden nicht jeweils eigens erwähnt zu werden; vielfach wird auch Verzicht auf den Genuß von Wein u. Fleisch u. auf das Bad angeraten oder gefordert.

1. Antonius. Sind die sieben in lateinischen Übersetzungen aus dem Griechischen u. dem Arabischen überlieferten Briefe echt, so besitzen wir in dem auch syrisch vorliegenden ersten eine E. in das Mönchtum von dem ägyptischen Mönchsvater Antonius. Er unterscheidet drei Wege, die aus der Welt führen. Einige folgen auf die gehörte Predigt des Evangeliums hin sofort Gottes Ruf wie Abraham; andere entschließen sich dazu, nachdem sie aus der Schrift das den Sündern drohende Gericht u. die der Guten wartende Verheißung kennen gelernt haben; wieder andere werden aus Herzenshärtigkeit durch von Gott verhängte Leiden aufgeschreckt. Der Hl. Geist macht alles leicht, u. so folgt der Leib dem Willen des Verstandes in Beherrschung der Augen, der Ohren u. der Zunge, der Triebe u. Leidenschaften. Gehorsam gegen den Hl. Geist ruft des Schöpfers Hilfe für den herbei, der sich um Reinheit des Herzens u. Armut im Geiste bemüht.

2. Hieronymus. Den Hieronymus bat ein junger Gallier namens Rusticus um eine Anleitung, den die Mutter zur Vollendung seiner Ausbildung nach Rom geschickt hatte, der aber inzwischen in seine Heimat zurückgekehrt war u. dort nach Verzicht auf sein Vermögen ein mönchisches Leben zu führen begonnen hatte. Hieronymus verweist ihn ep. 125 (nach 406) für den Fall, daß er Priester werden wolle, auf seinen Brief an Nepotian; hier will er nur über die incunabula monachi handeln, u. zwar eines solchen, der liberalibus studiis eruditus ist. Er soll nicht mit seiner Mutter zusammenleben. Klosterleben ist besser als Einsiedlertum; Gehorsam gegen den Vorsteher u. Gemeinschaftsleben lehren Demut u. Gehorsam, u. im Kloster ist man durch die auf Gebet u. Arbeit gegründete Ordnung vor vielem bewahrt, was an Einsiedlern getadelt werden muß. Wolle Rusticus freilich das Vollkommene, so möge er wie Abraham auch Heimat u. Verwandtschaft verlassen.

c. Jungfrauenstand. 1. Ambrosius. Ambrosius hat auf Bitten seiner Schwester Marcellina, die zu Weihnachten 353/54 in St. Peter aus der Hand des Papstes Liberius den Schleier der gottgeweihten Jungfrauen genommen hatte, mehrere Predigten zu De virginibus libri tres zusammengestellt. Anknüpfend an den Festtag der hl. Agnes stellt er im 1. Buch die Erhabenheit der gottgeweihten Jungfräulichkeit heraus; das 2. Buch preist als Vorbilder Maria, Thekla u. eine antiochenische Jungfrau u. Märtyrin; das 3. Buch enthält positive u. negative Weisungen für die Lebensführung.

2. Hieronymus. Dieses Werk empfiehlt Hieronymus neben ähnlichen des Tertullian, Cyprian, Damasus u. seiner eigenen Streitschrift gegen Helvidius der Eustochium, einer Tochter der Paula. Diese hatte gemeinsam mit Marcella, der ersten Angehörigen des römischen Hochadels, die, früh verwitwet, ein asketisches Leben führte, auch Eustochium für ein solches erzogen. In der ep. 22 von 384 gibt Hieronymus der Eustochium eine Anleitung zu jungfräulichem Leben, das er aufs höchste preist. Neben den üblichen Ratschlägen ist bemerkenswert das Dringen auf Einhaltung fester Gebetsstunden, nämlich morgens, zur 3., 6. u. 9. Tagesstunde u. abends, zu häufigen Kreuzzeichen, Warnungen vor Lektüre der heidnischen Schriftsteller, vor Verkehr mit Frauen u. Witwen u. vor dem Unwesen der Syneisakten. – Auf diesen Brief kommt Hieronymus rund 30 Jahre später zurück in der ep. 130 ad Demetriadem; bei vielen, die sich getroffen gefühlt hätten, habe der Brief Anstoß erregt. Die aus dem alten römischen Geschlecht der Anicier stammende Demetrias war nach der Plünderung Roms durch die Goten 410 mit ihrer Mutter Juliana u. ihrer Großmutter Proba nach Afrika geflohen, wo sie in Karthago den Schleier der gottgeweihten Jungfrauen nahm. Hieronymus, von Proba u. Juliana zu einem Brief aufgefordert, empfiehlt der Demetrias, neben den üblichen Ratschlägen, Gehorsam gegen Mutter u. Großmutter; ihren Reichtum möge sie für die Armen, insbesondere für Klöster von Jungfrauen u. Mönchen, nicht aber für luxuriöse Ausstattung von Kirchen verwenden. Außerdem hält er eine Warnung vor Irrlehren für angezeigt, wobei er die pelagianische im Auge zu haben scheint.

3. Pelagius. Diese Warnung hatte guten Grund. Auch der nach Afrika geflüchtete Pelagius hatte, u. zwar petente sancta matre eius, immo iubente (PL 30, 16 B) einen Brief an Demetrias als Institutio virginis (15 D) geschrieben. Die praktischen Anweisungen sind die üblichen; vor allem ist dem Pelagius jedoch daran gelegen, Demetrias im Sinne seiner Irrlehre über die Beschaffenheit u. Leistungsfähigkeit der menschlichen Natur aufzuklären u. ihr seine Tugendlehre zu entwickeln.

4. Augustinus. Von diesem Brief des Pelagius hat Augustinus erfahren, der in ep. 150 ad Probam et Julianam seine Glückwünsche zur Profeß der Demetrias ausgesprochen hatte. In ep. 188 ad Julianam bitten er u. Alypius die Mutter der Demetrias um Nachricht, ob sie das Buch ‚eines gewissen' erhalten habe, als den sie gegen Ende des Briefes (CSEL 57, 130, 14) den Pelagius vermuten. Dieses Buch mache irrigerweise die Jungfräulichkeit wie alle geistlichen Güter zur eigenen Leistung statt zu Gottes Geschenk.

d. Erziehung zum Jungfrauenstand. Zwei Briefe des Hieronymus enthalten Anleitungen, wie Eltern Töchter vom Kindesalter an für ein Leben gottgeweihter Jungfrauschaft erziehen sollen. Laeta, Tochter des heidnischen Pontifex Albinus u. einer Christin, vermählt mit Toxotius, dem einzigen Sohn der Paula, hatte nach mehreren Fehlgeburten eine Tochter Paula zur Welt gebracht, die

sie schon vor der Empfängnis der Jungfräulichkeit gelobt hatte. Sie wandte sich, von Marcella unterstützt, an Hieronymus mit der Bitte um Unterweisung, wie sie das Kind ihrem Gelübde gemäß erziehen müsse. Die Antwort des Hieronymus (ep. 107; um 400?) enthält teilweise Ratschläge allgemeiner Art, wie Sorgfalt in der Wahl der Amme u. später des Lehrers; diejenigen hinsichtlich des Elementarunterrichts lehnen sich an Quintilian, inst. or. 1, 2 an. Mäßigkeit im Essen, Verzicht auf Leckereien, Wein, Schmuck, Bäder u. Spiele mit Knaben, sowie Anleitung zu weiblichen Hand- u. Hausarbeiten sollen auf ein Leben der Entsagung vorbereiten. Schon das Kind soll zur Einhaltung der Gebetszeiten mane, tertia, sexta, nona hora, vespere angehalten werden. Bemerkenswert ist der in c. 12 aufgestellte, in regelmäßigem täglichem Pensum zu absolvierende Bibelleseplan: Discat primo Psalterium ...; in Proverbiis Salomonis erudiatur ad vitam; in Ecclesiaste consuescat, quae mundi sunt, calcare; in Job virtutis et patientiae exempla sectetur. Dann folgen das NT, die Propheten, die Geschichtsbücher des AT. Ad ultimum sine periculo discat Canticum Canticorum, ne, si in exordio legerit, sub carnalibus verbis spiritualium nuptiarum epithalamium non intelligens vulneretur. Apokryphen sind ganz zu verpönen, zu empfehlen Cypriani opuscula, Athanasii epistolae, Hilarii libri. Eine solche Erziehungsaufgabe sei für die Mutter gewiß schwierig; darum möge sie, dem Vorbild der Mutter Samuels folgend, das Kind dem Frauenkloster in Bethlehem übergeben, in dem die Großmutter Paula u. die Tante Eustochium sich seiner annehmen würden. – Einen ähnlichen Brief (ep. 128) hat Hieronymus 410 oder 413 an Gaudentius gerichtet, der seine kleine Tochter Pacatula zur Jungfrauschaft bestimmt hatte, periculose, wie Hieronymus bemerkt. Er schreibt tumultuario sermone, in Trauer ob der Verheerung Roms durch die Goten, als Greis an ein ihm unbekanntes Kind (Pacatula soll den Brief später selbst lesen), um lieber wenig als nichts zu geben. Das Kind soll Gehorsam gegen die Mutter lernen, vor schlechten Reden u. Knabengesellschaft bewahrt, zur häuslichen Arbeit angeleitet werden. Vom 7. Jahr an lerne es das Buch der Psalmen auswendig; bis zur Pubertät lese es die Bücher Salomos, das NT u. die Propheten. Weit milder als im Brief an Laeta ist Hieronymus in bezug auf kindliche Spiele, Speise u. Trank, Kleidung u. Schmuck; jetzt hält er es für besser, das Mädchen so zu halten, ut satiata contemnet quam non habendo habere desideret. Heftige Ausfälle gegen das Syneisaktentum fehlen auch in diesem verhältnismäßig kurzen Briefe nicht.

e. Klosterregeln. Nicht mehr zur E. zu rechnen ist der 423 verfaßte 211. Brief Augustins an die Nonnen des Klosters in Hippo, deren Oberin seine Schwester war. In diesem Briefe handelt es sich nicht darum, Anfängerinnen eine Anleitung zu klösterlichem Leben zu bieten, sondern revoltierende Klosterfrauen, die eine andere Oberin haben wollen, zur Ordnung zu rufen. Augustinus hat hier eine Regel entworfen, die zwar ursprünglich nur für das Nonnenkloster in Hippo bestimmt war, in der Folgezeit aber mit gewissen Adaptationen von zahlreichen männlichen u. weiblichen Orden u. Kongregationen übernommen worden ist. Selbstverständlich haben alle Ordensregeln auch isagogische Funktionen, aber ihre Zielsetzung geht weit darüber hinaus; darum sind sie als eigene Gattung zu behandeln. In diese gehören trotz ihrer Dialogform auch die Collationes des Abtes Johannes Cassianus wie seine Instituta.

f. Witwenstand. Isagogischen Charakters dagegen sind zwei an Witwen gerichtete Briefe des Hieronymus. Eine Witwe namens Furia, deren verstorbener Bruder Gatte der ältesten Tochter der Paula, der Blaesilla, gewesen war, hatte Hieronymus um Anleitung gebeten, quomodo vivere deberet. Die von ihm in ep. 54 (wohl 395) erteilten Ratschläge stimmen im wesentlichen mit den an Jungfrauen üblichen überein. Darüber hinaus warnt Hieronymus die Adressatin vor den ihrem Witwenstande, in dem er sie erhalten möchte, seitens ihres wohlmeinenden Vaters (der ihre Wiederverheiratung wünschte) u. der minder wohlgesinnten Verwandtschaft u. Dienerschaft drohenden Gefahren; als Vorbilder nennt er ihr die Prophetin Anna (Lc. 2, 36/38), die Witwe von Sarepta (1 Reg. 17, 7–24), Judith, die Noemi des Buches Ruth, die Lc. 21, 1–4 genannte Witwe u. Marcella. – Auf wiederholte Bitten eines gewissen Avitus schrieb Hieronymus um 400 einen Brief (ep. 79) an die ihm persönlich unbekannte Salvina, Tochter des Mauren Gildo, der nach mißlungenem Aufstandsversuch als Statthalter in Afrika gegen Kaiser Honorius 398 hinge-

richtet worden war. Theodosius hatte sie mit seinem Neffen Nebridius vermählt, der aber früh verstorben war, ihr zwei in jugendlichstem Alter stehende Kinder hinterlassend. Nach hohem Lob des Nebridius mahnt Hieronymus die Salvina, im Witwenstande zu verbleiben, unter Hinweis auf die ihr in den Kindern gestellte Lebensaufgabe: quidquid debebas marito, redde filiis. Verhaltensregeln u. Vorbilder (Judith u. Prophetin Anna) ähneln denen im Brief an Furia. Von Wiederverheiratung, über die er sehr starke Ausdrücke fallen läßt, rät Hieronymus dringend ab. Als Gesellschafterinnen wähle Salvina ihre Mutter u. ihre Tante, die das Gelübde der Jungfräulichkeit abgelegt hatte.

III. Theologie. a. Origenes. Eine E. in die wissenschaftliche theologische Arbeit, zwar sehr kurz, aber ein in der Folgezeit sich als sehr fruchtbar erweisendes Programm aufstellend, ist der zwischen 238 u. 243 von Origenes an seinen Schüler Gregor, den unter dem Beinamen Thaumaturgus bekannten späteren Bischof von Neocaesarea in Pontus, gerichtete Brief. Gregor, sagt Origenes, besitze das Zeug, ein erstrangiger römischer Jurist oder ein hervorragender Philosoph zu werden; doch möge er seine reiche Begabung in den Dienst der christlichen Lehre stellen. Die Hl. Schrift möge er eifrig, in der rechten Gesinnung u. mit Gebet, lesen, die griechische Philosophie aber in ähnlicher Weise dem Christentum dienstbar machen, wie diese ihrerseits die zur Enkyklios Paideia gehörenden Disziplinen zu Gehilfinnen nehme. Das ist die Methode, die Origenes nach Kap. 7f der von Gregor auf ihn gehaltenen Lobrede u. nach Eusebius, h. e. 6, 18, 3f in seinem Unterricht befolgt u. die ihm nach Eusebius, h. e. 6, 19, 7f Porphyrius sehr verübelt hat. Eine biblische Begründung dafür findet Origenes in den Stellen Ex. 3, 22; 11, 2; 12, 35f, die er mit Ex. 25, 1/9 kombiniert: wie die Israeliten die ihnen von den Ägyptern gegebenen goldenen u. silbernen Gefäße sowie Kleider zur Einrichtung ihres Heiligtums verwandt hätten, so gelte es die weltlichen Wissenschaften in den Dienst der Theologie zu stellen, eine sehr beliebt gewordene Interpretation (s. o. Bd. 2, 358).

b. Hieronymus. Einen anderen hochgebildeten Mann hat Hieronymus nicht nur in die Bibel einzuführen, sondern zugleich auch für die Exegese als Lebensberuf zu gewinnen versucht. Pontius Meropius Anicius Paulinus, aus sehr reicher christlicher Senatorenfamilie stammend, Schüler u. Freund des Ausonius, hatte seinen riesigen Besitz fast ganz den Armen geschenkt, auf Drangen des ihn verehrenden Volkes von Barcelona die Priesterweihe empfangen u. führte ohne Ehegemeinschaft mit seiner gleichgesinnten Gattin Therasia seit 395 zu Nola in Kampanien das Leben eines Mönchs. Dem in Bethlehem wohnenden Hieronymus sandte er nebst einigen Geschenken einen Brief mit der Bitte um Einführung in die Hl. Schrift. In seiner Antwort (ep. 53) betont Hieronymus, in der Tat könne man ohne Führer nicht in die Bibel eindringen; dem hochgebildeten Paulinus Lehrer zu sein müsse er freilich ablehnen, biete sich ihm aber gern als Gefährten an. Eine kurze Charakteristik sämtlicher Bücher der Bibel ist dem Brief eingefügt. Cassiodor, der ihn inst. 1, 6 zitiert, nennt ihn inst. 1, 21 eine epistula mirifica; hätte er ihn früher gefunden, so hätte er selbst uber denselben Gegenstand nicht geschrieben. Paulinus sandte ein Jahr später dem Hieronymus seinen Panegyricus auf Kaiser Theodosius u. sprach den Wunsch aus, die hl. Stätten in Palästina zu besuchen u. den Hieronymus dort persönlich kennen zu lernen. Dieser, der sich im Streit mit Bischof Johannes v. Jerusalem befand, sah das Kommen eines Mannes wie Paulinus in seiner jetzigen Lage sehr ungern. So beruhigt er ihn in seiner Antwort (ep. 58) darüber, daß er die hl. Stätten noch nicht gesehen habe; seinem Christentum fehle dadurch nichts. Je nachdem, ob er Priester, Bischof oder Mönch werden wolle, müsse er zwischen dem Leben in der Stadt oder in der Einsamkeit wählen; unverkennbar freilich gibt Hieronymus dem Mönchtum den Vorzug. Besonders eifert er ihn an zum Schriftstudium; kämen dessen Früchte zu der prudentia u. eloquentia des Paulinus hinzu, so glaubt er ihm prophezeien zu können: nihil pulchrius, nihil doctius, nihil dulcius nihilque Latinius tuis haberemus voluminibus. In diesem Zusammenhang bietet er einen Überblick über die lateinische christl. Literatur mit kritischen Bemerkungen über Tertullian, Cyprian, Marius Victorinus, Lactanz, Arnobius u. Hilarius von Poitiers. Freilich hat sich Paulinus trotzdem nicht für die Exegese gewinnen lassen, sondern es vorgezogen, die Dichtkunst zu pflegen. – *Cassiodor (s. u. Sp. 903) hingegen hat in der von Hieronymus bevorzugten Richtung gearbei-

tet. Für ihn ist nach der praefatio zu seinen institutiones das Gegenstück zu den studia saecularium litterarum das studium scripturarum divinarum; als er nach dem Scheitern seines Planes, in Rom mit Papst Agapet eine theologische Hochschule zu gründen, die Mönche des von ihm gestifteten Klosters Vivarium zu wissenschaftlicher Arbeit anleitet, ist deren wesentlicher Gegenstand das Bibelstudium (s. o. Bd. 3, 917. 922/25). In den Institutiones nennt er nach Behandlung der einzelnen Bücher der Bibel die zu ihrem Studium nützlichen Hilfsmittel, beginnend mit der E. Als introductores scripturae divinae führt er 1, 10 auf: Ticonium Donatistam, sanctum Augustinum de doctrina christiana, Hadrianum, Eucherium et Junilium; er habe diese seria curiositate gesammelt, ut in uno corpore adunati codices clauderentur.

c. Tyconius. Der bei Cassiodor aO. an erster Stelle genannte Tyconius ist ein der Sekte der *Donatisten angehöriger bibelkundiger Laie, der um 380 einen Liber regularum verfaßt hat, die erste E. in die biblische Hermeneutik. Er stellt 7 Regeln auf, die als Schlüssel zur Schriftauslegung dienlich seien; es sind: 1. De Domino et corpore eius: unterscheide, wann von Christus selbst, wann von der Kirche die Rede ist. 2. De Domini corpore bipartito: unterscheide, welche Schriftstellen von den Guten, welche von den Bösen in der Kirche zu verstehen sind. 3. De promissis et lege: wie die scheinbar sich widersprechenden Aussagen der Schrift über Rechtfertigung u. Gesetz zu deuten sind. 4. De specie et genere; unterscheide, wo die Schrift das Ganze für den Teil u. den Teil für das Ganze setzt. 5. De temporibus: beachte, daß Zeitangaben oft in verschiedenem Sinne gebraucht werden 6. De recapitulatione: beachte, wo eine Aussage scheinbar etwas Vergangenes als zukünftig darstellt. 7. De diabolo et corpore eius: unterscheide, was vom Teufel selbst, was von seinem Anhang, den Gottlosen, ausgesagt wird. Jede dieser Regeln wird an zahlreichen Beispielen erläutert.

d. Augustinus. Augustinus hat das Werk des Tyconius zwar nicht als ausreichend betrachtet u. an Einzelheiten Kritik geübt, es aber trotz des Donatismus seines Verfassers für so wertvoll gehalten, daß er es auszugsweise seiner eigenen doctrina christiana einverleibte (3, 30/37). Dieses Werk Augustins soll nach 1, 1, 1 über die zwei Punkte handeln, um die es bei jeglicher Beschäftigung mit den hl. Schriften geht. um die Auffindung dessen, was verstanden werden soll, u. um die Darbietung des Verstandenen. Die ersten drei Bücher, bis 3, 24 anscheinend um 397 verfaßt, sind der erstgenannten Aufgabe gewidmet. Buch 1 handelt über die Voraussetzungen des rechten Schriftverständnisses, die Liebe zu Gott u. dem Nächsten, den Glauben u. die Hoffnung. Im 2. Buch wird dargelegt, daß viele Schwierigkeiten beim Verständnis der Bibel behoben werden können durch Kenntnis der Ursprachen, Heranziehung guter Übersetzungen u. auf solider profanwissenschaftlicher Vorbildung beruhende Sachkenntnis. Das 3. Buch ist eine Hermeneutik, die vor allem auf Unterscheidung der nur bildlich u. der eigentlich gemeinten Schriftaussagen dringt. Nach retract. 2, 4 ist das Werk erst um 426 durch Anfügung der Kapp. 25/37 des 3. Buches u. des 4. Buches abgeschlossen worden. Letzteres ist der zweiten der eingangs genannten Aufgaben gewidmet; es bietet eine Homiletik. Die Rhetorik sei auch dem Verkünder der christl. Lehre von Nutzen; Weisheit sei zwar wichtiger als Beredsamkeit, am besten aber eine Verbindung beider, wie sie in den hl. Schriften vorliege. Vor allem strebe der christl. Lehrer nach Klarheit; sein Stil muß dem Gegenstand angepaßt sein, sein Leben mit seinen Forderungen übereinstimmen. Augustins Werk ist das ganze MA hindurch als E. in das Bibelstudium maßgebend gewesen.

e. Hadrianus. Der Buchtitel εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς begegnet erstmals bei einem gewissen Hadrianus, über dessen Lebensverhältnisse nichts bekannt ist, der aber der antiochenischen Exegetenschule angehört haben muß; da Cassiodor ihn zwischen Augustinus u. Eucherius aufführt, scheint er ihn in die erste Hälfte des 5. Jh. zu datieren. Das Werk des Hadrianus ist eine Hermeneutik, welche die Bedeutung figürlicher Redeweisen vor allem des AT erklären will. Erstmals hier begegnet die sonst noch nicht nachgewiesene Unterscheidung dreier Arten von Eigentümlichkeiten (ἰδιώματα) der hebräischen Sprache, die Hadrianus an vielen Beispielen aufzeigt, nämlich ἰδιώματα τῆς διανοίας (Sinnfiguren, d. h. Anthropomorphismen u. Anthropopathismen), ἰδιώματα τῆς λέξεως (Wortfiguren, zB. das Bild des Kelches für Leiden Ps. 10, 7; Is. 51, 17. 22; Mt. 20, 22),

u. ἰδιώματα τῆς συνθέσεως (Satzfiguren, wie in den Psalmen Ellipse, Tautologie, Antistrophe, Hyperbaton); eine Aufzählung der in der Bibel vorkommenden Tropen mit Beispielen folgt. Den Schluß bilden allgemeine Auslegungsgrundsätze, die den Antiochener verraten.

f. Eucherius. Die alexandrinische Allegorese bevorzugt Eucherius, ein vornehmer Gallier, der sich um 410 mit seiner Gattin u. zwei noch im Kindesalter stehenden Söhnen nach Lerinum zurückgezogen hat, später (um 434) auf den Bischofsstuhl von Lyon erhoben worden ist. Nach 428 hat er die von seinem Sohne Salonius, der später Bischof von Genf wurde, an ihn über Schriftauslegung gerichteten Fragen in zwei Büchern Instructiones beantwortet. Das 1. Buch, in Frage- u. Antwortform gehalten, erklärt schwierige Bibelstellen, beginnend mit der Genesis u. mit der Apokalypse endend. Der Verfasser betont, er antworte non ex suo ingenio sed ex inlustrium doctorum iudicio, neque ex propria temeritate sed ex aliorum auctoritate (CSEL 31, 65, 6/8). Das 2. Buch ist eine Art biblischen Reallexikons, freilich sehr geringen Umfangs, das aus des Hieronymus' Liber interpretationis hebraicorum nominum schöpft. Seinem Sohne Veranus, der nachmals Bischof von Vence wurde, hat Eucherius, wahrscheinlich vor seiner Erhebung auf den Bischofsstuhl von Lyon, die Formulae spiritalis intelligentiae gewidmet. Nach der Praefatio sind diese pro studio paternae sollicitudinis erga filium zusammengestellten formulae solche, quibus perceptis in omnia scripta divina facile se ad intellectum sequax sensus intenderet (aO. 3, 5/7). Unter Berufung auf Ps. 77, 2 (meinen Mund will ich auftun in Gleichnissen, will Rätsel vorbringen aus der Urzeit) u. Mt. 13, 34 (dies alles redete Jesus in Gleichnissen zu den Scharen, u. ohne Gleichnisse redete er zu ihnen nicht) hält Eucherius dafür, daß die gesamte Bibel, AT u. NT, ad intellectum allegoricum aufgefaßt werden müsse (aO. 3, 9/15). Nach diesem Grundsatz gibt er seinem Sohne eine in 10 Gruppen eingeteilte Liste in die Hand, die Auskunft über die Deutung der in der Bibel vorkommenden Begriffe erteilt; danach ist zB. bracchium domini Is. 53, 1 = filius, per quem omnia operatus est (aO. 7, 11), talpae Is. 2, 20 = idola vel haeretici, qui non vident veritatem (aO. 28, 22), lepra Mt. 8, 3 = peccatorum contaminatio (aO. 51, 5). Beide Werke des Eucherius, besonders aber diese Formulae, haben in den Schulen des Mittelalters eine große Rolle gespielt.

g. Junilius. Der letzte der fünf von Cassiodor genannten introductores, Junilius, ein gebürtiger Africaner, war der Nachfolger des Tribonian als quaestor sacri palatii; in den seinen Amtsgeschäften abgerungenen Mußestunden hat er sich mit theologischen Studien beschäftigt, was am Hofe Justinians keineswegs befremdlich war. Mit ihm traf der gleichfalls wissenschaftlich interessierte u. tätige Bischof Primasius v. Hadrumetum in der afrikanischen Provinz Byzacena (551? 542?) in Kpel zusammen, wohin er mit anderen afrikanischen Bischöfen entboten war. Primasius erkundigte sich angelegentlich, ob unter den Griechen ein hervorragender Exeget zu finden sei. Bezeichnenderweise konnte Junilius ihm nur den ‚Perser' (d. h. Angehörigen des Sassanidenstaates) Paulus nennen, der an der theologischen Hochschule der Syrer in Nisibis (s. o. Bd. 4, 575) seine Bildung empfangen habe, ubi divina lex per magistros publicos, sicut apud nos in mundanis studiis grammatica et rhetorica, ordine ac regulariter traditur (instituta regularia, praefatio). Von diesem dann in Nisibis dozierenden Paulus habe er einen methodischen Leitfaden (regulas quasdam, regularia instituta) gelesen, quibus ille discipulorum animos ... priusquam expositionis profunda patefaceret, solebat inbuere (ebd.). Auf die Bitte des Primasius hat Junilius diesen Leitfaden, eine ihm offenbar vorliegende griech. Übersetzung eines ursprünglich syrischen Kollegheftes des Paulus, ins Lateinische übersetzt, ihn dabei in zwei Bücher eingeteilt, in Frage- u. Antwortform umgearbeitet u. mit einer an Primasius adressierten Vorrede versehen, in der er über diese Entstehungsgeschichte seiner Arbeit Auskunft gibt. Sie enthält Ausführungen teils der Art, wie wir sie heute der biblischen Einleitungswissenschaft zuweisen (sie nehmen allerdings nur wenig Raum ein), aber auch Grundzüge der Hermeneutik, Dogmatik, Moraltheologie u. Apologetik. Ihre theologischen Anschauungen gründen in denen des in der Schule von Nisibis als maßgebende Autorität verehrten Theodor v. Mopsuestia. Formal sind sie an der in Nisibis eifrig gepflegten peripatetischen Philosophie ausgerichtet; unverkennbar ist insbesondere der Einfluß des aristotelischen Organon u. der E. des Porphyrius. Knapp-

heit, Präzision, logischer Aufbau u. verhältnismäßig gute Latinität empfahlen das Werk sehr als Schulbuch. Insbesondere dank der Autorität des Cassiodor hat die E. des Paulus v. Nisibis in der ihr durch Junilius Africanus gegebenen Form weite Verbreitung im Abendland gefunden, bis in die Neuzeit allerdings unter dem irreführenden, nur als Überschrift des 1. Kap. zutreffenden Namen De partibus divinae legis; richtig lautet der Titel Instituta regularia (divinae legis), wie aus der Vorrede zu erschließen ist. Allerdings wirkte zugunsten des Buches auch die irrige Annahme, Junilius sei ein afrikanischer Bischof gewesen. Daß er theologisch in den Fußstapfen des Theodor v. Mopsuestia geht, hat erst H. Kihn (Theodor v. Mopsuestia u. Junilius Africanus als Exegeten [1880]) mit den meisten anderen die Entstehungsverhältnisse des Werkes betreffenden Fragen geklärt.

h. Cassiodorus. Bemerkenswerterweise ist die theologische Hochschule in Nisibis die einzige existierende, auf die Cassiodor (s. o. Sp. 899) in der Vorrede zu seinen institutiones als Vorbild für die geplante römische hinweisen konnte. Da dieser Plan mißlang u. also scripturis divinis magistri publici deessent, verfaßte er seine Institutiones, die als introductorii libri ad vicem magistri dienen sollten. Über diese u. das sie ergänzende Werk Cassiodors De orthographia s. o. Bd. 2, 922/25. Das 1. Buch der institutiones enthält wie das Werk des Junilius manches, was heute der biblischen Einleitung zugewiesen wird. Dieser an sich mehrdeutige Begriff ist durch die geschichtliche Entwicklung dahin präzisiert worden, daß die so bezeichnete Disziplin die Entstehungsverhältnisse der zur Bibel gehörenden Einzelschriften, das Werden ihrer Sammlung u. die Überlieferung ihres Wortlauts untersucht. Daraus ergibt sich, daß die Schriften der von Cassiodor als introductores scripturae divinae bezeichneten Autoren zwar als zur Gattung der E. gehörig zu gelten haben, aber nur zu einem geringen Bruchteil auch zu dem in der Bibelwissenschaft erheblich engeren Begriff ‚Einleitung‘ passen; man darf also E. hier nur durch den umfassenderen Begriff ‚Einführung‘ übersetzen, unter dem sich ohne Schwierigkeit auch andere zum Verständnis der Bibel nützliche Wissenschaften zusammenfassen lassen.

i. Johannes Damascenus. Johannes v. Damaskus, mit dessen Werk die dogmatische Entwicklung der Ostkirche zum Abschluß gekommen ist, hat auf Bitten hin eine εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης (elementare Einführung in die Glaubenssätze) diktiert, die er dem Bischof Johannes v. Laodicea widmete. Die Überschriften der 10 meist kurzen Kapitel erwecken den Eindruck, es handle sich um eine E. in die Philosophie; tatsächlich jedoch beschränkt der Verfasser sich auf die Erläuterung von für die Dogmatik wichtigen Begriffen. Obwohl von Aristoteles ausgehend, gebraucht er die in den theologischen Auseinandersetzungen der vorhergegangenen Jahrhunderte wichtig gewordenen Termini in dem Sinne, den sie durch die theologische Arbeit erhalten haben. Es handelt sich also um eine E. in die Terminologie der Dogmatik. In umfassenderer Weise hat Johannes dieselbe Aufgabe in dem ersten Buche, der Dialektik, seines berühmtesten Werkes, der πηγὴ γνώσεως, gelöst, das in seine letzten Lebensjahre, nach 742, zu datieren ist. Die E. ist offenbar eine Vorarbeit dazu. Wie das Hauptwerk des Johannes v. Damaskus, so weist auch das isagogische, das die Philosophie des Aristoteles in den Dienst der Theologie stellt, in die Richtung, die dann im Abendland von der Scholastik weiter verfolgt worden ist.

Altaner, Patrol.[5] – Bardenhewer, Gesch. – E. Bickel, Lehrbuch d. Gesch. d. röm. Literatur (1937). – J. Börner, De Quintiliani institutionis oratoriae dispositione 1, Diss. Leipz. (1911) 15/23. – Christ, LitG. – P. Courcelle, Les lettres grecques en occident[2] (Paris 1948). – A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 2 (Paris 1949) 1/59. 345/50. 460/512. – G. Grützmacher, Hieronymus 1/3 (1901/08). – LThK s. vv. – H. I. Marrou, Geschichte d. Erziehung im klass. Altertum, hrsg. v. R. Harder (1957). – L. Mercklin, Die isagogischen Schriften der Römer: Philol 4 (1849) 413/29. – E. Norden, Die Composition u. Literaturgattung der horazischen Epistula ad Pisones: Hermes 40 (1905) 481/528. – PW s. vv. – Schanz, Gesch. – Schmid-Stählin, Gesch. – Fr. Schulz, History of Roman Legal Science[2] (Oxford 1953). – K. Sudhoff, Kurzes Handbuch d. Gesch. d. Medizin [3/4] (1922). – L. de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles 12 (Paris 1707). – L. Wenger, Die Quellen des römischen Rechts (Wien 1953). *K. Th. Schäfer.*

Eisen s. Erz.

Eisenkraut s. Verbena.

Eitelkeit I (subjektiv) s. Vanitas.

Eitelkeit II (objektiv) s. Pessimismus.

Ekklesia I (bedeutungsgeschichtlich).

A. Nichtchristlich. I. Klass. u. hellenist. Griechisch. a. Bedeutungen. Das griech. Wort ἐκκλησία, im Lateinischen meistens nicht übersetzt, sondern als ecclesia beibehalten, ist etymologisch aus ἐκ u. καλεῖν abzuleiten u. bezeichnet demgemäß ‚die (Totalität der) Herausgerufenen'. Im ältesten Griechisch kommt das Wort kaum vor (es fehlt bei Homer, Hesiod usw.); wenn es später für die älteste Zeit verwendet wird, ist das anachronistisch. So kommt es bei Aristot. pol. 1285a vor als Bezeichnung für die Soldatenversammlung schon der homerischen Zeit. Herodot benützt das Wort nur ein einziges Mal, u. zwar für eine Volksversammlung auf Samos, als dort eine ‚demokratische' Verfassung geplant, aber nicht durchgeführt wurde (ἐκκλησίαν συναγείρας πάντων τῶν ἀστῶν: 3, 142). Besonders in Athen, aber auch in vielen anderen Städten, ist das Wort der technische Ausdruck für die Volksversammlung geworden; Belege bei Platon, Isagoras, Xenophon, Aristophanes usw., auch in vielen Inschriften, die aber meistens aus einer späteren Zeit stammen (Einzelheiten: Brandis: PW 5, 2163/2200). Das Wort wird aber gelegentlich auch in anderem Zusammenhang gebraucht. So nennt Xenophon mehrmals die Generalversammlung der Soldaten, die in kritischer Lage einberufen wird, ἐκκλησία (exp. 1, 3, 2 u. ö.).

b. Hauptbedeutung. Wichtig ist, daß das Wort normalerweise von der Totalversammlung aller stimmberechtigten freien Männer gebraucht wird. Solche Versammlungen kamen regelmäßig zusammen (ἐκκλησία τεταγμένη usw.), wurden aber mitunter auch gelegentlich zusammenberufen (ἐκκλησία σύγκλητος, πρόσκλητος usw.). In den Inschriften wird oft betont, daß der betreffende Beschluß die in einer gesetzlichen Volksversammlung getroffene gültige Vereinbarung des δῆμος oder der πόλις ist (ἐκκλησία ἔννομος, κυρία usw., zB.: ἔδοξε τᾷ πόλει ἐν ἐννόμῳ ἐκκλησίᾳ: CIG 1, 739 nr. 1567). Das Wort gehört somit der politischen Sphäre an u. ist besonders in der Demokratie zu Hause. Die Volksversammlung ist die regelmäßige, höchste beschließende Autorität der Stadt oder des Volkes. – In der hellenistischen Zeit, als die Souveränität der Städte allmählich verloren ging, blieb doch wenigstens ein begrenztes Selbstbestimmungsrecht erhalten; die Volksversammlung konnte daher noch weiter bestehen, sowohl in Athen wie anderswo. Auch im NT haben wir ein Beispiel dieses hellenistischen Sprachgebrauches, Act. 19, 39: ἐν τῇ ἐννόμῳ ἐκκλησίᾳ. Hier wird jedoch daneben auch eine tumultuarische Versammlung ἐκκλησία genannt (ἐκκλησία συγκεχυμένη: 19, 32).

c. Hellenistischer u. christl. Wortgebrauch. Daß dieser hellenistische Gebrauch des Wortes E. auch für die christliche Kirche von Bedeutung gewesen ist, kann kaum ganz abgelehnt werden. Beiderseits ist die E. das versammelte Volk. Aber auch charakteristische Unterschiede sind nicht zu verkennen. Die christliche E. umfaßt nicht nur die Männer, sondern auch die Frauen; denn alle Getauften sind Glieder der Gemeinde. Außerdem betrachtet sich die christliche E. als ‚Gemeinde Gottes' im exklusiven Sinn, also als eine ganz u. gar religiös bestimmte Größe. Nun ist es allerdings falsch, sich die griechische Volksversammlung als ‚profan' im modernen Sinne vorzustellen. Vor jeder Volksversammlung wurde geopfert, die Tagung wurde mit Gebet eingeleitet u. auf der Tagesordnung nahmen kultische Angelegenheiten (ἱερά) einen hervorragenden Platz ein. Trotzdem ist es deutlich, daß das theokratische Element in der christlichen E. weit stärker war als in der Umwelt. – Es ist weiter natürlich, daß man auf den Gedanken gekommen ist, die christliche Idee der E. sei, ebenso wie ihre Verfassung, mehr oder weniger vom hellenistischen Vereinswesen beeinflußt. Diese Vereine waren zum großen Teil stark kultisch bestimmt; sie bildeten kleine, fest geschlossene Kreise. Ein solcher Verein, der sich für den Kultus einer, oft orientalischen, Gottheit einsetzte u. auch Propaganda trieb, schien, wenigstens äußerlich gesehen, der christlichen Kirche ziemlich ähnlich zu

sein. Ideologisch aber war doch der Unterschied sehr groß u. wurde sowohl von den Angehörigen der Kirche, als auch von den Außenstehenden klar empfunden. Die Kirche hat sich, wie klein auch der örtliche Kreis sein mochte, von Anfang an als das Volk Gottes gewußt. Die nächsten Vorstufen für den christlichen Gebrauch von E. liegen nicht auf griechischem Gebiet, sondern im AT, sprachlich zugleich in der LXX.

II. Altes Testament. a. E. der LXX = qahal u. ‘edah. Es ist wichtig, sich klar zu machen, daß die Übersetzer der LXX das Wort ἐκκλησία herausgegriffen haben, um das hebräische qahal wiederzugeben. An sich hat wohl auch dieses hebräische Wort, ebenso wie das nahestehende ‘edah, eine Bedeutung, die der des griech. Wortes ἐκκλησία nahekommen kann. ‘Edah ist öfters Bezeichnung für die ‚Volksgemeinde als Rechtsgemeinde der männlichen Vollbürger‘ (vgl. Rost 86, mit Hinweis auf 1 Reg. 12, 20). Aber im AT ist dabei doch das theokratische Element meist viel stärker betont als im griech. Bereich. Man spricht nämlich von qahal oder ‘edah vorzugsweise dann, wenn das Volk als Gottesvolk zum Kultus oder auch zum Krieg des Herrn versammelt ist. Außerdem tritt die israelitische Versammlung nicht wie die griechische regelmäßig zusammen, um bald wichtige, bald weniger wichtige Angelegenheiten zu behandeln. Es kommt hinzu, daß die griechische E. stets auf eine Stadt beschränkt war; der Beschluß galt für Volk u. Stadt; δῆμος u. πόλις sind hier dasselbe. Die Stämme Israels dagegen waren über das ganze Land verstreut. Eine Volksversammlung war dort etwas Außerordentliches, Feierliches. Diese seltenen Volksversammlungen aber wurden als die eigentliche Manifestation des Gottesvolkes aufgefaßt. In ihnen trat das sonst verstreute Gottesvolk wirklich in Erscheinung. Die jüdische Volksversammlung tritt nicht zusammen, um Dinge zu beraten, sondern um die Kundgebung Gottes zu hören u. dazu ja zu sagen. – Jedenfalls werden die Dinge im AT so dargestellt. Wie die Geschichte wirklich vorgegangen ist, ist eine andere u. nicht leicht zu behandelnde Frage. Für uns ist sie aber weniger wichtig. Was für die spätere Zeit, sowohl für das Spätjudentum wie für das Christentum, entscheidend geworden ist, ist nämlich nicht der historische Verlauf der Dinge, sondern ihre Darstellung im AT. Hier aber ist es offenbar, daß die Volksversammlung eine außerordentliche, feierliche, entscheidende Begebenheit ist. Das wird besonders deutlich, wenn man feststellt, wann das AT von einer Generalversammlung des Volkes spricht.

b. Sinaiversammlung konstituiert die E. An der Spitze steht, das ist für den Begriff der E. wie für die gesamte atl. Theologie charakteristisch, die Volksversammlung am Sinai. Das ist ‚der Tag der Versammlung‘ (Dtn. 9, 10; 18, 16 LXX: τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐκκλησίας). Diese Volksversammlung ist sozusagen die konstituierende Versammlung des Gottesvolkes. Da das Volk damals die für alle Zeiten gültige Kundgebung Gottes empfängt, sind auch alle Israeliten mit einbegriffen, auch die Frauen u. die Kinder, ja, auch die kommenden Generationen.

c. Sinn der späteren Versammlungen. Die Versammlung am Sinai ist der Idee nach für alle Zukunft bestimmend; neue Volksversammlungen, im griechischen Sinn des Wortes, sind daher gar nicht nötig. Nur die Bedrohung des Bundes von außen oder von innen macht es in besonderen Lagen notwendig, den Bund in einer neuen Volksversammlung vor Gott zu sichern. Schon die Versammlung auf den Fluren Moabs hat diesen Sinn. An den Tag am Sinai erinnernd (Dtn. 4, 10; 9, 10; 18, 16) grenzt Moses hier die Gemeinde wieder als die heilige Versammlung Gottes ab (ebd. 23, 1/2) u. nimmt dann von der ganzen Versammlung Israels Abschied (ebd. 31, 30). Ebenso trägt Josua alles, was Moses geboten hatte, ‚der ganzen Versammlung Israels‘ vor (Jos. 8, 35 = LXX 9, 8). Von äußeren Bedrohungen redet oft das Buch der Richter. In dieser Lage ist wieder ein totaler Einsatz nötig. Abermals handelt es sich aber kaum darum, etwas von sich aus zu beschließen. Man versammelt sich ‚wie ein Mann‘ (20, 1f) u. wie einst Moses, so kommt auch jetzt der gottgesandte Mann u. stellt die Frage: ‚Wollt Ihr mit mir gehen?‘ (vgl. 21, 5 LXX: Τίς ὁ μὴ ἀναβὰς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐκ πασῶν φυλῶν Ἰσραὴλ πρὸς κύριον; vgl. v. 8). In der Erzählung des ersten Königsbuches von der Tempelweihe kommt charakteristischerweise wieder die Idee der Versammlung des ganzen Volkes zum Vorschein (8, 14. 22. 55. 65). Besonders aber ist die Vorstellung von qahal-ekklesia in der Darstellung von 1 Chron. bis Nehemjah lebendig. Schon in der Geschichte Davids, zuerst bei der beabsichtigten Überführung der Bundes-

lade nach Jerusalem (1 Chron. 13), wo allerdings ‚die ganze Gemeinde Israels' wenigstens das erste Mal (13, 2) nicht allzu wörtlich zu nehmen ist; das geht ganz deutlich daraus hervor, daß man bei dieser Gelegenheit den Beschluß faßt, ganz Israel zu versammeln (v. 5). Ein weiterer Beleg ist die Thronfolgerede Davids (28/29), in der ‚ganz Israel' sich zu Salomon bekennt u. die Errichtung des Tempels durch diesen vorausgesehen wird (28, 2. 8; 29, 1. 10. 20). Daß die Tempelweihe eine Sache des ganzen Volkes ist, ist dann selbstverständlich. Der König segnet ‚die ganze Versammlung Israels' (2 Chron. 6, 3; vgl. 6, 12. 13; 7, 8), wo wieder deutlich wird, daß nicht das ganze Volk realiter zugegen war, wie man es sich für die Versammlung am Sinai vorstellte. Gelegentlich wird auch in der Folgezeit von einer Generalversammlung Israels gesprochen (10, 3; 20, 5. 14; 23, 3; 28, 14), so vor allem bei der Paschafeier Hiskias (29/30). Insonderheit aber war eine Volksversammlung notwendig, um nach dem Exil den jerusalemitischen Kultus wieder herzustellen u. das Gottesvolk neu zu konstituieren. Wie ein neuer Moses spricht Ezra zum Volke u. aufs neue hört das Volk die Kundgebung Gottes, die diesmal vorgelesen wird, u. sagt Ja dazu (Esdr. 10, 1. 8. 12. 14; besonders aber Neh. 8, 2. 17; 13, 1). Ein Hauptanliegen ist dabei die völkische Reinheit im Anschluß an Dtn. 23, 1f (Esdr. 10; Neh. 13). So wird das Gottesvolk wieder errichtet als heiliges Volk Gottes. Die ‚Versammlung Gottes' kam hier auch deshalb ganz deutlich zum Ausdruck, weil es sich nun wesentlich um eine räumlich begrenzte Kultusgemeinschaft drehte.

d. E. in den Psalmen. Zu beachten sind die Psalmen, in denen oft von der Freude des Bekennens u. des Lobgesanges im Kreise der Gemeinde gesprochen wird (22, 23. 26; 26, 12; 35, 18; 40, 10; 68, 27; 89, 6; 107, 32; 149, 1). Auch diese Stellen gehören zu den Texten, die die Konzeption der Versammlung Gottes stark mitbestimmt haben, was sowohl für das Judentum wie für das Christentum gilt. Damit sind die atl. Grundlagen gegeben.

III. Spätjudentum. a. Bedeutung der Feste u. der Synagoge. Im Spätjudentum wird das atl. Fundament überall sichtbar. Das Buch Sirach erinnert vielfach an die Psalmen (vgl. zB. 15, 5; 24, 2: ‚in der Gemeinde des Höchsten'), wenn auch das Lob hier oft nicht dem Höchsten gilt, sondern seinen Dienern, den Vätern u. den Weisen (vgl. zB. 44, 15; 39, 10). Das 1. Makkabäerbuch redet etwa im Stil der historischen Bücher des AT (vgl. 4, 59; 14, 19). Aber diese Stellen zeigen auch, daß die Versammlungen der Gegenwart sich nicht mit der atl. E. messen können. Für die Idee des hl. Gottesvolkes blieben die atl. Vorbilder entscheidend. Man stellt sich die Manifestation des Gottesvolkes so vor, wie sie im AT geschildert wird; dort war das hl. Gottesvolk wirklich in Erscheinung getreten. Man konnte sich aber natürlich nicht mit der Idee begnügen. Man mußte die Gemeinschaft des Gottesvolkes auch aktuell erleben. Das tat man besonders bei den großen Festen in Jerusalem, wo Juden aus aller Welt zusammenströmten. Für den Alltag aber reichten diese seltenen Gelegenheiten nicht aus. Da ist man dann in der Synagoge zusammengekommen u. hier hat man, wie klein der Kreis oft auch sein mochte, die Gemeinschaft, die Gottesnähe u. die Abgrenzung von den Außenstehenden empfunden. Man hat nicht nur die kleine Gemeinschaft erlebt, sondern sich auch die große Gemeinschaft vergegenwärtigt, in der man sich mit allen Juden, mit den Vätern u. den Fernwohnenden, eins fühlte.

b. Ideale E. als eschatologisches Wunder. Doch entsprach die Gegenwart nicht völlig dem Glauben. Daher hat man sich der Zukunft zugewendet. Ein stereotyper Zug in der eschatologischen Erwartung des Spätjudentums ist die Sammlung der zerstreuten Glieder des Gottesvolkes. Das Gebet um diese Sammlung gehört zum festen Bestand des täglichen Gebetes. In kommenden Tagen wird die Gemeinde Gottes wieder in Erscheinung treten. Die Akzente können dabei verschieden gesetzt sein. Mitunter empfindet man die äußerliche Zerstreutheit der Juden als großen Mangel. Oft erscheint aber auch die mangelnde Heiligkeit als das Problem. Man mahnt zur Buße, damit eine wirklich hl. Gemeinde zustande komme, die Gottes Willen von ganzem Herzen erfüllt. So etwas hat die Gemeinde am Toten Meer erstrebt. Man konnte sich aber auch das Hervortreten der hl. Gemeinde als ein eschatologisches Wunder vorstellen (Dan. 7; Henochbücher). Mit dem Messias wird auch die hl. Gemeinde der letzten Tage erscheinen. Dieser Gedanke erscheint auch in kosmischer Gestalt. Die eschatologische Gemeinde besteht nicht nur

aus den Gliedern der letzten Generation, sondern auch aus denen, die längst tot sind, den Vätern, den Frommen aller Zeiten, den Engeln; ja von nah und fern werden auch viele Heiden dazu kommen. Hier sind also viele Abwandlungen u. viele Schattierungen zu verzeichnen, so daß man kaum feste Grenzen ziehen kann.

c. Hellenistisches Judentum. Auch im hellenistischen Judentum leben diese Ideen. In der LXX treten sie sogar mitunter deutlicher hervor als im Grundtext; an einigen Stellen steht nämlich ἐκκλησία, ohne daß das Wort eine genaue Entsprechung im Hebräischen hat (vgl. zB. Dtn. 4, 10). Auch bei Philo ist es nicht wesentlich anders. Zwar verwendet er, wie man erwarten kann, mitunter das Wort ἐκκλησία in einem ziemlich griechischen Sinn. So spricht er zB. (spec. leg. 2, 3, 44; ähnlich Abrah. 3, 20) von δικαστήρια, βουλευτήρια, ἀγοραί, ἐκκλησίαι u. subsummiert alle diese Termini unter den Gesamtbegriff θίασος oder σύλλογος. Ebenso ist bei ihm die E. Israels auch politisch aufgefaßt, so daß ἐκκλησία u. ἡ Ἰουδαίων πολιτεῖα sogar als Austauschbegriffe auftreten können (virt. humanit. 108). Aber es ist ihm ganz selbstverständlich, daß die israelitische E. ganz sui generis ist; sie ist ἐκκλησία θεοῦ, κυρίου (ebr. 51, 213), ἡ ἱερὰ ἐκκλησία (somn. 2, 28, 186f), aus der große Sünder u. Fremde (nach Dtn. 23, 1f) ausgeschlossen sind. Als Glieder der Gemeinde Gottes sind sie auch ‚Söhne des Herrn Gottes' (confus. ling. 144). Die E. im besonderen Sinne ist die Wüstengemeinde am Sinai, so daß die Perikope von dem Empfang des Gesetzes sogar durch die Worte ‚beim Auszug, bei der Ekklesia (ἐν ἐξαγωγῇ, κατὰ τὴν ἐκκλησίαν)' gekennzeichnet werden kann (qu. rer. div. her. 51, 251). Die E. καθ' ἐξοχήν ist die Gemeinde am Sinai, das gesammelte Volk, das den Dekalog empfängt (decal. 9, 32). Es ist also deutlich, daß die Idee des hl. am Sinai konstituierten Gottesvolkes auch bei Philo ganz lebendig ist.

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Vorkommen des Wortes E. in Evangelien u. Apg. Schon im NT ist E. eine der charakteristischen Selbstbezeichnungen der jungen Christengemeinde. Doch ist dabei zweierlei zu betonen. Erstens: das Wort ist im NT sehr ungleich verteilt. In einigen Schriften gehört es zum festen Bestand der theologischen Grundbegriffe (besonders in der Apg. u. bei Paulus); in anderen kommt das Wort überhaupt nicht (Mc.; Lc.; 1 u. 2 Joh.; 1 u. 2 Petr.) oder nur selten vor (zB Mt.). Das bedeutet aber nicht, daß die Idee der E. nur speziellen Schriften u. Kreisen angehöre. Zweitens ist ganz deutlich, daß die Idee der E. auch in vielen anderen Ausdrücken klar zum Vorschein kommt: ‚die Heiligen', ‚die Gläubigen', ‚die Brüder', ‚die Auserwählten', ‚die Kinder (Söhne) Gottes', ‚das Volk Gottes', ‚das Haus' oder ‚der Tempel Gottes', ‚der Leib Christi', ‚das Israel κατὰ πνεῦμα', ‚das Israel Gottes', ‚der Samen Abrahams' usw. – Über das Vorkommen des Wortes ἐκκλησία ist genauer noch folgendes zu sagen. In den Evangelien kommt es nur zweimal vor, u. zwar beidemal bei Mt. (16, 18 u. 18, 17). In der Apg. dagegen oft (23mal) u. bezeichnet dort, mit Ausnahme der schon besprochenen Stellen (7, 38; 19, 32. 39. 41), immer eine christliche Gemeinschaft, die Urgemeinde in Jerusalem (5, 11; 8, 1; 11, 22; 12, 1. 5; 15, 22; 18, 22), die Gemeinde Judäas, Galiläas u. Samarias (9, 31) oder verschiedene Lokalgemeinden (Antiochien 11, 26; 13, 1; 14, 27; 15, 3; Ephesus 20, 17, andere 14, 23; 15, 41; 16, 5).

b. Vorkommen von E. im Corpus Paulinum. Im Corpus Paulinum begegnet ἐκκλησία sehr häufig (61mal, darunter 3mal in den Pastoralbriefen). Doch ist das Wort ziemlich ungleich verteilt; im Römerbrief kommt es außerhalb des umstrittenen Kap. 16 nicht vor. Im Corpus Paulinum bezeichnet ἐκκλησία am häufigsten eine Lokalgemeinde; aber das Wort umschreibt auch die ganze Kirche (1 Cor. 10, 32; 12, 28; 15, 9; Gal. 1, 13; Phil. 3, 6), dies besonders im Kolosser- u. Epheserbrief (Col. 1, 18. 24; Eph. 1, 22; 3, 10. 21; 5, 23. 24. 25. 27. 29. 32); schließlich bezeichnet E. öfters auch eine Hausgemeinde (Rom. 16, 5. 23; 1 Cor. 16, 19; Col. 4, 15); in 1 Cor. 11, 18; 14, 19. 23 ist die Bedeutung ‚Zusammenkunft' ganz deutlich.

c. Sonstiges Vorkommen von E. Im Hebräerbrief kommt das Wort zweimal vor, einmal (2, 12) steht es in einem Zitat aus Ps. 22, 23, einmal (12, 23) wird charakteristischerweise die neue E. der Erstgeborenen der Versammlung am Sinai gegenübergestellt. In den katholischen Briefen ist das Wort recht selten; es erscheint nur einmal im Jakobusbrief (5, 14: die Presbyter der Gemeinde; beachte auch 2, 2, wo die christl. Zusammenkunft συναγωγή genannt wird) u.

dreimal im kleinen 3. Joh.-Brief. In der Apokalypse findet sich das Wort ἐ. nicht weniger als 19mal, aber fast nur in den stereotypen Eingangs- u. Abschlußformeln der Sendschreiben an die sieben Gemeinden (1/3; dazu nur noch 22, 16).

d. Deutung des Tatbestandes. Wie ist der Tatbestand zu deuten? Darüber ist viel gestritten worden. Man hat ganz verschiedene Ausgangspunkte gewählt, u. die ganze Untersuchung wurde dadurch stark beeinflußt. Von welchen Texten sollte ausgegangen werden? Vorläufige Antwort: von den ältesten. Darüber war man im großen Umfang einig. Aber welche sind die ältesten Texte? Sind es die einzigen, in denen Jesus selbst von E. spricht, also vor allem das Wort von der Kirchengründung auf den Felsen Petrus? Oder die zahlreichen Stellen in den ältesten Schriften, den Briefen des Apostels Paulus? Oder soll man von dem vorchristlichen Material ausgehen? Und wenn, soll man dann das AT u. das Judentum oder den Hellenismus, besonders das hellenistische Vereinswesen als Ausgangspunkt wählen? Oder soll man die Frage durch eine sprachliche Analyse lösen, besonders die Frage, ob die Bedeutung Lokalgemeinde oder Gesamtkirche die Primäre ist? – Die letztgenannte Fragestellung muß abgelehnt werden. Man sagt: Die Bedeutung Lokalgemeinde muß primär sein, da die Sprachentwicklung natürlicherweise vom Konkreten ausgeht. Diese Behauptung ist zwar richtig, aber bedeutet hier nichts, da E. ja schon bei dem Auftreten des Christentums ein altes Wort war. Die Entwicklung vom Konkreten her mußte dann nicht von neuem anfangen. Dazu kommt aber, daß die wirkliche konkrete Bedeutung nicht die der Gemeinde im korporativen Sinne ist, sondern die des Zusammenkommens. Diese Bedeutung ist zu belegen, u. zwar auch im NT (s. o.). Von da aus ist auch die Doppelbedeutung Gemeinde – Kirche zu verstehen. E. ist die Sammlung des neuen Gottesvolkes, u. wo Menschen im Namen Jesu zusammenkommen, ist die E. da. Aber eine geschlossene ‚Körperschaft' ist diese Sammlung nicht. Ideologisch gesehen ist auch eine Lokalgemeinde (das Wort paßt nicht ganz), ja auch eine Hausgemeinde, eine ‚E. Gottes'. Es ist nicht zutreffend, wenn man die Totalkirche als einen Bund der vielen Lokalgemeinden auffaßt. Der Christ eines Ortes ist eo ipso Glied der ganzen Kirche u. ein zureisender Christ ist eo ipso Glied der Gemeinde. Somit ist weder die Bedeutung ‚Gesamtkirche' noch die Bedeutung ‚Einzelgemeinde' ursprünglicher als die andere. In Jerusalem, aber auch anderswo, hat man die dortige Gemeinde als Sammelpunkt der Gesamtkirche betrachtet u. sich die Kirche als eine in Jerusalem zentrierte Gemeinschaft vorgestellt. Es ist auch nicht möglich, bei Paulus zwischen einem älteren Sprachgebrauch im Sinne von Lokalgemeinde u. einem jüngeren bzw. pseudopaulinischen Sprachgebrauch zu unterscheiden, bei dem E. gleich Kirche sei. Schon im Galaterbrief ist die Bedeutung Gesamtkirche zu belegen, u. die Bedeutung Einzelgemeinde ist ja nie verschwunden. Auch die Gesamtkirche ist übrigens konkret vorgestellt als die Sammlung der Christgläubigen aller Welt. Die Idee ist, wie aus der obigen Darstellung hervorgeht, nicht neu. Neu ist nur der Gedanke, daß nun die hl. Gemeinde der Endzeit sich um Jesus Christus sammelt. Die Idee der Kirche ist somit nicht allmählich entstanden. Sie war von Anfang da u. im AT präformiert u. im Spätjudentum ausgebaut.

e. Kirchengründung Jesu. Damit rückt die Frage der Kirchengründung durch Jesus selbst ins Blickfeld. Diese Frage wurde lange Zeit weithin mit einem Nein beantwortet. Jesus konnte nicht eine ‚Institution für Jahrhunderte' gegründet haben. Besonders durch das Hervortreten der eschatologischen Schule wurde diese Behauptung als abgemacht hingestellt. Jesus hat das eschatologische Gottesreich verkündet u. die Kirche ist als Ersatz aufgetreten. Dagegen ist dreierlei zu betonen. Erstens: wenn auch das Wort ἐ. im Munde Jesu selten ist, ja, wenn er gar nicht davon gesprochen hat, so ist doch die Sache selbst in den Evangelien nicht so vereinzelt wie man geglaubt hat. Zweitens: die Idee der Kirche ist nicht erst durch Enteschatologisierung möglich, sondern gehört vielmehr dem eschatologischen Ideenkreis an. Die Kirche ist die hl. Gemeinde der Endzeit. Drittens: neuere Untersuchungen zu Mt. 16, 17/19 haben gezeigt, daß dieses Stück jedenfalls nicht eine späte hellenistische Bildung, sondern hebräisch-aramäisch konzipiert ist (vgl. bes. K. L. Schmidt). So ist in vielen Beziehungen die Frage Jesus u. die Kirche in ein neues Licht gerückt. Die Beantwortung dieser Frage hängt aber natürlicherweise auch mit

der totalen Beurteilung der evangelischen Tradition zusammen. War Jesus nur ein Verkünder, nur ein wandernder Rabbi, hat er selbstverständlich keine Kirche gründen oder auch nur daran denken können. Hat er sich aber als die erwartete Heilsgestalt der Endzeit gewußt, liegt die Sache ganz anders. Dann muß er an eine ‚Gemeinde‘ eben in dem erwähnten eschatologischen Sinn gedacht haben. Zum Messias gehört ein Volk, zum Menschensohn die endzeitliche Gemeinde der Heiligen.

f. Kirche ist Versammlung Gottes. Die Kirche hat sich demgemäß nicht als eine sekundäre Vereinigung von Menschen gewußt, die schon Christen sind u. sich zusammentun wollen, um ihr Christsein zu befördern u. zu sichern. Die Kirche sind die Berufenen, die Erwählten, die aus aller Welt ‚herausgerufen‘ werden. Sie ist primär u. grundsätzlich Versammlung Gottes. Das bedeutet auch, daß die Kirche von Haus aus ein Zentrum hat, von dem aus sie sich bis an die Enden der Welt erweitert. Die Kirche sind die Menschen, die um Christus gesammelt werden. – Die Kirche ist also nicht als eine statische Größe aufgefaßt. Zwar ist schon der kleine Kreis eine E. Gottes (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, 1 Cor. 1, 2 usw.), die alle Kennzeichen der Kirche hat: Gegenwart Christi, wo auch nur zwei oder drei versammelt sind (Mt. 18, 20); Kinderschaft Gottes; Wirken des Hl. Geistes; brüderliche Eintracht im Glauben; κοινωνία (*Gemeinschaft). Schon im Apostelkreis, ja schon in Christus selbst ist die Kirche in nuce da. Aber eben nur in nuce. Das Ziel ist die Sammlung aller Erwählten. Der Bußruf u. die Einladung muß immer weiter getragen werden von denen, die ‚ausgesandt‘ sind, um das Volk Gottes zu sammeln, weshalb sie auch ‚Apostel‘ genannt werden. Aber sie genügen nicht u. zu ihnen tritt eine ganze Schar von ‚Evangelisten‘, ‚Propheten‘ u. ‚Lehrern‘, die dazu da sind, die Gemeinde Gottes zu ‚bauen‘. Dazu kommen sehr bald noch lokale Helfer am großen Werk: *Episkopen, *Presbyter, *Diakone.

g. Bilder für die Kirche. Sehr bedeutungsvoll schon im NT sind die zahlreichen Bilder, die sich an die Kirchenidee anschließen u. die später immer weiter ausgebaut u. mit neuen Bildern komplettiert werden. Am wichtigsten sind die beiden Bilder des Baues u. des Körpers. Die Gemeinde ist ein Bau Gottes: ‚Auf diesem Felsen werde ich meine Gemeinde bauen‘ (Mt. 16, 18). Das Fundament des Baues ist Christus (1 Cor. 3, 11), auf dem weiter gebaut wird; er ist ‚der Eckstein‘ (Mt. 21, 42; Act. 4, 11 usw. vgl. Ps. 118, 22f). Auf dem ‚Fundament der Apostel u. Propheten‘ (Eph. 2, 20; vgl. Apc. 21, 14) wird die Kirche aufgebaut zu einem Haus (οἶκος, οἰκοδομή, Eph. 2, 21), zu einem Tempel Gottes (ναὸς θεοῦ 1 Cor. 3, 17; Eph. 2, 21; ein Bild, das übrigens auch individuell gebraucht wird) aus ‚lebenden Steinen‘ (1 Petr. 2, 5). Das Bild des Bauens ist hier immer konkretbildhaft u. hat nichts gemeinsam mit der ‚Erbauung‘ der modernen Predigtsprache (s. o. Bd. 1, 1268f). Weiter ist die Kirche Leib Christi (σῶμα Χριστοῦ): ein jeder hat seine Aufgabe wie die Glieder im Körper (1 Cor. 10, 17; 12, 12ff; Rom. 12, 4f). Wie Christus in dem Bilde des Baues der ‚Eckstein‘ ist, so ist er im Bilde des Körpers das Haupt (Eph. 1, 22f; 4, 12ff; Col. 1, 18; s. o. Bd. 2, 437/9). Wie die Kirche nicht mit einem fertigen Haus, sondern mit einem Haus im Bau verglichen wird, so auch mit einem Körper im Wachstum. Dazu kommen noch weitere Bilder. So das von Hirt u. Herde, Joh. 10, 11ff, ein Bild, das auch für das Verhältnis zwischen Amt u. Gemeinde schon im NT vorkommt (Joh. 21, 16 usw.; Act. 20, 28; 1 Petr. 5, 2). Schon im NT findet sich auch das später so vielfach ausgebeutete Bild von der Braut Christi (2 Cor. 11, 2, wo auch die Gleichung Eva – E. präformiert ist). Zum Schluß eine Stelle, in der zwar das Wort E. fehlt, wo aber die Idee der Kirche im Anschluß an das AT klar zum Ausdruck gekommen ist: ‚Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk des Eigentums ...‘ (1 Petr. 2, 9).

II. Alte Kirche. a. Apostolische Väter. Die Zeit der alten Kirche kann in zwei Epochen geteilt werden, ohne daß es möglich wäre, diese zeitlich scharf abzugrenzen. Die erste dieser Epochen umfaßt eine Zeit, die zum großen Teil im Dunkel liegt, die Zeit der ‚Apostolischen Väter‘ u. der Apologeten. Die Ideen, die schon im NT da sind, werden in verschiedener Richtung weitergeführt u. vervollständigt, aber es kommt nicht zu einer Synthese. Die verschiedenen Schriften u. Schriftengruppen vertreten recht verschiedene Typen, wenn auch gewisse Tendenzen teilweise gemeinsam sind. Der erste Klemensbrief betont die kirchliche Kontinuität u. die kirchliche Ordnung: beide werden nicht nur

aus der neutestamentlichen Kirchengeschichte (42/44), sondern auch aus der atl. Geschichte, dem atl. Kultus (40) u. der kosmischen Ordnung (20) begründet. Im 2. Klemensbrief wird die E. wieder Leib Christi genannt (14, 2); Christus ist der Mann, die E. die Frau (14, 3); die Kirche ist vor Sonne u. Mond geschaffen (14, 1). – Wort u. Idee der E. begegnen besonders im Hirten des Hermas u. bei Ignatius. Die E. wird in den Visionen des Hermas teils als eine alte Frau, teils als ein Turm dargestellt. Die Frau ist alt, weil sie die Kirche ist, die ‚vor allen Dingen geschaffen wurde' (vis. 2, 4, 1; die Welt wurde wegen der Kirche geschaffen). Der Turm ist ein kolossales Gebäude, in dem nur Steine, die hineinpassen, Verwendung finden; das Ganze ist eine ziemlich monstruöse Illustration des apostolischen Gleichnisses vom Bau der Gemeinde. Auch das Bild des Körpers wird vereinzelt verwendet u. mit dem Bild des Turmes verbunden (sim. 9, 18, 2f). – Am meisten geschlossen u. durchgeführt ist die Lehre von der Kirche bei Ignatius. Als Gruß verwendet er in allen seinen Briefen die paulinische Formel ‚an die E., die in ... ist', erweitert sie aber mit hyperbolischen Prädikaten. Auch er nennt die Kirche ein Soma (Smyrn. 1, 2), was ihm wie dem Apostel ein Bild der Einheit ist. Diese Einheit, diese Harmonie im Einklang mit dem Bischof u. dem Presbyterium ist ein Thema, das er immer wieder einschärft; ohne diese Einheit kann man von E. nicht reden (Trall. 3, 1). Bedeutungsvoll ist auch, daß er die Gesamtkirche καθολική nennt (Smyrn. 8, 2) u. daß er der römischen Gemeinde einen gewissen Vorrang einräumt (Röm. Anf.). Auch im Mart. Polyc. wird die Gesamtkirche katholisch genannt (5, 1; 8, 1; 19, 2). Dieser Ausdruck ist hier schon nicht nur eine Bezeichnung für die oekumenische Ausbreitung der Kirche, sondern hat auch eine abgrenzende Funktion, was daraus klar hervorgeht, daß auch von der katholischen Kirche in Smyrna gesprochen wird (16, 2).

b. Apologeten. Bei den Apologeten kommt das Wort E. selten vor, ja in den Apologien, die an Griechen u. Römer gerichtet sind, gar nicht. Die Ursache mag dieselbe sein, die auch sonst die Wortwahl der Apologeten bestimmt. Sie können schwer die Worte verwenden, die in der Umwelt eine ganz andere Bedeutung haben. Das hindert natürlich nicht, daß sie von der christlichen Körperschaft reden. Aber ihre Rede ist oft nicht so prägnant wie in den Schriften, die für Christen bestimmt waren. Nur in dem Dialog Justins mit dem Juden Tryphon kommt das Wort einigemale vor (42, 3; 63, 5; 98, 5; 106, 2; 134, 3). An der Stelle 42, 3, wo das Bild des Leibes verwendet wird, spricht Justin in einer ziemlich griechischen Weise davon, daß Volk u. E. (δῆμος u. ἐκκλησία) Einheit nötig haben, um leben zu können. Ähnlich wird auch 63, 5 von der Einheit gesprochen, aber hier doch deutlich so, daß die Christenheit als die aus dem Namen Christi hervorgegangene E. bestimmt wird. An den Stellen 98, 5 u. 106, 2 wird wie Hebr. 2, 12 der für die Kirchenidee überaus wichtige Vers Ps. 22, 23 zitiert. Dial. 134, 3 findet sich eine Gegenüberstellung, die für die Folgezeit von größter Bedeutung geworden ist: die von Synagoge u. E. Von den Töchtern Labans bezeichnet Rachel die E. u. Lea die Synagoge.

c. Spätere östliche Kirchenväter. Die Literatur der folgenden Zeit ist so reich, daß es unmöglich ist, sie im Rahmen dieses Artikels zu behandeln. Es mag genügen, auf einige Tendenzen hinzuweisen. Die Theologie des Irenäus ist von der Idee der Heilsökonomie beherrscht, u. auch die Kirche wird in diesem Licht gesehen. Träger der Wahrheit sind für Irenaeus erst das Gesetz, weiter die Propheten, die auf Christus hinweisen, dann Christus selbst u. seine Apostel, dann die apostolische Kirche, die die richtige Tradition vermittelt u. damit die Wahrheit des Glaubens verbürgt. Damit ist auch die Frage gegeben u. beantwortet, wo die Wahrheit ist. Erste Antwort: wo die Kirche ist. Aber viele machen den Anspruch, die wahre Kirche zu sein. So fordert die Frage eine zweite Antwort. Die Wahrheit ist da zu finden, wo eine ungebrochene Tradition seit den Aposteln besteht, u. diese ist am sichersten in den Gemeinden zu finden, die direkte apostolische Gründungen sind. – In der alexandrinischen Theologie, bei Clemens u. Origenes, spielt das Denken über die Kirche keine so zentrale Rolle. Aber auch dort findet sich eine Fülle von Gedanken zum Thema der Kirche. Hier kann nur einiges herausgegriffen werden. Diese Theologen sind gar nicht so auf die Abgrenzung der Kirche eingestellt. Eher könnte man sagen, daß für sie die Kirche eine unabgegrenzte Größe sei. Die Kirche ist ihnen eine kosmische. nicht nur oekumenische Größe, in welcher auch der himmlische Chor zugegen ist. Die

Bedeutung des Amtes ist ebenfalls nicht so stark wie im Westen; statt dessen aber erkennt man eine Schichtung innerhalb der Kirche, in welcher die Wissenden u. die recht christlich Lebenden als eine Art Kern aufgefaßt werden, um die sich die anderen nur Gläubigen scharen (im Gnostizismus sind solche Ideen bis zu einer ganzen Klassenlehre ausgebildet).

d. Westliche Patristik. Im Westen dagegen spielt das praktische Denken über die Kirche eine Hauptrolle. Am Scheideweg steht Tertullian, über dessen Stellung man sich nicht hat einigen können. Einige sind der Meinung, er habe seine früheren Gedanken aufgegeben, als er Montanist wurde. Andere behaupten umgekehrt, daß er es ist, der konsequent gewesen ist, indem er die kirchliche Entwicklung seiner Zeit nicht mitgemacht hat. Wie dem auch sei, es ist offensichtlich, daß die Kontinuität in seinem Verhalten u. in seiner Lehre ziemlich groß ist. Schon der ‚katholische‘ Tertullian bekennt sich zur Geistkirche (ecclesia spiritus, pud. 21, 16/7) gegen die Amtskirche (ecclesia numerus episcoporum, ebd. 21, 17). Und noch der Montanist betont Kirche u. Amt, so wie er sie verstanden hat. Er kämpft für die Heiligkeit des Volkes Gottes gegen die Verdinglichung der Heiligkeit in Ämtern u. Akten. – Bei Cyprian ist dann die Idee der Bischofskirche voll entwickelt. Die Kirche ist da, wo die Bischöfe sind. Es genügt ihm nicht, wie einst Ignatius, auf den Einen Bischof jeder Gemeinde hinzuweisen; allzu viele Bischöfe hatten in der Zwischenzeit versagt. Der einzelne Bischof ist kein Garant der Wahrheit; aber die Totalität der Bischöfe ist es. Besonders haben die Bischöfe der apostolischen Gemeinden, in denen die apostolische Tradition in unabgebrochener Sukzession lebt, eine besondere Autorität. Aber diese großen Bischöfe haben diese Stellung nicht, um die anderen zu unterdrücken, sondern um das Ganze zu tragen, den Episkopat u. die ganze Kirche. Kein einzelner Bischof, auch der Bischof in Rom nicht, hat, für sich genommen, eine unbedingte Autorität. Das ist bei Cyprian ganz konsequent gedacht, u. nur vom Gesichtspunkt der späteren Entwicklung aus scheint er in seiner Stellung zum Primatsgedanken schwankend. – Ein prinzipielles Weiterdenken über den Kirchenbegriff kam erst mit der ganz neuen Situation, die durch Konstantin erfolgte. Eusebius hat die neue Harmonie enthusiastisch begrüßt. Er war aber kein Denker u. hat die neue Problematik gar nicht gesehen: er hat die Mängel des ‚christlichen Staates‘ in einer unglaublichen Weise ignoriert u. damit die Gefahr für die Kirche ganz übersehen. Erst als es sich deutlich herausgestellt hatte, daß der christliche Staat noch ‚Welt‘ blieb, daß die Massenübertritte die Christlichkeit der Kirche gefährdeten, die Streitigkeiten die Einheit der Kirche bedrohten, der römische Staat den Frieden nicht garantieren konnte, erst da war es unumgänglich, die ganze Problematik des Kirchengedankens aufs neue durchzudenken. Das geschah durch Augustin. Vor allem durch drei Mittel ist es ihm möglich geworden, die Probleme zu bewältigen. (1) Er hat gesehen, daß es nichts nutzen konnte, die Mängel der Kirche zu ignorieren; eine faktische Heiligkeit war nicht vorhanden u. konnte nicht erreicht werden, auch von denen nicht, die es erstrebten (die Donatisten). Das bedeutet aber nicht, daß Augustin das Kirchendenken des NT u. der Urkirche mit ihren überschwenglichen Prädikaten für die Kirche aufgegeben hätte. Im Gegenteil. (2) Augustin hat das biblische Kirchendenken neu belebt. Die Kirche ist ihm heilig, ist eine, ist katholisch (universal), ist, wie Paulus gesagt hat, Leib Christi, ist die Stadt Gottes der Psalmen. (3) Diese Doppeltheit ist ihm dadurch möglich, daß er die philosophische (platonische) Sonderung zwischen Idee u. Wirklichkeit übernimmt. Die Kirche ist zwar voll von Mängeln, aber das berührt ihr Wesen nicht. Das bedeutet aber nicht, daß die empirische Kirche etwas ganz anderes als die Idee der Kirche sei, auch nicht, daß die ideale Kirche nur als ein Ideal existiert, das verwirklicht werden soll. Die gegenwärtige, katholische Kirche ist die Kirche, der unteilbare Leib Christi. Deshalb ist sie wesenhaft heilig, wesenhaft eine, wesenhaft katholisch-universal, wesenhaft Kirche Gottes. Denn mangelhaft wie sie ist, wirkt in ihr die heiligende Macht Gottes u. gibt es in ihr Heilige.

e. Bilder der Kirche. Der Bilderschatz des NT (Bau Gottes, Leib Christi, Herde usw.) wird in der alten Kirche weiter ausgebaut u. neue Bilder treten hinzu. Die Kirche ist oft als ein Schiff vorgestellt worden, mit dem man aus dem brausenden Meer der Welt gerettet werden kann. In diesem Zusammenhang mag auch die Gleichung Arche Noa-Kirche er-

wähnt werden. Das Bild des Baues spielt fortlaufend eine große Rolle. Die Kirche kann dabei nicht nur als ein einzelnes Haus, sondern auch als eine Stadt vorgestellt werden, eine civitas Dei. Weiter als Herde rings um den guten Hirten, als eine Frau, als Braut Christi, als Eva usw.

E. ALTENDORF, Einheit u. Heiligkeit der Kirche. Untersuchungen zur Entwicklung des altchristl. Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins (1932). – W. BAUER, Wb.[5] 477f. – W. BIEDER, Ekklesia u. Polis im NT u. in der alten Kirche (1941). – C. G. BRANDIS, Art. Ἐκκλησία: PW 5, 2163/2200; behandelt nur die E. im Sinne der politischen Versammlung. – H. VON CAMPENHAUSEN, Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (1953). – L. CERFAUX, La théologie de l'église suivant St. Paul (Paris 1942). – N. A. DAHL, Das Volk Gottes (1941). – D. FAULHABER, Das Joh.-Ev. u. die Kirche (1938). – R. N. FLEW, Jesus and his church[3] (London 1951). – S. HANSON, The Unity of the Church in the NT (Uppsala 1946). – F. HOFMANN, Der Kirchenbegriff Augustins (1933). – K. HOLL, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde: Gesamm. Aufs. 2 (1928) 44/67. – G. JOHNSTON, The doctrine of the Church in the NT (Cambridge 1943). – F. KATTENBUSCH, Der Quellort der Kirchenidee: Festgabe A. v. Harnack (1921) 143/72; Der Spruch uber Petrus u. die Kirche bei Matthaus: TheolStudKrit 94 (1922) 96/131; Die Vorzugsstellung des Petrus u. der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem: Festgabe K. Müller (1922) 96/131. – J. D. W. KRITZINGER, Qehal Jahwe. Diss. Amsterd. (Kampen 1957); vgl. L. ROST: ThLZ 83 (1958) 266f. – W. G. KÜMMEL, Kirchenbegriff u. Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde u. bei Jesus (1943). – O. LINTON, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, eine kritische Darstellung = Upps. Univ. Arsskr. (1932), m. erschöpfender Lit. – O. MICHEL, Das Zeugnis des NT von der Gemeinde (1941). – B. POSCHMANN, Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian (1908). – L. ROST, Die Vorstufen von Kirche u. Synagoge im AT (1938). – K. L. SCHMIDT, Die Kirche des Urchristentums, eine lexikographische u. biblisch-theologische Studie: Festgabe A. Deissman (1927) 258/319; Art. Ἐκκλησία: ThWb 3, 502/39 m. älterer Lit. *O. Linton.*

Ekklesia II (Bildersprache usw.) s. Kirche.

Ekphrasis.

Eine umfassende Darstellung der E. im Altertum fehlt. Die Pionierarbeit P. Friedländers bleibt besonders für das Studium der literarischen Techniken der verschiedenen E.-Typen unentbehrlich; sie ist für Einzelheiten, die hier nur gestreift werden können, zu Rate zu ziehen. Geißler bietet einen Überblick über die rhetorische Theorie mit einigen Beispielen (vgl. auch Friedl. 83f). Es gibt viele Untersuchungen über Einzelfragen der E. bei den einzelnen Autoren u. in den literarischen Gattungen; die wichtigsten davon werden unten aufgeführt. Die weite Verbreitung der E. in der antiken Literatur u. ihre allgemeinübliche Anwendung als literarisches Mittel machen die Zusammenstellung eines vollständigen Katalogs unmöglich. Hier sollen typische Beispiele in ihrer Bedeutung charakterisiert werden, aber für eine vollständige Unterrichtung des Lesers müssen die angeführten neueren Forschungen zu Rate gezogen werden. Einige E. sind auch als einzige Zeugnisse verlorener Denkmäler wichtig. – Die Definition des Theon lautet (2, 118, 6 Spengel): E. ist diejenige Art von Rede, bei der genaue Beschreibungen geboten u. so ein Gegenstand augenfällig gemacht wird (ἔκφρασις ἐστὶ λόγος περιηγηματικὸς ἐναργῶς ὑπ' ὄψιν ἄγων τὸ δηλούμενον; vgl. Hermogen. 22 Rabe; Aphthon. 12, 36/41 Sp.). Einschlägige Fälle, welche Hermogenes u. Nicolaus in den Progymnasmata erwähnen (67/71 Felten), waren ,Ortsschilderungen' (τόποι), ,Zeitbeschreibungen' (χρόνοι), ,Personenbeschreibungen' (πρόσωπα), ,Festbeschreibungen' (πανηγύρεις), ,Ereignisbeschreibungen' (πράγματα), ferner ,Figuren- u. Bildbeschreibungen' (ἀγάλματα, εἰκόνες; vgl. W. Stegemann, Art. Nikolaos Rhetor nr. 21: PW 17, 438). Wie Nicol. ausführt, muß die Unterscheidung der E. von der Erzählung (διήγησις) beachtet werden. Im Altertum bestand Unklarheit hinsichtlich der Eigenständigkeit der E. u. ihres Verhältnisses zu ähnlichen rhetorischen Mitteln. Nicol. schreibt, daß einige Autoren die E. hinter die σύγκρισις stellen, aber daß er, nach üblicher Weise, die Reihenfolge σύγκρισις, ἠθοποιία, ἔκφρασις einhalte. Die ,Tugenden' (ἀρεταί) der E. sind, wie Theon u. Hermogenes sagen, die σαφήνεια u. die ἐνάργεια (vgl. Friedl. 83f; Geißler 15/7). Bei den Römern wird die descriptio beim Autor der Schrift ad Herenn.

(4, 28, 39; 4, 49, 63) u. bei Quintil. (inst. or. 3, 7, 26/7; 5, 11, 24; 9, 2, 44; 10, 7, 15/33; 11, 3, 164) unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt. Die E. bot ihrer Natur nach häufig Anlaß zu Übersteigerung u. Mißbrauch; so gibt es zahlreiche Warnungen davor, zB. Horat. a. poet. 14/23; Quintil. 10, 7, 15/33; PsDionys. Hal. 10, 17 (120 Us.); PsLongin. 32, 6; Lucian. quom. hist. conscr. 19f. 57. Ständig wurde erörtert, ob der Dichter oder der bildende Künstler ein lebendigeres Bild schaffen könne (Birmelin 402ff). Die Schriftsteller meinten meist, die Literatur sei leistungsfähiger als die Kunst (Birmelin aO.; vgl. zB. Dio Chrys. or. 12, 72, 79; vgl. Madyda 46f; Himer. or. 12, 2; 23, 3; 31, 5; 48, 14ff Col.), doch nennt Lucian. dom. 21 die Sprache der Malerei unebenbürtig. Verwandt mit der E. u. ihr in mancher Hinsicht ähnlich sind der εἰκονισμός u. der χαρακτηρισμός, die auf Beschreibungen der äußeren Erscheinung des Charakters einer Person u. solche von Ereignissen beschränkt sind (Evans, Rom. Descr. 45). Diese Sprachmittel werden von Theophrast, sowie von Aristoteles in der nikomachischen Ethik in seinen Beschreibungen von Tugenden u. Lastern mit beachtlichem Erfolg kultiviert. Derartige Charakterisierungen haben auch in der Komödie u. der Satire eine Beziehung zur E. (R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen [1906] 24). Dieser Tradition entstammt auch die Beschreibung der Agape 1 Cor. 13.

A. Nichtchristlich. I. Griech. Literatur. a. Ältere Zeit. Die E. erscheint als natürliches literarisches Mittel entwickelt bereits bei Homer, dessen Beschreibung des Aeneas-Schildes (Il. 18, 467f) später häufig nachgeahmt wurde, zuerst von Hesiod in der Beschreibung des Herakles-Schildes. Homers Beschreibung des Palastes des Alkinoos (Od. 7, 81f) ist ein Vorläufer mancher Gebäudebeschreibungen. Die homerischen Beschreibungen u. diejenigen anderer vorsokratischer Autoren spiegeln die Abneigung gegen logische Ordnung wider u. zeigen die Tendenz, Parataxe anstelle von Hypotaxe anzuwenden, wie sie in anderen Gebieten der griechischen Literatur auftritt (B. E. Perry, The Early Greek Capacity for Viewing Things Separately: TransAmPhilAss 68 [1937] 403/27; ähnlicher Mangel an Präzision später bei der Benennung u. Beschreibung von Architekturteilen, vgl. G. Downey, On some Post-Classical Greek Architectural Terms: ebd. 77 [1946] 22/34). Herodot wendet die E. nicht so an, wie man es erwarten würde; er gibt nur das Wesentliche, manchmal ohne eine E. zu liefern, wenn eine solche erforderlich scheint; er beschreibt einen Gegenstand, indem er seinen Aufbau u. seine Verwendung schildert (Cheops-Pyramide 2, 124ff; babylonische u. ägyptische Flußschiffe 1, 194; 2, 96). In der Tragödie verwendet Aeschylos Beschreibungen von Schilddevisen der ‚Sieben gegen Theben‘, um die Schildbesitzer zu charakterisieren (sept. 387ff; andere E. bei Aeschyl. erwähnt Christ, LitG 1, 2, 289_5). Euripides bringt viele E. verschiedenen Stils; die des Schildes des Achilles (Electra 432ff) ist zB. ein durchaus episches Stück, die Beschreibung des Apollotempels mit seinen Statuen (Ion 184ff) dagegen nur ein schmükkender Absatz, ebenso wie die des Festzeltes u. der Festszene (Ion 1122ff; weitere E. bei Eurip.: Christ, LitG 1, 3, 787_3). Die griechische Naturliebe wird veranschaulicht durch die Frühlingsschilderung bei Soph. Oed. Col. 668ff (Rudberg 5f). Plato führt einige der besten bekannten Beispiele didaktischer E. vor in einer Anwendung, welche dann eine der hauptsächlichsten bei den christlichen Autoren wurde. Platons Beschreibungen des alten Athen (Crit. 110Dff) u. der Atlantis (ebd. 114Eff), sowie seine Schilderung der idealen Stadt (leg. 745Bff) beleuchten den pädagogischen Wert dieser literarischen Form, in welcher sowohl wirkliche, als auch nur vorgestellte Szenen mit allegorischer Hinterbedeutung verwendet worden sind. Nach Cicero (fin. 2, 21 [69]) gebrauchte der stoische Philosoph Kleanthes in ähnlicher Weise imaginäre Bilder in seinem Unterricht, wie überhaupt die Allegorie als Unterrichtsmethode bei den Stoikern mehr u. mehr beliebt wurde (*Allegorese), während die allegorische Interpretation von Kunstwerken eine lange, sich bis zum christl. Symbolismus hinziehende Geschichte hatte. Eines der besten Beispiele zu pädagogischem Zweck angewandter Allegorese ist der anonyme Traktat ‚Cebetis tabula‘ aus dem 1. Jh. nC., eine stoische Abhandlung über Tugenden u. Laster, Irrungen u. Versuchungen des Menschen (G. Downey, The Pilgrim's Progress of the Byzantine Emperor: Church History 9 [1940] 207/17). Für diesen Zweck wurden besonders Gemälde mit Personifikationen verwendet (L. Deubner, Art. Personifikationen: Roscher, Lex.

3, 2109ff). Die E. spielte auch eine große Rolle in der literarischen Wiedergabe u. Überlieferung der allegorischen Mythe, die ein wichtiges Element der antiken Literatur gewesen ist. Ein aufschlußreiches Beispiel bieten die zahlreichen E. des Vogels Phönix u. des Gartens, worin dieser im geheimnisvollen Osten lebte; solche E. besitzen wir von einer ganzen Reihe Autoren von Herodot an bis zu Laktanz (J. Hubaux et M. Leroy, Le mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine [Liège 1939]). Die E. gewährt auch einen Einblick in das tägliche Leben; so gibt es eine Anzahl Epigramme u. E. über Tiere als Ausdruck der für sie von den Alten empfundenen Anteilnahme als Gefährten des Menschen (G. Herrlinger, Totenklage um Tiere in der antiken Dichtung [1930]). In hellenist. Zeit spiegelt die E. die Sonderentwicklungen wider, welche die Literatur dieser Zeit kennzeichnen. Im Epos zeigen die Beschreibungen des Apollon. Rhod. (zB. die des Mantels des Jason 1, 721ff) ein Streben nach Kürze u. Klarheit, wodurch sich das sophistisch gewordene Epos dieser Periode von Homer unterscheidet. Theokrits Beschreibung eines Trinkbechers (Thyrsis 1, 27ff) bietet charakteristische Beobachtung von Detail u. Ornament. Ein jüngst entdecktes Papyrus-Fragment des Kallimachos bietet ein Beispiel für die allegorische Interpretation von Kunstwerken (R. Pfeiffer, The Image of the Delian Apollo and Apolline Ethics: JournWarbCourtInst 15 [1953] 20/32, wo über Call. frg. 114 Pf. gehandelt wird). Vielleicht die bemerkenswertesten E. sind die der Historiker, so zB. Chares' Bericht von der Massenhochzeit Alexanders d. Gr. u. seiner Freunde (Athen. 12, 538f), Diodors Beschreibungen der Bestattungszeremonie des Hephaistion (17, 114f) u. des Leichenwagens Alexanders (18, 26f), sowie des Polybius berühmte Schilderung der Spiele des Antiochus Epiphanes (Athen. 5, 194ff).

b. Kaiserzeit. 1. Lukian, Roman. In der Kaiserzeit erlangte die E., durch den rhetorischen Geschmack der Zeit begünstigt, eine reiche Entfaltung. Lukian bietet für die Anwendung der E. in der Prosa die besten Beispiele. Er ist auf der Hut vor der Gefahr ihres Mißbrauchs u. warnt selbst vor Auswüchsen (quom. hist. conscr. sit 8, 10, 20, 57). Er wendet die E. geschickt an, entweder in Kurzform wie in der Beschreibung der Tempelgemälde (Toxaris 6f), wo die E. mit der Erzahlung verknüpft ist, oder auch in ausgedehnterer Form wie in der Beschreibung einer Halle (de domo). Die E. spielt auch im Roman eine bedeutende Rolle, wo Beschreibungen von Kunstwerken (Achill. Tat. 2, 3; Heliod. 3, 4; 5, 14), von Gemälden (Achill. Tat. 1, 1; 5, 3) oder der Natur (Daphnis u. Cloe 4, 2f), manchmal zum Schmuck u. manchmal als integrierender Bestandteil der Erzählung gebraucht sind (R. M. Rattenbury, Romance, the Greek Novel: J. U. Powell, New Chapters in the History of Greek Literature, Ser. 3 [Oxf. 1933] 255ff).

2. Beschreibungen von Kunstwerken. Die Beschreibung von Kunstwerken ist eine der wichtigsten Neuerungen der E. in dieser Periode. Im ganzen bilden die Imagines des älteren Philostrat die umfangreichste literarische Einzelquelle für unsere Kenntnis der antiken Malerei (A. Lesky, Bildwerk u. Bedeutung bei Philostrat u. Homer: Hermes 75 [1940] 38ff; K. Lehmann-Hartleben, The Imagines of the Elder Philostratus: ArtBull 23 [1941] 16ff; vgl. K. Schefold, Orient, Hellas, Rom [1949] 184). Die Vita des Apollonius v. Tyana von einem anderen Philostrat, dem Schwiegervater des Autors der Imagines, enthält auch eine Anzahl E. (vgl. E. Meyer, Apollonius v. Tyana u. Philostratus: Hermes 52 [1917] 371/424; Birmelin). Ein dritter Philostrat, ein Enkel des Autors der Imagines, schrieb neue Imagines, deren Gegenstand eher die Abweichung vom Charakter als die Anspielung auf die Wirklichkeit ist (über den Schluß dieses Textes vgl. K. Stahlschmidt: ArchPapF 14 [1941] 1/23). Schließlich schrieb Kallistrat E., in denen die Beschreibung des Gegenstandes völlig dem rhetorischen Lobpreis des Künstlers untergeordnet wurde; eine Liste ähnlicher E. von Kunstwerken vgl. bei Christ, LitG 2, 2, 782/3. Typisch für Kunstwerke beschreibende Epigramme aus dieser Zeit sind die Stücke des Antiphilus v. Byzantium über eine Serie gemalter Mythenszenen (Anth. Pal. 5, 307; 16, 136. 147; vgl. B. Neutsch, Bildbeschreibungen des Antiphilos v. Byzanz: RM 53 [1938] 175ff). Zum Nachleben der Ikonographen Lukian, der Philostrati u. des Kallistrat im 16. Jh. vgl. J. Seznec, Erudits et Graveurs au XVIe siècle: MélArch Hist 47 (1930) 130f.

3. Topographie. Ähnlich entwickelte sich die landeskundliche u. die topographische Literatur, in der die E., hier oft von der

Form des Enkomiums nicht unterscheidbar, eine sehr große Rolle spielte. Lob von Städten war ein urtypisches Thema der griechischen Literatur (E. Kienzle, Der Lobpreis von Städten u. Landern in der älteren griech. Dichtung, Diss. Basel [1936] führt die Hauptmotive in Prosa u. Poesie auf; H. Gruber, Der Lobpreis von Städten u. Ländern in der griech. Dichtung der alexandrinischen Zeit, Diss. Graz [1939], ungedruckt). Herodot bietet weniger Belege fur diese Arten, als man erwarten würde; seine verhältnismäßig kurze Beschreibung von Babylon (1, 178/83) ist zugleich die ausgedehnteste E. in seinem Werk. Platons Beschreibungen von Alt-Athen u. der Atlantis als Idealstadt wurden schon oben erwähnt (A Ia). Hierzu gehören auch die Beschreibungen von Mirabilia, zB. De septem orbis spectaculis des Philo v. Byzanz (die hängenden Gärten von Babylon, die Pyramiden, die Zeusstatue des Phidias in Elis, der Koloß von Rhodos, oder Pharos von Alexandria, die babylonischen Mauern der Semiramis, der Artemistempel in Ephesus). Die Geographen liefern E. berühmter Städte wie Strabo von Rom (5, 3, 8 [235f C.]) u. mit mehr Einzelheiten von Alexandria (17, 1, 8ff [739ff C.]); anderseits gibt er von Antiochia in Syrien keine wirkliche E. (16, 4f [750 C.]; vgl. G. Downey, Strabo on Antioch, Notes on his Method: TransAmPhilAss 72 [1941] 85ff). Das bemerkenswerteste Beispiel dieser Literaturgattung ist die griechische Landeskunde des Pausanias, eine Verbindung von Logoi u. E. (G. Pasquali, Die schriftstellerische Form des Pausanias: Hermes 48 [1913] 161ff; G. Daux, Pausanias à Delphes [Paris 1937]). Enkomien einzelner Städte, teils oder ganz als E., gehörten, weil sie den Lokalpatriotismus ansprachen, zu den volkstümlichsten literarischen Schöpfungen; so hat der Rhetor Menander in seinem Περὶ ἐπιδεικτικῶν (sc. λόγων) einen Abschnitt Πῶς χρὴ πόλεις ἐπαινεῖν (3, 346ff Sp.), worin fur die in Frage stehenden Redewendungen Richtlinien gegeben sind (vgl. auch Christ, LitG 2, 2, 1040f). Zu den besten bekannten Beispielen gehören Reden von Dio v. Prusa, darunter die Rede über Tarsus (33 v. Arnim), u. Aristides, dabei die E. von Cyzicus u. den neuen Tempel, zu dessen Dedicatio Dio sprach (27 Keil), sowie die E. von Smyrna (17 K.). Das Enkomion des Libanius über Antiochia (or. 11) umfaßt Geschichte u. Kultur der Stadt (1/195) u. im einzelnen eine E. von ihr mit der berühmten Vorstadt Daphne (196/272; L. Hugi, Der Antiochikos des Libanios, Diss. Freiburg/Schw. [1919]). Die E. des Libanius folgt der gleichen Straße durch die Stadt u. nach Daphne wie ein bei den Ausgrabungen von Antiochia gefundenes topographisches Mosaik (D. Levi, Antioch Mosaic Pavements [Princet. 1947] 1, 323ff; mit Stadtplan bei C. R. Morey, The Mosaics of Antioch [New York 1938] 17). Diese E. dienten der Arbeit christlicher Schriftsteller wie *Prokop v. Caesarea u. Chorikios v. Gaza als Vorbild (vgl. unten).

4. Rhetorik. In dieser Periode blühte die E. geradezu als ein rhetorisches Stilmittel. Der Sophist Himerius, einer der Lehrer des Basilius u. des Greg. Naz., machte von Beschreibungen besonders reichen Gebrauch, zB. für ein Gemälde Alexanders (or. 12 Colonna) u. ein solches des Kairos (or. 13 Col.; vgl. Norden, Kunstpr. 428ff; Christ, LitG 2, 2, 1000ff). Sein Zeitgenosse Libanius hinterließ unter seinen rhetorischen Übungen (progymnasmata) sieben E. von Kunstgegenständen u. Festgeräten (8, 460ff Förster), an welche sich im Altertum weitere E. anschlossen, u. a. die des noch späteren Rhetorikers Nikolaus v. Myra, der in seiner Abhandlung über progymnasmata eine ins Einzelne gehende Studie der E. eingefügt hat (Förster-Münscher, Art. Libanios: PW 12, 2521f). Aus dem späten 4. oder frühen 5. Jh. besitzen wir eine Abhandlung des Aphthonius über die E., in der er ein Musterbeispiel einer E. gibt (Aphthonii Progymnasmata: Rhet. Graec. 10, 36/41 Rabe; engl. Übersetzung von R. Nadeau, The Progymnasmata of Aphthonius: Speech Monographs 19 [1952] 279/80).

II. Römische Literatur. Römische Beschreibungen wurden den verschiedenen Typen der griech. Autoren nachgeformt u. für die zumeist gleichen Zwecke verwendet. Es gibt aber einen Typ, worin die Römer besondere u. eigene Anwendungen einer ursprünglich griechischen Art von Beschreibungen entwickelten, nämlich die Beschreibung der persönlichen Erscheinung als eines Ausdrucks des Charakters. Von Aristoteles u. anderen griech. Physiognomikern ausgebildet, wurde die Personenbeschreibung eine hervorragende u. bezeichnende Art der römischen Biographie (J. Fürst, Untersuchungen zur Ephemeris des Diktys v. Kreta c. 7: Die Personalbeschreibungen im Diktysberichte: Philol 61

[1902] 374/440. 539/622 = Die literarische Portratmanier im Bereich des griech.-röm. Schrifttums [1903]; G. Misener, Iconistic Portraits. ClassPhil 19 [1924] 97/123; H. V. Canter, Personal Appearance in the Biography of the Roman Emperors: Studies in Philology 25 [Univers. of North Carolina 1928] 385/99; Evans, Rom. Descr.). Beschreibungen der persönlichen Erscheinung, die von den griech. Epikern nur spärlich verwendet waren, wenden die röm. Epiker mehr durchgearbeitet (auch nur für Charakterisierungszwecke) an, bis die physiognomische Beschreibung schließlich eine reguläre Form in allen literarischen Gattungen wird (E. C. Evans, The Study of Physiognomy in the Second Century A. D.: TransAmPhilAss 72 [1941] 96/108). Die röm. Dichter bieten in Nachahmung ihrer griech. Vorbilder oder in Anpassung an sie diejenigen E., welche für die Beschreibungen der christl.-lateinischen Dichter Stil u. Wortschatz lieferten. Bei Vergil, der darin den hellenistischen Dichtern folgt, finden sich nicht viele E. über die Natur, aber zahlreiche Kunstbeschreibungen. Einige dieser E. hängen nicht unmittelbar mit der Handlung des Gedichtes zusammen, andere sind dagegen eng mit dem Handlungsablauf verflochten (R. Heinze, Vergils epische Technik[2] [1908] 394/400). Bei der Bearbeitung des Schildes des Aeneas (Aen. 8, 625f) beschränkt sich Vergil darauf, nur einige auf diesem zu sehende Szenen zu beschreiben. Seine Tempeltorbeschreibungen sind ein neues Motiv (georg. 3, 12ff; Aen. 1, 446ff; 6, 20ff). Die 4. Ecloge mit ihrer Beschreibung des Goldenen Zeitalters sollte einen tiefen Einfluß auf die christl. Gedankenwelt u. Literatur ausüben u. verhalf Vergil zum Rang eines christlichen Propheten (J. Carcopino, Virgile et le mystère de la IVe éclogue [Paris 1943]). Ovids Werke bilden eine der reichsten Quellen für E. in der latein. Literatur; aber wegen ihres Inhalts übten sie auf die christl. Literatur bis ins späte MA keinen Einfluß aus (K. Zarnewski, Die Szenerie-Schilderungen in Ovids Metamorphosen, Diss. Breslau [1925]; M. Beamer, Greek Art in Ovid's Poems, Diss. Missouri [1936]; L. K. Born, Ovid and Allegory: Speculum 9 [1934] 362ff). Andere röm. Beschreibungen dienten als unmittelbare Vorbilder für spätere christlich lateinische Schriftsteller. Martials Epigramme (14, 170ff) über einige Gegenstände in einem Tempelmuseum (K. Lehmann, A Roman Poet visits a Museum: Hesperia 14 [1945] 259ff) u. die Villen- u. Denkmälerbeschreibungen des Statius in den Silvae (Geißler 36ff) sind Vorläufer der christl. Epigramme u. Beschreibungen wie zB. derjenigen des Paulinus v. Nola u. des Apollinaris Sidonius, während die Landschaftsbeschreibungen des jüngeren Plinius (8, 8; 5, 6; 9, 7) Vorfahren der Briefe des Paulinus v. Nola u. des hl. Nilus sind (vgl. u. B IIa). Tacitus (dial. 20) u. PsDionys. Hal. (10, 7 [113 Usener]) sprechen beide vom Mißbrauch der E. in Ausdrücken, welche zeigen, daß sie in ihrer Zeit eines der am meisten gebrauchten literarischen Mittel geworden ist (Norden, Kunstpr. 273ff; Geissler 25). In römischen Beschreibungen der nachaugusteischen Zeit bewirkt der ungünstige Einfluß der Rhetorenschulen eine absolute Unfähigkeit, exakt zu beobachten u. genau zu beschreiben, was die E. sonst zu einer wertvollen Wissensquelle für den Zeitgeschmack u. die Zeitbedürfnisse machte (W. Kroll, Studien zum Verständnis der röm. Lit. [1924] 280/307).

III. Jüdische Literatur. Im AT sind E. seltener als in der klassischen Literatur, sowohl hinsichtlich des Stoffes wie der literarischen Form. Anderseits gibt es Abwandlungen bei ihnen wie bei den ins Einzelne gehenden Beschreibungen rituell wichtiger Gegenstände (Priestergeräte, Ex. 28; Räucheraltar u. Bronzewaschbecken, Ex. 30). Die charakterisierende Beschreibung ist wohlbekannt; zB. die Beschreibung des Gartens Eden, Gen. 2, 8ff; die Vision Jakobs, Gen. 28, 12ff, die erste derartiger Traum- u. Visionsbeschreibungen; die Träume Pharaos u. seiner Diener, Gen. 40f; die Anweisungen zur Herstellung der Arche Noah u. der Stifshütte u. ihrer Ausstattung mit dem Tempelhof, Ex. 25, 8ff; 36ff. Die Beschreibung vom Tempel Salomos (1 Reg. 6f; 2 Chron. 3f), der Reichtümer Salomos (1 Reg. 10, 14ff; 2 Chron. 9, 13ff) u. der Beute im Tempel (Jeremia 52, 17ff) sind weniger detailliert als ähnliche E. der mit griechischer Literatur vertrauten jüd. Autoren (zu Aristeas vgl. unten). Die Visionen des Esekiel (Cherubim: 1; Tal der Toten: 37; Stadt, Tempel usw.: 40ff) u. die des Enoch (14ff) sind die literarischen Vorfahren vieler E. in der christl. Literatur, ebenso wie dies auch die Visionen des Daniel sind (2, 31; 7f). Der Lobpreis der guten Ehefrau Prov. 31, 10f (LXX) erinnert an den von Theophrast u. a.

entwickelten χαρακτηρισμός (vgl. oben Sp. 923), welcher der E. verwandt ist. – E., die von jüdischen, durch griechische literarische Überlieferung beeinflußten Autoren stammen, weisen, wie zu erwarten, viele Merkmale der klassischen griech. E. auf. Die Apokryphen des AT bieten sowohl apokalyptische Visionen jüdischer Tradition (Apc. Esd. 11, 1ff: Adlervision; ebd. 13: der vom Meer kommende Mann) als auch literarische E. griechischer Überlieferung: so beginnt zB. das Buch Judith mit einer die Fesselung des Lesers beabsichtigenden Beschreibung der Mauern von Ekbatana; 1 Macc. 6, 32ff enthält eine geschickte E. des vom Kampf ermatteten Heeres des Königs Antiochus. Der sog. Aristeasbrief (51ff) enthält eine ausführliche E. griechischer Tradition von der Goldtafel u. den goldenen u. silbernen Mischgefäßen, die dem Tempel des Ptolemäus Philadelphos überwiesen worden waren. Diese Beschreibung ähnelt sehr der des Kallixeinos v. Rhodos (Athen. 5, 199Bf) von den bei Ptolemäus in Alexandria beim Gelage gebrauchten Bechern u. Trinkschalen. Das Gelagemotiv verwendet Philo Judaeus zu didaktischen Zwecken bei der Beschreibung der ausschweifenden Feste der Reichen in Italien u. Griechenland im Gegensatz zu den anständigen Festveranstaltungen der Therapeuten (de v. contempl. 48ff). Diese E. des Philo verwerten alle literarischen Mittel u. Motive, welche die klassischen griech. Autoren in ähnlichen Fällen anwandten, obwohl Philo von den E. sonst überraschend wenig Gebrauch macht. Beschreibungen von Lokalitäten u. Bauwerken können ebenso deutlich Merkmale griechischen Einflusses zeigen. Aristeas (83ff) liefert eine hochentwickelte Beschreibung von Palästina u. dem Tempel (M. Hadas, Aristeas to Philocrates [New York 1951] 47ff. 56). Josephus beschreibt den Tempel Salomos (ant. 8, 3 [61ff]) mit mehr Einzelheiten, als ihm die Autoren des AT widmeten (vgl. oben), u. sein Bericht über den Tempel des Herodes (ant. 15, 11ff [380ff]; bell. Jud. 5, 5, 1ff [184ff]) zeigt die gleich hoch entwickelte literarische u. beschreibende Technik, welche diese Beschreibungen zu Quellen höchsten Wertes machte (F. J. Hollis, The Archeology of Herod's Temple [London 1934]). Josephus' Beschreibung von Jerusalem (bell. Jud. 5, 4, 1ff [136ff]) enthält viel mehr Einzelheiten als irgendeine uns überkommene christliche E. dieser Stadt. Philo hat auch Gelegenheit, den Herodestempel zu beschreiben (spec. leg. 1, 71/5); aber er setzt die Kenntnis des Gebäudes bei seinen Lesern voraus, u. sein Bericht ist sehr verallgemeinert u. im Vergleich zu dem des Josephus unbedeutend, der, anders als Philo, eine umfassende u. glanzvolle E. zu geben sucht. Philos Behandlung der Topik ist aufschlußreich, weil hier in der Tat nicht viel dafür spricht, daß diese E. auf persönlicher Beobachtung beruhte, so daß seine Beschreibung als Beispiel für den konventionellen Gebrauch der E. zu didaktischen Zwecken dienen kann. Einige jüdische E. aus christlicher Zeit hängen hinsichtlich des technischen Wortschatzes von griechischen u. lateinischen Schriften ab (H. L. Gordon, The Basilica and the Stoa in Early Rabbinical Literature: ArtBull 13 [1931] 353ff).

B. Christlich. I. Neues Testament. Evangelien, Apostelgeschichte u. Briefe, die ja nicht als literarische Musterstücke berufsmäßiger Schriftsteller beabsichtigt waren, wenden E. nicht als literarisches Mittel an. Die allegorische Beschreibung der Waffenrüstung der Christen Eph. 6, 13ff nähert sich unabsichtlich der Form der E.; sie beruht auf einer Anzahl familiärer Redewendungen, die im AT u. anderwärts im NT gebraucht sind. Die Apokalypse, eine von der jüdischen Literatur, wo sie hoch entwickelt war, übernommene literarische Form (*Apokalyptik, *Johannes), verwendet E. allegorischer Visionen, ähnlich denen, die in den Büchern Daniel u. Henoch erscheinen; Teile anderer E. in der Joh. Apk. rühren von den E. der Visionen bei Isaja u. Esekiel her. Die Apk. ist, wie das Buch Daniel, ein Beispiel für die Anwendung der E. für lebendigen Gedankenausdruck.

II. Väterzeit. a. Ältere Kirchenschriftsteller. Die frühen Kirchenväter mißbilligten zwar die griech. Kunst wegen ihrer engen Verbindung mit heidnischer Religion, Literatur u. Philosophie, teilten aber die normale Wertschätzung natürlicher Schönheit (C. J. Cadoux, The early church and the world [Edinburgh 1925] 493/501; A. Kalkmann, Tatians Nachrichten über Kunstwerke: RhMus 42 [1887] 489ff; F. A. Norwood, Attitude of the Ante-Nicene Fathers toward Greek Artistic Achievement: JournHistIdeas 8 [1947] 431ff; W. Hörmann, Zur Hellenisierung des Christentums: Saeculum 4 [1953]

274ff). In der Regel verwenden die Werke der frühen Väter E. nicht. Clemens v. Alexandrien, toleranter als die meisten gleichzeitigen christl. Schriftsteller, gebraucht E. nach griechischer Überlieferung. Sein ‚Protreptikos' beginnt u. endet mit klassischen Beschreibungen (die Schluß-E. schildert die bakchische Raserei der Mänaden), die jetzt zu christlich belehrenden Zwecken angewendet werden. In der Nachfolge der heidnischen Autoren, die Kunst u. Literatur in einen engen Zusammenhang gebracht hatten u. denen die E. dazu gedient hatte, ihre Wertschätzung der Kunstwerke zum Ausdruck zu bringen, setzten die in der klassischen Tradition geschulten christlichen Schriftsteller die literarische Würdigung nun der christlichen Kunst fort (Schneider 2, 115f). Wenn griechische literarische Typen u. Vorbilder schließlich allgemein von den christl. Schriftstellern übernommen wurden, so stand ihnen die von den klassischen Autoren vollentwickelte E. zu didaktischen, exegetischen u. devotionalen Zwecken ebenso wie für rein schmückenden Gebrauch bereit (Elliger, Stellung; viele Texte mit E. bringt J. C. W. Augusti, Analekten zur christl. Kunstgeschichte aus den Schriften der Kirchenväter = Beitr. zur christl. Kunstgesch. u. Liturgik 1 [1841] 103ff). Natürlich fand hierbei in vielen E. ein Wechsel des Inhalts statt, insbesondere bei Beschreibungen von Bildern, die besondere theologische Bedeutung besaßen u. daher mit einer eigenen Technik beschrieben werden mußten. So ist zB. die ‚dritte Vision' im Hirt des Hermas, in der ein Turmbau beschrieben wird (5, 3) eine allegorische E. des klassischen Typus, die hier aus didaktischen Gründen gebraucht wird, genau in der Weise, in der solche E. von den heidnischen Autoren verwendet worden waren (Elliger, Entst.; G. B. Ladner, The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy: Dumbarton Oaks Papers 7 [1953] 1ff). Die christl. E. bieten auch Beispiele für die mystische Methode der Betrachtung eines Kunstwerkes mit dem inneren Auge der Seele u. als eine Gelegenheit für metaphysische Erfahrungen. Diese Art der E. tritt bei Plotin auf (zB. enn. 6, 9, 11) u. ist ähnlich (obwohl nicht in engherziger Nachahmung von Plotin) von den christl. Philosophen angewandt worden (Cataudella 15. 19f. 24; A. Grabar, Plotin et les origines de l'esthétique médiévale: Cahiers archéol. 1 [1945] 15ff; P. A. Michelis, Neo-Platonic Philosophy and Byzantine Art: Journal of Aesthetics and Art Criticism 11 [1953] 21ff). Wie zu erwarten, wird ebenso die Natur in Hinblick auf ihren spirituellen Wert betrachtet u. beschrieben (Cataudella 31ff). – Eusebius v. Caesarea macht als einer der ersten Kirchenväter von dieser E. Gebrauch (Elliger, Stell. 47ff). In seiner ‚Kirchengeschichte' findet sich der Bericht über die Christusstatue in Caesarea Philippi (7, 18), ferner die ausführliche Beschreibung der neuen Kirche in Tyrus (10, 4, 37ff), welche ursprünglich als getrenntes literarisches Werk veröffentlicht war, wichtig sowohl wegen ihrer religiösen Bedeutung wie als Quelle für die Kunstgeschichte. Im Enkomium Konstantins d. Gr. sind die E. zahlreicher u. ausgearbeiteter in Befolgung des literarischen Typs (G. Pasquali, Die Composition der V. Constantini des Eusebius: Hermes 45 [1910] 384f), obwohl dieses Enkomium in der überlieferten Form eine spätere Wiedergabe der Originalfassung des Eusebius ist u. Teile davon Einschübe sein mögen. So ist zB. die Beschreibung der Apostelkirche in Kpel ungenau (4, 58ff. 70ff) u. kann daher schwerlich ein Werk des Eusebius sein (G. Downey, The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople: Dumbarton Oaks Papers 6 [1951] 53ff; F. Halkin: AnalBoll 70 [1952] 349f). Die berühmten E. der Visionen u. Träume Konstantins (Kreuzesvision: v. Const. 1, 28; Beschreibung des labarum: ebd. 1, 31) u. des allegorischen Gemäldes von Konstantin u. seinen Söhnen (ebd. 3, 3) waren grundlegend sowohl für die Überlieferung von Konstantins Bekehrung wie auch für die Entfaltung des christl. Symbolismus u. müssen mit anderen Visionsbeschreibungen dieser Zeit verglichen werden (J. Vogt, Berichte über Kreuzeserscheinungen aus dem 4. Jh. nC.: AnnInstPhil 9 [1949] 593ff; J. Moreau, Sur la vision de Constantin, 312: RevEtAnc 55 [1953] 307ff; mit umfangreichen Literaturangaben). Konstantins frommer Eifer wird durch die E. der Kirchen beleuchtet, die er nach der Vita Const. erbaut haben soll. Hierzu gehört vor allem die E. der Apostelkirche zu Kpel (vgl. oben); ferner die E. des großen Oktogons zu Antiochia (v. Const. 3, 50; or. tric. 9, 15; Smith 29f), der Geburtskirche zu Bethlehem (v. Const. 3, 41ff; Smith 101f) u. der Grabes-

kirche zu Jerusalem (v. Const. 3, 26ff), über deren Rekonstruktion wegen der Dunkelheit einiger Stellen in der E. des Eusebius ausgiebig debattiert worden ist (aus der umfangreichen Lit. seien angeführt A. Heisenberg, Grabeskirche u. Apostelkirche [1908]; P. Mickley, Die Konstantin-Kirchen im hl. Lande, Eusebius-Texte übersetzt u. erläutert [1923]; K. J. Conant, A Brief Commentary on Early Mediaeval Church Architecture [Baltimore 1942] Pl. 6; Smith 16ff; E. Wistrand, Konstantins Kirche am Hl. Grab in Jerusalem nach den ältesten literarischen Zeugnissen = Acta Univ. Gotoburgens. 58 [1952]; die literarischen Texte untersucht in Verbindung mit G. Downey, K. J. Conant, The Original Buildings at the Holy Sepulchre in Jerusalem: Speculum 31 [1956] 1/48). – Von den kappadokischen Vätern verwendet *Basilius v. Caesarea, nach klassischer Überlieferung schreibend (J. Trunk, De Basilio Magno sermonis Attici imitatore, Progr. Ehingen [1911]), die E. zB. für die idyllenartige Beschreibung seines Zufluchtsortes im Pontus (ep. 14), die, abgesehen von der Feststellung, daß Gott ihm jenen Fleck gezeigt habe, streng klassisch gestaltet ist; Gregor v. Nazianz wendet die E. etwas verschwenderischer an (M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze et la rhétorique [Paris 1911]). Or. 44 (PG 36, 617Cff) enthält eine idyllische Beschreibung des Frühlings u. der wiederauflebenden Natur. In der Beschreibung der Raserei des Pöbels bei einem Martyrium gibt Gregor zum Vergleich die E. von einem Gemälde des Dionysos u. der rasenden Mänaden (or. 35 [PG 36, 260f]), was sein Interesse für Gemälde u. seine Wertschätzung der bildenden Künstler veranschaulicht (Elliger, Stell. 62f). Eine der am meisten bekannten E. von ihm ist die der Kirche von Nazianz in der Totengedächtnisrede für seinen Vater (or. 18, 39ff [PG 35, 1037ff]; zur Rekonstruktion des Gebäudes vgl. Smith 31 mit älterer Lit.). Die E. des Gregor v. Nyssa sind in mancher Hinsicht sowohl als literarisches Werk wie als kunstgeschichtliche Quelle den E. des Basil. u. des Greg. Naz. überlegen (L. Méridier, L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse [Paris 1906]; Elliger, Stell. 63ff). Seine berühmteste E. ist die des Oktogons von Nyssa (ep. 25), ein wichtiger baugeschichtlicher Text, der wegen der willkürlichen Emendationen Keils zu Mißverständnissen geführt hat (J. Strzygowski, Kleinasien [1903] 77/90). Zur korrekten Lesung des Textes sowie zur Rekonstruktion des Gebäudes vgl. G. Pasquali, Le lettere di Gregorio di Nissa: StItal NS 3 (1923) 128; H. Delehaye: AnalBoll 44 (1926) 404f; Smith 31. Ein anderer Brief (20) ist die E. eines Landhauses nach Art der brieflichen Villenbeschreibungen des Plinius (Pasquali aO. 125ff). – Johannes Chrysostomos, der die klassische E. übernahm u. sie für christliche Zwecke auswertete, verwendete sie verschwenderischer u. in größerer Mannigfaltigkeit als irgendein Autor. Seine Beschreibungen, die alle Seiten des täglichen Lebens u. der Natur berühren, treten häufiger in den Homilien als in den Moraltraktaten auf; sie sind geschickt verwendet, um auf mannigfache Weise die Vorzüglichkeit des Christentums zu zeigen (T. E. Ameringer, The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyrical Sermons of St. John Chrys., Diss. Cath. Univ. [Wash. 1921]; H. Degen, Die Tropen der Vergleichung bei Joh. Chrys., Diss. Freiburg/Schw. [1921]; Elliger, Stell. 73ff). Ein charakteristisches Beispiel ist die lebendige Beschreibung einer Land- u. Seeschlacht, die zur Erläuterung eines Argumentes dient (sacerd. 6, 12 [PG 48, 689f]). Ungefähr zur gleichen Zeit beschreibt Asterius v. Amaseia auf Textilien gemalte biblische Szenen (PG 40, 165ff). Sein Panegyrikos auf die hl. Euphemia ist in Wirklichkeit die Beschreibung einer Reihe von Fresken (PG 40, 333ff; Elliger, Stell. 70). Die Homilien eines anderen Zeitgenossen, des Makarius v. Ägypten (PG 34, 744ff), enthalten viele E. u. Szenen vom Hofleben in Kpel; da jedoch der Autor nie aus Ägypten herauskam u. die meiste Zeit seines Lebens als Asket verbrachte, hat man in diesen E. Einfügungen eines Späteren gesehen (J. Stiglmayr, Bilder u. Vergleiche aus dem byzant. Hofleben in den Homilien des Makarius: Stimmen aus Maria-Laach 80 [1911] 414ff). – Die während des 4. Jh. entwickelte hagiographische Literatur verwendet die E. mit bemerkenswertem Erfolg als literarischen Schmuck zur Erhöhung ihrer Anziehungskraft, wie als didaktisches Mittel. Die E. sind manchmal nicht logisch mit dem Gegenstand der betreffenden hagiographischen Schrift verknüpft; aber gewandte Autoren verstehen es, sie in natürlicher Ordnung in den Kontext einzufügen (H. Delehaye, Les Passions des martyrs et les genres littéraires

[Brüssel 1921] 64. 97f. 214ff; ders., Les Légendes hagiographiques³ [Brüssel 1927] 89f). – Eine Gruppe von E. des 4. u. frühen 5. Jh. aus Ost u. West verdeutlicht die Bedeutung, welche die Bilder in den Kirchen für die Erziehung von zT. schriftunkundigen Gemeinschaften besaßen. Den E. des Ambrosius, des Nilus, des Paulinus v. Nola u. des Prudentius verdanken wir es, daß wir überhaupt von der zeitgenössischen Vorliebe für die Belehrungen des Volkes durch Bilder wissen. Ambrosius bietet in einer Weiheinschrift eine E. der Nazariuskirche in Mailand (ILCV 1800; vgl. auch die Inschrift für das Mailänder Baptisterium ebd. 1841). Die unter den Werken des Ambrosius überlieferten 21 ‚Tituli', beschreibende Beischriften von Bildern des AT u. NT, sind wahrscheinlich nicht von ihm, aber gleichwohl bedeutsam (Text: S. Merkle: RQS 10 [1896] 185/222; vgl. Bardenhewer, Gesch. 3, 547). In einem seiner Briefe diskutiert Nilus den Schmuck einer geplanten Kirche (ep. 4, 61 [PG 79, 577f]), er empfiehlt den Gebrauch belehrender Gemälde (Elliger, Stell. 76ff). Paulinus v. Nola gibt detaillierte Beschreibungen gottesdienstlicher Gebäude u. ihres Gemäldeschmucks (ep. 32; c. 27/8). Seine E. interessieren besonders deswegen, weil sie in mancher Hinsicht mit archäologischen Funden verglichen werden können. Sowohl im Brief 32 wie in den Gedichten verrät Paulinus ein wirkliches Bedürfnis nach Mitteilung von Fakten (R. C. Goldschmidt, Paulinus' Churches at Nola, Texts, Translations and Commentary [Amsterdam 1940]). Prudentius, Zeitgenosse des Paulinus, schrieb im ‚Dittochaeum' zusammengefaßt die ‚tituli historiarum', 49 in Versen abgefaßte beschreibende Beischriften von Gemälden mit Szenen des AT u. NT, ganz ähnlich den tituli bei Paulin. c. 27 (Elliger, Stell. 78ff). Die Tituli des Prudentius sind besonders wichtig, weil sie für die Ikonographie der ältesten Bibelillustrationen in der palästinensischen Kunst Unterlagen liefern (A. Baumstark, Frühchristlich-palästinensische Bildkompositionen in abendländischer Spiegelung: ByzZ 20 [1911] 177ff). – Andere christl. Dichter lateinischer Sprache der Spätzeit bieten charakteristische Beispiele der klassischen E., wie sie in weltlichen Werken immer verwendet worden ist. Die E. des Ausonius verraten ungewöhnliche Wertschätzung der Naturschönheit u. gewinnen dadurch besondere Bedeutung. – Beschreibungen sind auch häufig in den Werken des Claudianus, vornehmlich den mythologischen Gedichten; diese E. beruhen mehr auf literarischen Vorbildern als auf neuer Beobachtung (P. Fargues, Claudien, Études sur la poésie et son temps [Paris 1933]; s. oben Bd. 3, 156). Erwähnt seien die Beschreibungen der Diana (rapt. 2, 30ff), des Honorius (cons. Hon. 4, 520ff) u. einer mit mythologischen Szenen geschmückten Textilie (rapt. 2, 44ff). Viele der kürzeren Gedichte des Claudian, welche Kunstwerke, Personen oder Szenen beschreiben, erinnern an die Silvae des Statius. – Apollinaris Sidonius beschreibt die Burg des Priesters Leontius u. deren Umgebung in romantischen Ausdrücken nach klassischer Art (c. 22).

b. Schule von Gaza. Gegen Ende des 5. u. im 6. Jh. bringt der Osten einige der wichtigsten E., die wir überhaupt besitzen, hervor. Ein neuer epischer Stil wird von Nonnos v. Panopolis eingeführt; seine ‚Dionysiaca' enthalten E. (zB. vom Halskragen der Harmonia: 5, 144ff u. dem Schild des Dionysos: 25, 384ff), die homerische u. hellenistische Technik mit orientalischer Extravaganz in Vorstellung u. Sprache verbinden. Die Beschreibung geht sehr ins Einzelne u. ist daher oft verwickelt, ist aber im Gegensatz zu manchen älteren E. eng mit dem Thema des Gedichtes verbunden. Öfters verraten die E. des Nonnos die Unfähigkeit zu genauer Beobachtung u. Wiedergabe von Details (L. R. Lind, Un-Hellenic Elements in the Dionysiaca: AntCl 7 [1938] 57ff). Daß Nonnos ein rein mythologisches Gedicht, aber zugleich auch eine metrische Paraphrase des Johannes-Evangeliums schuf, ist charakteristisch für die literarische Vielseitigkeit dieser Zeit. – Unter Anastasius I u. Justinus I verfaßten drei Mitglieder der bedeutenden literarischen Schule von Gaza (K. Seitz, Die Schule von Gaza, Diss. Heidelberg [1892]) Werke, in denen die E. das entscheidende Element darstellt. Prokopios v. Gaza, eines der Häupter dieser Schule, war ein bekannter Theologe, Verfasser eines Kommentars zum AT; er schrieb in Nachahmung der Philostrati u. des Kallistratus die E. eines Gemäldes in seiner Vaterstadt, das Szenen aus der Geschichte der Phaedra u. des Hippolytos wiedergab. Nach der Beschreibung des Prokop umschloß das Gemälde ein ‚Bild im Bilde' sowie ein Porträt des Malers Timotheus (P. Friedlän-

der, Spätantiker Gemäldezyklus in Gaza. Des Prokopius von Gaza Ekphrasis Eikonos = Studi e Testi 89 [Città del Vat. 1939]). Prokop lieferte auch eine ausführliche Beschreibung einer Kunstuhr in Gaza, welche zeitweilig irrtümlich für eine Schrift des Chorikios v. Gaza gehalten wurde (H. Diels, Über die von Prokop beschriebene Kunstuhr von Gaza, mit einem Anhang enthaltend Text u. Übersetzung der Ἔκφρασις ὡρολογίου des Prokop. v. Gaza: AbhB 1917, 7). – Prokops Schüler u. Nachfolger als Haupt der Schule von Gaza war der Sophist Chorikios, der im Gegensatz zu seinem Lehrer keine theologischen u. philosophischen Interessen hatte. Er schrieb zwei Panegyriken des Bischofs Markianos v. Gaza, worin zwei vom Bischof dieser Stadt errichtete Kirchen u. in einer derselben ihre aus Leben-Jesu-Szenen bestehenden Wandmalereien beschrieben sind (St. Sergios: laud. Marc. [1, 17ff: Gebäude; 1, 48ff.: Malereien]; St. Stephanos: laud. Marc. 2, 28ff). Diese Reden liefern wichtiges Material für die Architektur- u. Kunstgeschichte (R. W. Hamilton, Two Churches at Gaza, as described by Choricius of Gaza: PalExplorFundQuart 1930, 178ff mit Übersetzung von laud. Marc. 1, 17/40 u. 2, 28/54; F.-M. Abel, Gaza au VIe siècle d'après le rhéteur Chorikios: RevBibl 40 [1931] 5ff, mit Übersetzung oder Paraphrasen von laud. Marc. 1, 17/42 u. 2, 28/51; A. Salač, Quelques épigrammes de l'Anthologie palatine et l'iconographie byzantine: Byzantinoslavica 12 [1951] 25f; über die Gemälde: Smith 38ff mit einer durch G. Downey kommentierten Übersetzung von laud. Marc. 2, 37/46). – Auf dem Gebiete der Dichtkunst wird die Schule von Gaza repräsentiert durch Johannes v. Gaza, einen Nachfolger u. Nachahmer des Nonnos, der die E. eines Bildes (κοσμικὸς πῖναξ) verfaßte, das die Elemente der Natur in mythologischen Figuren darstellte u. sich im ‚Winter-Bad' in Gaza befand (oder nach einem Scholion im ‚Winterbad von Antiochia'). Im Gegensatz zu den verwandten Literaturwerken enthält diese E. eine christliche Anrufung; auch war das Gemälde insoweit christlich, als es unter den mythologischen Szenen auch ein Kreuz aufwies (vgl. Friedländers Ausgabe, Einleitung 105ff; G. Krahmer, De Tabula Mundi ab Joanne Gazaeo descripta, Diss. Halle [1920]; G. M. A. Hanfmann, The Seasons in John of Gaza's Tabula Mundi: Latomus 3 [1939] 111ff). Ein Mosaikstück, das dem von Johannes v. Gaza beschriebenen Bilde ähnelt, wurde bei Ausgrabungen in Antiochia in Syrien gefunden (G. Downey, John of Gaza and the Mosaic of Ge and Karpoi: Antioch-on-the-Orontes 2 [Princeton 1938] 205ff). – Diesem mythologischen Bild des Kosmos aus der Feder eines christl. Schriftstellers entsprechen die E. von Kirchengebäuden u. ihrer Dekoration, welche die Architekturformen u. Ornamente mit der Terminologie einer mystischen Architektursymbolik als irdisches Haus Gottes deuten. Ein Beispiel dieses ekphrastischen Symbolismus ist die syrische Hymne mit der Beschreibung der Kathedrale von Edessa (übersetzt u. besprochen von A. Dupont-Sommer, Une hymne syriaque sur la cathédrale d'Édesse: Cahiers archéol. 2 [1947] 29ff; A. Grabar, Le témoignage d'une hymne syriaque sur l'architecture de la cathédrale d'Édesse au VIe siècle et sur la symbolique de l'édifice chrétien: ebd. 41ff; Smith 89ff).

c. Zeitalter Justinians. Das Regime Justinians brachte, vor allem in Kpel, eine große Zahl von E. hervor; in Kpel war es damals literarische Mode, kurze ekphrastische Epigramme über Gemälde u. Statuen zu verfassen (B. Stumpo, L'Epigramma a Constantinopoli nel secolo VI d. C. [Palermo 1926] 147ff. 169ff). Bescheiden in ihrer Zielsetzung, aber bedeutungsvoll wegen ihrer literarischen Neuerungen sind die ekphrastischen Epigramme des Agathias in der Anth. Pal. (vor allem Buch 9). Der Autor macht den Versuch, einen Eindruck von der Erscheinung eines Kunstwerkes zu geben, indem er seine innere Bedeutung beschreibt (A. Mattson, Untersuchungen zur Epigrammsammlung des Agathias [Lund 1942] 79ff). Weniger wertvoll sind die Epigramme des Christodorus, der die achtzig durch Feuer zerstörten Statuen in dem Zeuxippus zu Kpel schildert (Anth. Pal. 2 [1, 23/36 D.]; K. Lange, Die Statuenbeschreibungen des Christodor u. Pseudolibanius: RhMus 35 [1880] 110ff). Das bemerkenswerte Anwachsen der Bautätigkeit unter Justinian (G. Downey, Justinian as a Builder: ArtBull 32 [1950] 262ff) spiegelt sich in einer bedeutenden ekphrastischen Literatur, die dem Lobe der Leistungen des Kaisers diente. Die beiden wichtigsten E.-Autoren, die den Ruhm der Bauten des Regimes verkündeten, waren Prokopios v. Caesarea u. Paulus Silentiarius. Chronologisch steht an erster Stelle die metrische

E. der H. Sophia u. des dortigen Ambo aus der Feder des Paulus. Sie ist eine der längsten u. bekanntesten christlichen E. in griechischer Sprache, geschrieben anläßlich der Dedicatio der Kirche zu Weihnachten 537 (vgl. P. Friedländers Ausgabe, Einleitung 105ff). Die beiden E. des Paulus in einem Elemente aus Homer u. Nonnos enthaltenden persönlichen Stil geschrieben, sind voll von konkreten Einzelangaben. Sie stellen in vieler Beziehung die besten erhaltenen antiken Architekturbeschreibungen dar; hier hat es große literarische Geschicklichkeit musterhaft verstanden, eine lange u. komplizierte Beschreibung anzulegen u. durchzuführen (W. R. Lethaby-H. Swainson, The Church of Sancta Sophia [London 1894] 34f; mit längeren Auszügen in engl. Übersetzung oder Paraphrase; A. Veniero, Paolo Silenziario, Studio sulla letteratura bizantina del VI° sec. [Catania 1916] mit italien. Übersetzung u. Kommentar; B. L. Gildersleeve, Paulus Silentiarius: AmJPhil 38 [1917] 42ff; S. G. Xydis, The Chancel Barrier, Solea and Ambo of Hagia Sophia: ArtBull 29 [1947] 1ff; P. Lamma, Ricerche sulla storia e la cultura del VI° sec. [Brescia 1950] 47ff; eine Übersetzung in deutschen Versen ist abgedruckt bei W. Salzenburg, Alt-christliche Baudenkmale von Kpel [1854] = J. P. Richter, Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte [1897] 66ff). – Prokop verfolgte bei Abfassung seiner Schrift ‚De aedificiis‘ eingestandenermaßen panegyrische Absichten, wahrscheinlich ging sein Werk auf eine vom Kaiser persönlich gegebene Anregung zurück. Vermutlich verfaßte Prokop zunächst ein bei Hofe verlesenes Enkomium auf des Kaisers Bautätigkeit in Kpel; als er mit diesem Erfolg hatte, unternahm er die Abfassung eines Berichtes über alle Bauten Justinians, in dem das anfängliche Enkomium als Buch I Verwendung fand (G. Downey. Notes on Procopius, De aedificiis, Book 1: Studies Presented to D. M. Robinson 2 [St. Louis 1953] 719ff). Ein aufschlußreiches Beispiel des Gebrauches der E. für politische Panegyriken liegt in der E. der Reiterstatue Justinians im Augusteum vor (aed. 1, 2, 5ff). Es ist lehrreich, Stil u. Inhalt dieser E. mit der ähnlichen Beschreibung einer Reiterstatue Domitians zu vergleichen, die sich bei Statius silv. 1, 1 findet; die Übereinstimmung in der Auffassung von der Aufgabe des Kaisers ist schlagend (P. E. Schramm, Das Herrscherbild in der Kunst des frühen MA: VortrBiblWarb 2, 1 [1922/23] 150ff; G. Downey, Justinian as Achilles: TransAmPhilAss 71 [1940] 68ff, M. P. Charlesworth, Pietas and Victoria, The Emperor and the Citizen: JRS 33 [1943] 9f). Neben die Beschreibungen des Statius u. Prokop stelle man die Ausführungen, in denen Ammianus Marcellinus (16, 10, 9ff) die unbewegliche u. übermenschliche Haltung des Konstantius während seines feierlichen Einzugs in Rom beschreibt; diese E. wurde als Schlüssel zu einem wichtigen Detail der von einem antiken Herrscher bei öffentlichen Anlässen erwarteten Aufführung angesehen (M. P. Charlesworth, Imperial Deportment: JRS 37 [1947] 34ff). Das Hauptstück in Prokops Schilderung von Kpel ist die ins Einzelne gehende u. erstaunlich genaue E. der Hagia Sophia (aed. 1, 1, 20ff), in der eine tief religiöse Beschreibung der seelischen Wirkung des Gebäudes auf den Betrachter angefügt ist, an die panegyrischen Allerweltsreflektionen über des Kaisers Anteil an der Errichtung u. an die Aufzählung der technischen Details des Gebäudes, welche zT. des Kaisers Weisheit dartun sollen (O. Wulff, Das Raumerlebnis des Naos im Spiegel der Ekphrasis: ByzZ 30 [1929/30] 531ff). Die Stelle, welche den Wiederaufbau von Antiochia nach der Zerstörung durch die Perser iJ. 540 beschreibt, ist ein lehrreiches Beispiel einer unexakten, die Wirklichkeit verfälschenden E., die für panegyrische Zwecke bestimmt war (G. Downey, Procopius on Antioch, a Study of Method in the ‚De aedificiis‘: Byzant 14 [1939] 361ff). Die Schrift ‚De aedificiis‘ scheint nicht vollendet zu sein, u. das Vorhandensein von Spuren zweier Entwürfe oder zweier Fassungen in den Hss. gibt uns einen Hinweis auf die Art u. Weise, wie die E. überarbeitet u. verbessert wurden, um ihre Wirkung zu erhöhen (G. Downey, The Composition of Procopius, De aedificiis: TransAmPhilAss 78 [1947] 171ff). Es ist vermutet worden, daß auch eine anonyme Monodie über den Einsturz der Kuppel der Hagia Sophia iJ. 558 von Prokop stamme (K. Kumaniecki, Eine unbekannte Monodie auf den Einsturz der Hagia Sophia iJ. 558: ByzZ 30 [1929/30] 35ff). Es ist bezeichnend, daß unter der Herrschaft von Justinians Nachfolger Justinus II, als kein Bauprogramm größeren Stils in Gang war, der Hofdichter Corippus sich auf kurze E. des klassischen Typs be-

schrankt, die er an geeigneten Stellen seines panegyrischen Gedichts ,In laudem Justini' einstreut (E. des Palastes Justinus': 1, 97ff; der kaiserlichen Gewänder · 2, 84ff, des großen Palastes in Kpel: 3, 191ff). Wie die in der christl. Literatur heimisch gewordene E. in der byzantinischen Zeit aufgrund klassischer Vorbilder u. unter Verwendung der literarischen Technik heidnischer wie christlicher Schriftsteller weitergepflegt wurde, zeigt eine lange E. des Nikolaos Mesarites über die Apostelkirche in Kpel (Nikolaos Mesarites, Description of the church of the Holy Apostles at Constantinople, ed. and transl. by G. Downey: TransAmPhilosSoc NS 47, 6 [1957] 855/924).

J. W. H. Atkins, Literary Criticism in Antiquity (Cambridge 1934). – E. Birmelin, Die kunsttheoretischen Gedanken in Philostrats Apollonius: Philol 88 (1933) 149/80. 392/414. – J. Bompaire, Lucien écrivain = BiblEcFranc 190 (1958) 707/35. – Q. Cataudella, Critica ed estetica nella letteratura greca cristiana (Torino 1928). – D. L. Clark, Rhetoric in Greco-Roman Education (New York 1957) 202f. – W. Elliger, Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (1930); Zur Entstehung u. frühen Entwicklung der altchristl. Bildkunst (1934). – E. C. Evans, Roman Descriptions of Personal Appearence in History and Biography: Harv. Studies in Class. Philol. 46 (1935) 43/84; Literary Portraiture in Ancient Epic: ebd. 58/9 (1948) 189/217. – A. Frey-Sallmann, Aus dem Nachleben antiker Göttergestalten (1931). – P. Friedländer, Joh. v. Gaza u. Paul. Silentiarius, Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit (1912). – W. Geissler, Ad descriptionum historiam symbola, Diss. Leipz. (1916). – W. Hammer, Latin and German Encomia of Cities, Diss. Chicago (1937). – K. Jax, Kunstmittel zur Darstellung weiblicher Schönheit in der griech. Dichtung: Bayer. Blätter f. d. Gymn.-Schulwesen 1931, 272/9. – W. Kroll, Art. Rhetorik: PW Suppl. 7, 1118/9. – Künstle, Ikonographie. – C. Liedloff, De tempestatis, necyomanteae, inferorum descriptionibus quae apud poetas romanos primi p. Chr. saec. leguntur, Diss. Leipz. (1884). – L. Madyda, De pulchritudine deorum quid auctores graeci saec. II. p. Chr. n. iudicaverint (Cracov 1939). – G. Michenaud, Étude sur les descriptions d'oeuvres d'art dans la poésie alexandrine, Diss. Louvain (1931), ungedruckt. – Norden, Kunstpr. – E. Rohde, Der griechische Roman u. seine Vorläufer³ (1914) 160. 360f. – G. Rudberg, Zum hellenischen Frühlings- u. Sommergedicht: SymbOsl 10 (1932) 1/15. – C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums (1954). – E. B. Smith, The Dome, a Study in the History of Ideas (Princeton 1950). – W. J. A. Visser, Die Entwicklung des Christusbildes in Lit. u. Kunst in der frühchristl. u. frühbyzantin. Zeit, Diss. Utrecht (Bonn 1934).

*G. Downey.**

Ekpyrosis s. Weltuntergang.

Ekstase.

A. Begriff u. Terminologie. I. Begriff. E. ist zunächst, wie das griech. Wort ἔκστασις besagt, das Heraustreten, das Außersichsein, u. zwar genauer das Heraustreten aus dem gewöhnlichen Zustand, der Ausnahmezustand gesteigerter Gefühls- u. Seelenerregung, oft unter Zurücktreten oder Verschwinden des klaren Bewußtseins, was auch körperlich zum Ausdruck kommen u. verschiedene Stärke annehmen kann, von vorübergehender Dauer ist u. mannigfache Erscheinungsformen zeigt. Der Zustand der E. kann den Menschen ohne sein Zutun überkommen oder er kann von ihm durch bestimmte Mittel hervorgerufen werden. Im heutigen Sprachgebrauch findet sich das Wort E. wie bereits im Griechischen einmal zur Bezeichnung des anormalen Zustandes einer krankhaften u. einer religiösen E., dann aber auch in abgeblaßter Bedeutung zur Bezeichnung eines zwar nicht anormalen, aber doch besonderen *Affektes, etwa der Bewunderung oder des Staunens; man sagt: ,er geriet in E.' (ἐξίστατο) etwa angesichts eines Bildes oder beim Lesen einer Dichtung. So wird auch das Wort ,begeistert', das dem griech. ἐμπνευσθείς, πνευματοφόρος entspricht, u. das ursprünglich das Erfülltsein von einem Geist, also einen Enthusiasmos, bedeutet, in ganz abgeflachtem Sinn, wie auch das Wort ,enthusiasmiert' u. im Griech. das Wort δαιμόνιος gebraucht. So ist die E. ein besonderer Seelenzustand, ein πάθος τῆς ψυχῆς,

durchaus nicht immer anormal (krankhaft oder religiös), der unter Umständen, wenn er beseitigt werden soll, durch eine Reinigung (κάθαρσις) behoben werden kann. Der Umfang des Begriffs E. erstreckt sich also, im antiken wie im modernen Sprachgebrauch, vom Affekt der Freude, Furcht u. Trauer bis zum krankhaften Wahnsinn u. dem religiösen Gotterfülltsein. Wir müssen den gesamten Umfang des Begriffs im antiken Sinn betrachten, da auch die Zeugnisse für die E. als bloßen Affekt auf die eigentliche E. als anormalen Zustand Licht werfen. Von seiten der modernen psychologischen Forschung wird der Begriff der E. enger gefaßt, als ,Verzückungszustand, in dem traumhaft Erscheinungen gesehen, Wahrheiten erschlossen, Stimmen gehört werden, meist in religiösem Zusammenhang erfolgend' (Fr. Giese, Psychologisches Wörterbuch[3] [1936] 44). Diese Wissenschaft untersucht die Natur u. Persönlichkeit der zur E. Neigenden (auch der Ekstatiker der Vergangenheit nach den literarischen Quellen), ohne jedoch bisher eine allgemein anerkannte Erklärung dieser Phänomene, die ja für alle Zeiten u. auf der ganzen Erde bezeugt sind, gefunden zu haben; s. die Diskussion bei Findeisen 162/96. Deshalb rechnet man sie zu den ,okkulten' Erscheinungen u. bezeichnet die Wissenschaft, die sich speziell mit ihnen befaßt, als Parapsychologie (s. H. Bender, Parapsychologie, ihre Ergebnisse u. Probleme [1953] u. die von ihm herausgegebene Zeitschrift f. Parapsychologie [seit 1950]). Es scheint mir nicht, daß es bisher gelungen ist, eine wirkliche Psychopathographie von einem als Ekstatiker in der Überlieferung Geschilderten aus der Zeit vor Augustinus zu geben.

II. Terminologie. a. ἔκστασις, ἐξίστασθαι. Diese beiden Wörter bezeichnen das Heraustreten. Das heraustretende Subjekt ist in der Regel der Mensch, fast nie u. nur in späten Zeugnissen (s. u. II f 2) die Seele, die den Körper verläßt. Der Ort, aus dem das Subjekt heraustritt, wird oft nicht angegeben, da er sich von selbst versteht, so daß also beide Wörter absolut für sich stehen können. Oft aber wird er auch ausdrücklich durch den Genetiv eines Wortes näher bestimmt, das den menschlichen Geist, Sinn, seine Natur, fast nie aber seinen Körper bezeichnet. So τῶν φρενῶν, Eur. Bacch. 359. 850 zur Bezeichnung der dionysischen Raserei, die sich vom ἐξίστασθαι zum μαίνεσθαι steigert; Eur. Or. 1021 zur Bezeichnung eines starken Affekts; s. auch Polyb. 15, 29, 7. In diesem Sinn kann auch μεθίστασθαι gebraucht werden, wodurch das Sichverändern deutlicher betont wird; Eur. Bacch. 944: μεθέστηκας φρενῶν (du bist von Sinnen); umgekehrt 1270: γίγνομαι ἔννους μετασταθεῖσα τῶν πάρος φρενῶν. Aristoph. Plut. 365: μεθέστηχ' ὧν πρότερον εἶχεν τρόπων; s. auch Gorgias Hel. 10; Iamblich. myst. 3, 7 (114, 9) beschreibt die E. u. a. als ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἀναγωγὴ καὶ μετάστασις. – Ferner verbunden mit φρονήματος Gorgias Hel. 17; oder τοῦ φρονεῖν Xenoph. mem. 1, 3, 12; Isocr. 5, 18; oder γνώμης Eur. Iph. Aul. 136; oder τῶν λογισμῶν Polyb. 32, 15, 8; oder τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ebd. 1, 81, 9; s. auch Aristot. eth. Nic. 7, 7, 1149b35: ἐξέστηκε τῆς φύσεως ὥσπερ οἱ μαινόμενοι τῶν ἀνθρώπων. Dementsprechend sind also auch die mit dem Substantiv ἔκστασις verbundenen Genetive wie φρενῶν (Menandr. Com. Flor. 80), τῆς φύσεως (Theophr. caus. plant. 3, 1, 6), διανοίας (Philo rer. div. her. 250; Dtn. 28, 28), λογισμῶν (Plut. Solon 8) nicht als Genetive des Subjekts, sondern als ablativische Genetive aufzufassen u. ἔκστασις φρενῶν bedeutet nicht das Heraustreten der φρένες aus dem Menschen, sondern bezeichnet den Zustand, in dem der Mensch sich befindet, wenn er aus irgendeinem Anlaß sich von seiner gewöhnlichen geistigen Haltung (τοῦ παρόντος ἐν τῷ παρόντι φρονήματος Gorgias Hel. 17) entfernt hat, sich infolgedessen anders zeigt als gewöhnlich, sich verändert oder gewandelt hat; er ist φρενομανής wie Kassandra (Aesch. Ag. 1094, wo noch θεοφόρητος beigefügt ist). So bedeutet ja auch ἀπόστασις βίου (Eur. Hippol. 277) das Ausscheiden aus dem Leben, ἀπόστασις κτημάτων (Demosth. fals. leg. 146) das Sichtrennen vom Besitz. Und so wird auch von Theophrast aO. ἔκστασις τῆς φύσεως ausdrücklich im Sinn der Veränderung (μεταβολή) gebraucht. Sehr deutlich beschreibt Plato Phaedr. 249 D das Verhalten des Philosophen, der vom Eros, von der μανία ἐρωτική, erfüllt, also im wahren Sinn ἐνθουσιάζων ist, mit den Worten ἐξιστάμενος τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων, d. h. er tritt aus den normalen, üblichen Beschäftigungen der Menschen heraus, u. (265 A) dieser ,göttliche Wahnsinn' des Philosophen wird als μανία ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένη bezeichnet, wobei ἐξαλλαγή passivisch zu fassen ist: ein

göttlich bewirktes Herausgehobenwerden (Heraustreten) aus dem gewöhnlich Üblichen (s. auch Herodot. 3, 80 ἐκτὸς τῶν ἐωθότων νοημάτων) u. diese gotterfullten (ἐνθουσιῶντες) nehmen nun, soweit dies einem Menschen möglich ist, die Art u. Bestrebungen (τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα) des Gottes an (253A). Ferner wird häufig der Genetiv des Reflexivpronomens beigefügt, so ἐξέστησαν αὑτῶν (Isocr. 12, 196), ταῦτ' ἐξίστησεν ἀνθρώπους αὑτῶν (Demosth. 21, 72), ἐξέστηκα τελέως ἐμαυτοῦ (Menand. Sam. 275). Aber beide Wörter stehen auch ohne einen erklärenden Genetiv; so zuerst Soph. Ant. 564: Ismene antwortet auf den Vorwurf, sie sei von Sinnen (ἄνους), mit der allgemeinen Sentenz, im Unglück bleibe der Geist des Menschen nicht ruhig, sondern er wandle sich (οὐ μένει, ἀλλ' ἐξίσταται), u. bei Thuc. 2, 61, 2 entgegnet Perikles den über die Leiden des Kriegs mißgestimmten Athenern, er sei noch der gleiche u. habe sich nicht gewandelt (οὐκ ἐξίσταμαι), sie aber hätten sich (d. h. ihre Stimmung hätte sich) geändert (μεταβάλλετε). An diesen beiden Stellen wird οὐκ ἐξίσταμαι u. ὁ αὐτός εἰμι u. ὁ νοῦς μένει in gleicher Bedeutung gebraucht, u. als Gegensatz steht μεταβάλλω u. ἐξίσταμαι. Und so sagt auch Menander (frg. 149) ganz allgemein, daß durch das Unerwartete eine ἔ. hervorgerufen werde. Absolut für sich steht ἐξίσταμαι auch bei Plat. Menex. 235A, wo Burnet die richtige Lesart wieder eingesetzt hat: Sokrates sagt, beim Anhören einer öffentlichen Rede sei er in E. geraten (ἐξέστησα ἀκροώμενος); ganz ebenso Lc. 2, 47 von den Hörern des jungen Jesus: ἐξίσταντο πάντες οἱ ἀκούοντες αὐτοῦ, dieselben Worte auch Act. 9, 21. Im NT wird ἐξίστασθαι überhaupt niemals mit einem Genetiv verbunden; nur einmal Mc. 6, 51 ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο, was lokal aufzufassen ist (in ihrem Innern) wie bei Polyb. 11, 27, 7: ἐξέστησε ταῖς διανοίαις πάντας, s. auch 14, 6, 8; Gen. 45, 26. Bei Eur. frg. 265 Nauck ist es der Wein, der eine solche Veränderung hervorruft: νῦν (wofür nicht mit Nauck u. a. νοῦν zu schreiben ist) δ'οἶνος ἐξέστησέ με. Diese seelische Veränderung der ἔ. wird häufig dadurch näher bestimmt, daß das Wort mit μαίνεσθαι verbunden wird. So erscheint bei Eur. Bacch. 359 das ἐξίστασθαι φρενῶν als eine Vorstufe des μαίνεσθαι, wenn Teiresias zu Pentheus sagt: Jetzt bist du wahnsinnig (μέμηνας), u. schon vorher warst du von Sinnen (ἐξέστης φρενῶν). Auch bei Aristot. hist. an. 6, 22, 577 a 12 stehen zusammen ἐξίσταται καὶ μαίνεται, ebenso bei Alciphron 1, 11, wo es sich um den Liebeswahnsinn handelt. Aus Aristot. eth. Nic. 7, 7, 1149b35 ersehen wir, daß die μαινόμενοι ἐξίστανται τῆς φύσεως, u. bei dem gleichen (categ. 8, 10a1) wird unter den παθητικαὶ ποιότητες auch genannt ἡ μανικὴ ἔκστασις καὶ ἡ ὀργή. Im AT wird der Genetiv ἔκστασις Κυρίου (1 Reg. 11, 7; 2 Chr. 14, 14; 17, 10; 20, 29; Sach. 14, 13) gelegentlich verdeutlicht durch παρὰ Κυρίου (1 Reg. 14, 15) u. erklärt durch ὁ θεὸς ἐξέστησεν αὐτούς (2 Chr. 15, 6; Jdc. 4, 15; Jos. 10, 10) oder ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδάμ (Gen. 2, 21) oder πατάξω ἐν ἐκστάσει (Sach. 12, 4). Hier bedeutet ἔκστασις Schrecken, Entsetzen wie auch sonst oft (Gen. 15, 12; 27, 33; Jer. 5, 30; Ez. 26, 16; 27, 35; 32, 10; Dan. 7, 28; 10, 7), bald durch natürliche Ursachen hervorgerufen, bald durch die Gottheit (s. auch Ps. 30, 23; 115, 2), aber auch andere Affekte wie Freude (Lev. 9, 24) oder Verwunderung (Gen. 43, 33; s. Ruth 3, 8) oder auch Wahnsinn als Krankheit (Dtn. 28, 28). Aber nie wird das Charisma der *Propheten in den LXX durch das Wort ἔκστασις bezeichnet; in diesem Fall heißt es etwa ἐφαλεῖται ἐπὶ σὲ πνεῦμα Κυρίου καὶ προφητεύσεις (1 Reg. 10, 6) oder ἐγένετο πνεῦμα θεοῦ ἐν αὐτῷ (Num. 24, 2); s. auch u. VII b2α u. A. Oepke, Art. ἔκστασις: ThWB 2, 447/57. Für das Judentum vgl. die für E. in Betracht kommenden Stellen bei R. Meyer, Art. προφήτης: ThWB 6, 781/828.

b. Ἔξω εἶναι, ἔξω γίγνεσθαι. Beides wird in derselben Bedeutung wie ἐξίστασθαι gebraucht, u. zwar ebenfalls entweder mit einem Genetiv verbunden, wie bei Plat. Ion 535B, wo ἔμφρων u. ἔξω αὑτοῦ γιγνόμενος als Gegensätze angeführt werden, Demosth. 19 198, wo von einer Frau gesagt wird: ἔξω αὑτῆς οὖσα wegen eines Unglücks, u. noch deutlicher Eur. Ion 926 ἔξω δ'ἐγενόμην γνώμης ἐμῆς. Oder es steht absolut, wie bei Hippocr. epid. 5 (577 Kühn): ἔξω ἐγένετο. Einen andern Ausdruck gebraucht Soph. Aias 640, um den Wahnsinn festzustellen: ἐκτὸς ὁμιλεῖ, οὐκέτι συντρόφοις ὀργαῖς ἔμπεδος. Das Gegenteil von ἔξω γίγνεσθαι ist ἐν αὑτῷ γίγνεσθαι, was den normalen Zustand (‚zu sich kommen' Xenoph. anab. 1, 5, 17; Soph. Oed. Col. 660: ὁ νοῦς αὑτοῦ γίγνεται, auch bereuen Soph. Philokt. 950, s. 962) u. mit einer Negation den veränderten,

ekstatischen Zustand bezeichnet, s. Aristot. eth. Eud. 2, 8, 1225a28: τοὺς ἐνθουσιῶντας οὔ φαμεν ἐφ' αὐτοῖς εἶναι. S. weiter Herodot. 7, 47; Plat. Phaedr. 250 A; Plat. Charm. 155D; Alciphron 1, 11; Philo rer. div. her. 264; Joseph. ant. 4, 6, 5.

c. Ἔκφρων, σώφρων, σωφροσύνη. Dieser Zustand des Herausgetretenseins aus den φρένες kann durch ἔκφρων bezeichnet werden, während ἔμφρων oder σώφρων den normalen Zustand wiedergibt. Ἔκφρων heißt also nicht, daß die φρένες aus dem Menschen herausgetreten sind, sondern der Mensch hat sich von seinen φρένες entfernt, ist aus seinem normalen geistigen Zustand herausgetreten, so wie ja auch ἔκβιος, ἔκδημος, ἔκθεσμος denjenigen bezeichnet, der sich vom Leben, dem Volk, dem Gesetz entfernt hat. So wird bei Plat. Ion 534B der Gotterfüllte (ἔνθεος) zugleich als ἔκφρων (καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐστιν) u. die Bacchanten als οὐκ ἔμφρονες bezeichnet; s. auch Plat. leg. 7, 790E. Bei Demosth. 19, 267 wird ἔκφρων synonym zu παραπλήξ (s. u. IIi) gebraucht. Vom wahnsinnigen Aias heißt es (Soph. Ai. 355) ἀφρονίστως ἔχει. Auch bei Plat. rep. 1, 331C stehen als Gegensatz σωφρονεῖν u. μαίνεσθαι. Vgl. auch die sophistischen Dialexeis bei Diels, Vorsokr. nr. 83, 5; Apollod. 3, 35; Mc. 5, 15 (Lc. 8, 35); Act. 26, 25; 2 Cor. 5, 13.

d. Ἐκστατικός, ἐμμενετικός. Wer zur E. neigt, ist veränderlich (labil), u. ihm steht der Nichtanfällige gegenüber. Bei der Unterscheidung der Begriffe Selbstbeherrschung u. Enthaltsamkeit (*ἐγκράτεια, καρτερία) u. ihrer Gegensätze ἀκρασία, μαλακία gebraucht Aristoteles (eth. Nic. 7, 2ff, 1145b 8ff) vielfach Ausdrücke, die dem Bereich der E. entnommen sind. So wird der Selbstbeherrschte ἐμμενετικὸς τῷ λογισμῷ, sein Gegenbild ἐκστατικὸς τοῦ λογισμοῦ genannt; s. auch 1151a25. Dieser Gegensatz wird weiterhin beschrieben (1151b3): ὁ μὲν ἐμμένει, ὁ δ'ἐξίσταται. Ein solcher ἐμμενετικὸς τῇ δόξῃ wird als ἰσχυρογνώμων (starrsinnig, 1151b5), als schwer zu überreden (δύσπειστος) bezeichnet; er verharrt καὶ οὐ δι' ἕτερον μεταβάλλει (1151b27). Daher bereut er auch nicht leicht (οὐ μεταμελητικός; 1150b30), sein Sinn wird durch kein πάθος, weder durch Freude noch Leid, bezwungen, während sein Gegenteil διὰ πάθος ἐκστατικός ist (1151a20; s. auch u. BI). S. auch Thuc. 2, 61, 2: ἐγὼ ὁ αὐτός εἰμι, oder etwas voller Isocr. 12, 32: ἐμμένω τῇ τάξει τῶν εὖ φρονούντων oder (196): ἐνέμειναν τοῖς ἤθεσιν. Bei Plotin. 5, 3, 7 wird ἡσυχία der ἔκστασις gegenübergestellt.

e. Ἀλλοίωσις, alienatio. Da die E. eine Veränderung bedeutet, so werden auch häufig Wörter gebraucht, die ‚verändern' heißen. So bezeichnet Plato rep. 2, 381A, wo er von dem seelischen Affekt spricht, den ein von außen kommendes Erlebnis (ἔξωθεν πάθος) hervorruft, dies mit ‚verwirren' u. ‚verändern' (ταράττειν, ἀλλοιοῦν); s. auch Thuc. 2, 59 von den Athenern, die durch den Krieg ἠλλοίωντο τῆς γνώμης; s. auch Polyb. 3, 81, 5; 8, 27, 5. Mit dem entsprechenden lat. Wort alienatio (mentis) übersetzt die Itala ἔκστασις (ThesLL 1, 1559f; s. auch Quintil. declam. 12, 8, Plin. h. n. 21, 155; Tac. annal. 6, 24; Scribon. Larg. 181: mente abalienantur), während die Vulgata mentis excessus, stupor o. ä. gebraucht. So steht auch μεταβολή bei Theophr. caus. plant. 3, 1, 6 synonym mit ἔκστασις τῆς φύσεως u. bei Thuc. 2, 61 μεταβάλλειν mit ἐξίστασθαι. Dagegen die Umwandlung der körperlichen Gestalt (μεταμόρφωσις, μεταμορφοῦσθαι) bezeichnet keine E., sondern eine körperliche Veränderung, wie etwa Mt. 17, 2, wo Jesus μετεμορφώθη, von Licht umflossen erscheint, was allerdings bei den Jüngern einen seelischen Affekt der Furcht hervorruft. Augustinus (en. in Ps. 103, 13 [PL 37, 1369]) spricht von der alienatio mentis, im Sinne der E., die sich einstellt, wenn beim Abendmahl der Mensch den hl. Trank in sich aufnimmt, u. er fügt hinzu: sed a terrenis in caelum, d. h. die Veränderung besteht darin, daß sie den Menschen u. seine mens vom Irdischen zum Himmel wendet. Und ebenso spricht er von der E. (mentis excessus) als alienatio mentis a sensibus corporis, non alienatio a mente (ebd. 67, 36 [PL 36, 834]), d. h. in der E. wendet sich die mens vom Sinnlichen ab, ohne aber sich vom Menschen zu trennen; der Mensch bleibt ἔννους, aber sein Geist ändert sich, der Mensch μεθίσταται τῶν πάρος φρενῶν, wie Euripides Bacch. 1270 sich ausdrückt. So kann Augustin (ebd. 35, 9 [PL 36, 351]) auch sagen, bei der gewöhnlichen Trunkenheit verliere der Mensch seinen Verstand (perdit mentem), u. bei der ‚göttlichen Trunkenheit', d. h. beim Enthusiasmos, gehe zwar auch der menschliche Verstand zugrunde (mens humana perit), aber er werde göttlich (fit divina) u. gotterfüllt; dies ist die alienatio mentis, die Veränderung des menschlichen Geistes,

die keine alienatio a mente ist. Also auch hier ist nicht von einer Ortsveränderung des Geistes oder der Seele, von einem Verlassen des Körpers durch die Seele die Rede, sondern von einer Veränderung ihrer Struktur. Auch τρέπεσθαι kommt gelegentlich in diesem Sinn vor; so sagt Philo leg. alleg. 2, 31: ἔκστασις καὶ τροπὴ τοῦ νοῦ (s. Od. 3, 147 u. ö.) u. er erklärt ἐξίσταται mit τρέπεται, οὐ παρ' ἑαυτὸν ἀλλὰ παρὰ θεόν, der diese τροπή geschickt habe.

f. E. als κίνησις. Nun gibt es nach Plato Theaet. 181 D zwei Arten der Bewegung (κίνησις): die Veränderung der Gestalt u. Struktur (ἀλλοίωσις) u. die Veränderung des Orts (φορά). Beide Arten der Bewegung lassen sich auch bei der E. unterscheiden.

1. Κίνησις als Strukturänderung. Von Plato Phaedr. 245 B wird der vom Wahnsinn Erfüllte der ἔνθεος ist, als κεκινημένος bezeichnet u. wie sonst der Ekstatische, dem σώφρων gegenübergestellt, u. gleich darauf (249 D) heißt es, daß der ἐνθουσιάζων von den Menschen als wahnsinnig, als ‚verrückt' (παρακινῶν) angesehen werde; u. im Ion (533 D) wird von einem solchen gesagt: θεία δύναμις κινεῖ σε. S. auch Aristot. an. 406 a 12; 406 b 13. Demosthenes (21, 72) spricht vom Zustand der E. mit den Worten ταῦτα κινεῖ, ταῦτ' ἐξίστησιν ἀνθρώπους αὐτῶν. S. auch Joseph. ant. 4, 6, 5. So bedeutet παρακινητικῶς ἔχειν (Plut. Solo 8) ‚verrückt sein'; das die E. hervorrufende πνεῦμα ἐγερτικόν wird παρακινητικόν genannt, Plut. quaest. Rom. 112, u. im Plato-Lexikon des Timaios wird κορυβαντιᾶν erklärt als παραμαίνεσθαι καὶ ἐνθουσιαστικῶς κινεῖσθαι. PsDionys. Areop. de divin. nom. 1 [PG 3, 585] spricht von der πνευματοκίνητος τῶν θεολόγων δύναμις u. de eccl. hier. 4 [PG 3, 485] von der θεοκίνητος τῶν προφητῶν ὑμνολογία. Auch nach Plutarch ist der Enthusiasmos eine Bewegung, die er an der Pythia näher beschreibt (s. u. B I). So gehören auch die Sprüche der Seherin zu den κινούμενα ὀνόματα διὰ τὴν ἐνέργειαν, von denen, wie Plutarch sagt, Aristoteles meine, daß allein Homer solche geschaffen habe. Das bezieht sich gewiß nicht auf Aristot. rhet. 3, 11, 1411 b, sondern auf eine verlorene Schrift, die auch gelegentlich in den Iliasscholien zitiert wird, so zu Il. 1, 481 mit denselben Worten wie bei Plutarch; s. Rose, Aristot. Pseudepigr. 145. Unter diesen ‚bewegten Worten' sind also göttlich inspirierte Worte zu verstehen, die der Dichter verkündet im Enthusiasmos u. getrieben vom heiligen Geist (Demokrit. frg. 18 Diels), ganz besonders Homer, dem eine φύσις θεάζουσα zukam (Democrit. frg. 21). So spricht ja auch Paulus (Col. 3, 16; Eph. 5, 19) von ᾠδαὶ πνευματικαί, u. Clem. Al. bei Euseb. h. e. 6, 14 (197, 29 Stählin) sagt, Johannes habe πνεύματι θεοφορηθείς sein πνευματικὸν εὐαγγέλιον geschrieben; s. auch PW 11, 2155; PW Suppl. 4, 337 f. Dem griechischen Sprachgebrauch entspricht im Lateinischen commotus, commota mens in der Bedeutung ‚Verrücktheit', Horat. sat. 2, 3, 208 u. 278; Varro l. l. 7, 87; Ovid. met. 5, 158 von der Seherin: divino concita motu.

2. Κίνησις als Ortsveränderung. Daß die Bewegung des Geistes oder der Seele bei der E. eine Ortsveränderung, ein Verlassen des Körpers durch den Geist oder die Seele bedeutet, wird in der vorchristlichen Literatur nirgends gesagt. Daher kann die Erklärung E. Rohdes (2, 19) nicht richtig sein, die ursprüngliche Bedeutung der E. sei das Heraustreten der Seele aus dem Leib, wenn er auch meist Zustimmung gefunden hat, so von A. Dieterich, Mithrasliturgie³ (1923) 98; W. F. Otto: ARW 12 (1905) 552. Die oben (II a) gegebene sprachliche Erörterung spricht gegen diese Erklärung, u. positive Zeugnisse für Rohde sind in der vorchristlichen Überlieferung nicht zu finden. Platon (Phaed. 66 E) sagt ausdrücklich, daß wahre Erkenntnis erst möglich sei, wenn die Seele allein für sich, getrennt vom Körper sei; aber das sei erst nach dem Tod der Fall; im Leben könnten wir nur dafür sorgen, soweit dies möglich sei, die Seele vom Körper zu trennen; das sei die Katharsis, aber die ganze Trennung sei der Tod. Im Ion (534 B) spricht er dann vom gottbegeisterten Dichter: ἔνθεος γίγνεται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς οὐκέτι ἐν αὐτῷ ἔνεστιν. Hier ist bei der Schilderung des dichterischen Enthusiasmos dasselbe gemeint, was Philon A. rer. div. her. 265 allgemein vom Gotterfüllten aussagt: ἐξοικίζεται ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται, d. h. das menschliche Bewußtsein hat dem Göttlichen Platz gemacht, so daß jetzt Gott aus dem Ekstatischen spricht, u. so hat auch der Dichter sich von seiner normalen geistigen Haltung entfernt u. ist gotterfüllt; doch seine Seele ist im Körper geblieben. Wenn die Seele nach antiker Vorstellung den Körper verläßt, so

kann dies verschiedene Bedeutung haben, nur nicht die der E. Die Seele verläßt für immer den Körper beim Tod u. geht in den Hades ein, wie es schon die homerische Vorstellung ist. Oder sie verläßt ihn für kurze Zeit; das ist dann der Zustand der Ohnmacht (Il. 5, 696; 22, 466; Od. 24, 347). Es wird aber auch von Persönlichkeiten berichtet, deren Seele den Leib verließ, sooft sie wollten, oft auch für lange Zeit, so die Wundertäter Aristeas v. Prokonnesos (Suda s. v.; Max. Tyr. 16, 1f), Epimenides von Kreta (Suda s. v.), Hermotimos von Klazomenai (Plin. h. n. 7, 52 u. ö.) u. manche andere; s. Rohde 2, 89/102, wo noch der Pamphylier Er hinzuzufügen ist, von dem Plat. rep. 10, 614ff ausführlich erzählt. Davon zu scheiden ist die *Entrückung, die beim Tode eines gottgeliebten Menschen erfolgt (wie bei Henoch, Gen. 5, 24), wobei Körper und Seele zugleich zur Unsterblichkeit, zu den Inseln der Seligen, ins Elysium, ins Paradies oder in den Himmel entrückt werden, was von vielen antiken Heroen berichtet wird; das wird oft als ἀφανισμός bezeichnet: der Mensch ist verschwunden; s. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum 2 (1912) 480ff. Nun gibt es aber einige Zeugnisse, nach denen es scheinen könnte, daß es sich auch bei der E. um ein Verlassen des Körpers durch die Seele handeln könnte. Über Augustinus s. oben IIe. Nun sagt etwa Aristoteles (frg. 10 Rose [1886] bei Sext. Emp. math. 3, 20ff), im Schlaf, wenn die Seele für sich ist, kann sie, ihre eigene Natur annehmend, die Zukunft vorhersagen. Hier ist von einem Verlassen des Leibes durch die Seele keine Rede. Aber Cicero (div. 1, 63), der diese Stelle vor Augen hatte, führt dies nach Poseidonios weiter aus: somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, die Seele ist im Schlaf für sich u. hat keinen Kontakt mit dem Körper. Und weiter sagt er: Die Wahrsagung geschieht im furor (μανία), wenn die Seele, vom Körper abgezogen (abstractus), durch göttliche Inspiration angetrieben wird (1, 66); so spricht die Seherin Kassandra nicht mehr selbst, sondern der im menschlichen Körper eingeschlossene Gott (1, 67). Der menschliche Geist (also doch dieser!) wahrsagt nur, wenn er solutus et vacuus ist, so daß ihm nichts mehr mit dem Körper gemein ist (1, 113). In diesem Zustand der mantischen Bereitschaft ist die Seele seiuncta a corporis sensibus (dies wird Plotin 15, 6 später ausdrücken: ἔξω τοῦ αἰσθητοῦ), sie ist nicht mehr permixta cum corpore (1, 129), sondern der Seher ist plenus et mixtus deo, wie Minuc. Fel. 7, 6 sagt. Genau das meint auch Augustinus (s. o. IIe), der diese Schrift des Cicero ja kannte, wenn er sagt: die mantische E. ist eine alienatio mentis a sensibus corporis, non alienatio a mente; s. auch Scribon. Largus 181: sensu carent. Diesen ekstatischen Zustand der Seele, die sich im Körper befindet, meint auch Cicero (somn. Scip. 29): Die Seele des Menschen, im Körper eingeschlossen, wird nach außen streben u. das, was draußen ist, betrachtend, wird sie möglichst (wie im platonischen Phaidon) sich vom Körper loslösen wollen (abstrahet). Die Seher dieser Art, das ist das genus eorum, qui se a corpore avocent et ad divinarum rerum cognitionem rapiantur (div. 1, 111), wahrsagen soluto liberoque motu (1, 34); s. auch die Diskussion bei K. Reinhardt: PW 22, 792/97. 802f. So dringt auch bei Lucan. Phars. 5, 167 der Gott in die Seherin ein u. mentem priorem expellit, d. h. er beseitigt ihren früheren Geisteszustand, sie tritt aus ihm heraus. Ganz klar ist es bei Apuleius apol. 43 ausgedrückt: Der menschliche Geist kann durch Lieder u. Räucherungen betäubt werden u. bis zur Vergessenheit außer Fassung geraten (externari), dann aber kehrt er wieder ad naturam suam zurück; das ist die ἔκστασις τῆς φύσεως (s. o. IIa), aber keine Entfernung der Seele aus dem Körper. Auch bei der ekstatischen Vision des Empedotimos war vorher durch eine göttliche Macht sein körperliches Sehen ausgeschaltet worden (mortalis aspectus detersus, Serv. Verg. Georg. 1, 34). Anders ist die Anschauung von der ἔκτασις, der Ausdehnung, Ausweitung: Die Seele dehnt sich aus, um dem Göttlichen näher zu kommen, der Schau teilhaftig zu werden; aber auch das Göttliche, das Allsein, weitet sich aus, dem Menschlichen entgegen. So drückt es schließlich Proklos aus (in Plat. Alcib. 1, 92, 3ff [41 Westerink]): Das Göttliche tritt nicht aus sich heraus (τῆς ἑαυτοῦ ἕδρας), sondern bleibt in sich, auch bei den Auditionen u. Visionen; da scheint es sich uns zu nähern, während wir uns gegen das Göttliche zu ausdehnen (ἡμῶν ἐπανατεινομένων ἐπ' αὐτό). Von dieser ἔκτασις spricht auch Plotin 6, 4f; Corp. Herm. 11, 20 u. a.; vgl. Kühn 99ff. – Wenn wir nun weitere christliche Zeugnisse betrachten, so finden wir gelegentlich eine bestimmte Ortsrichtung angegeben, in die

der Ekstatische sich erhebt, was aber oft auch nur die Richtung seiner Gedanken angibt wie bei Cicero u. Augustinus. Noch durchaus in antikem Rahmen bewegt sich die Ausfuhrung des Origenes (comm. in Joh. 1, 30, 205 Preuschen; vgl. Lewy 119f). Er beschreibt den Zustand des Menschen, der vom göttlichen Logos erfüllt ist, in dreifacher Weise: 1. der Logos hebt ihn aus dem menschlichen Bereich heraus (ἐξιστῶν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπίνων). 2. er versetzt ihn in den Zustand des Enthusiasmos (ἐνθουσιᾶν ποιῶν). 3. er erfüllt ihn mit der göttlichen Trunkenheit (μέθη θεία). Die Richtung, wohin der menschliche Geist gewendet wird, wird von Gregor von Nyssa (in Cant. 2, 13 hom. 5 [PG 44, 873]; s. Lewy 133f) angegeben, wenn er von der Erhebung (ἔκστασις) aus dem irdischen Bezirk zum Göttlichen spricht (ἐκ τῶν ὑλικῶν πρὸς τὸ θειότερον), u. wenn er sagt, daß beim Abendmahl der Wein die Kommunikanten mit der nüchternen Trunkenheit erfüllt, indem er ihren Sinn (τοὺς λογισμούς) vom Vergänglichen zum Ewigen wendet. Auch hier ist noch nicht von einer Ortsveränderung der Seele die Rede. Erst Joh. Chrysostomos (in Act. 22, 1 [PG 60, 172]) spricht es deutlich aus. Er beschreibt den Zustand des Ekstatischen: eine geistige Schau ist ihm geworden, eine πνευματικὴ θεωρία, aus dem Körper ist die Seele herausgetreten, τοῦ σώματος ἐξέστη ἡ ψυχή. Da ist aus der E. als einer Strukturveränderung eine Ortsveränderung, eine Entrückung geworden, bei der die Seele den Körper verläßt, da der göttliche Geist ihn erfüllt.

g. Ἔνθεος, ἐνθουσιασμός. Eine E. im Sinne eines πάθος τῆς ψυχῆς, einer Veränderung des normalen seelischen Zustandes ist auch der Enthusiasmos. So werden die Bakchen als ἐξιστάμενοι τῶν φρενῶν, aber auch als ἔνθεοι (Soph. Ant. 964) bezeichnet, bei Platon ist der ἐνθουσιάζων zugleich ἐξιστάμενος (s. o. IIa) u. die ἐνθουσιῶντες sind wie die ἐξιστάμενοι nicht ἐφ' αὑτοῖς (o. IIb), der ἐπιθεάζων ist οὐκ ἐν αὑτῷ, τῷ δὲ θείῳ πνεύματι κεκινημένος (Joseph. ant. 4, 6, 5), was man ja auch vom Ekstatischen sagen kann, u. der θεοφόρητος (d. h. der Gotterfüllte) ist ἐστερημένος νοῦ (Plut. quaest. Rom. 5b) d. h. auch ein ἐξιστάμενος. Nach Rohde 2, 20 bedeutet der Enthusiasmos, daß die Seele des Menschen ‚bei u. in dem Gotte' ist; ‚die von ihm Ergriffenen sind ἔνθεοι, sie leben u. sind in dem Gotte'. Diese Erklärung scheint mir nicht richtig zu sein. Denn wenn ἔννους, ἔνθυμος, ἔμφρων denjenigen bezeichnet, in dem νοῦς, θυμός, φρένες vorhanden sind, wenn ἔνοινος ‚voll Wein', ἔνθηρος ‚voll Wild' heißt, so ist der ἔνθεος voll des Gottes, von Gott erfüllt, wie es deutlich Proklos (ad Plat. remp. 59, 19 Schöll) ausdrückt: Die aus sich Heraustretenden (ἑαυτῶν ἐκστάντες) werden ganz von den Göttern besessen (ἐνιδρῦσθαι) u. sind voll Gott (ἐνθεάζειν). Nur bei dieser Bedeutung kann ἔνθεος mit ἐκ verbunden werden, um den Gott zu bezeichnen, von dem der Mensch erfüllt wird, wie es bei Eur. Hippol. 141ff der Fall ist, wo es von Phaidra heißt: sie sei ἔνθεος, εἴτ' ἐκ Πανὸς εἴθ' Ἑκάτας ἢ σεμνῶν Κορυβάντων. Und der Scholiast z. St. erklärt richtig: ἔνθεοι werden diejenigen genannt, die von irgendeiner Erscheinung ihres Verstandes (νοῦς) beraubt, nun von dem Gott, der die Erscheinung hervorrief, besessen werden u. das ausführen, was der Gott will. So bedeutet ἔνθεος nicht ἐν θεῷ ὤν, sondern κάτοχος ἐκ θεοῦ. So sagt Eur. Bacch. 299: Wenn der Gott (Dionysos) in den Körper der Menschen eingeht, macht er, daß sie rasend das Zukünftige vorhersagen, u. bei Aesch. sept. 497 heißt es von Hippomedon: ἔνθεος Ἄρει βακχᾷ. Plat. Phaedr. 241E: ὑπὸ τῶν Νυμφῶν ἐνθουσιάζω. Nur bei dieser Auffassung von ἔνθεος ist es möglich, daß diese Eigenschaft auch einem Ort zukommt, wie Pollux 1, 15 sagt: ὁ τόπος ἔνθεος καὶ ἐπίπνους καὶ κάτοχος καὶ ἐπιτεθειασμένος καὶ κατειλημμένος ἐκ θεοῦ, was sich bereits bei Aesch. frg. 58 (nach Autor περὶ ὕψους 15, 6) findet: Der Königspalast des Lykurgos ist infolge der Erscheinung des Dionysos gotterfüllt (θεοφορεῖται): ἐνθουσιᾷ δὴ δῶμα, βακχεύει στέγη. Und die Göttlichkeit eines Ortes kann sich auch auf einen Menschen übertragen (s. u. B III), so daß dieser νυμφόληπτος wird, Plat. Phaedr. 238D. So kann der Gotterfüllte auch genannt werden θεόληπτος (gelegentlich mit der Bedeutung ‚genial', s. u. B II), δαιμονιό-, μητρό-, νυμφό-, δημητριό-, μουσό-, πανό-, σεληνιό-, φοιβόληπτος (Ganschinietz: PW 10, 2528f; hier auch über κάτοχος; Rohde 2, 68, 2; PW Suppl. 7, 104f). Von Gott erfaßt ist auch der ἐπίληπτος, d. h. der von der Epilepsie Befallene. Wen der Gott ergreift (λαμβάνει), von dem kann es auch heißen: βακχεύει oder ὑπὸ τοῦ θεοῦ μαίνεται (Herodot. 4, 79). Er kann auch θεοφόρητος u. θεοφορούμενος (von Gott be-

sessen), aber auch θεοφόρος (Gott in sich tragend) genannt werden (Pfister: WürzbJbb 3 [1948] 406ff; PW Suppl. 7, 104f) u. auch Clem. Al. exc. ex Theol. 3, 116, 15 Stählin erklärt in christlichem Sinn θεοφόρος als ἐνεργούμενος ὑπὸ τοῦ κυρίου u. gleichsam als dessen Leib, u. Theophil. ad Autol. 2, 9 (PG 6, 1064) gebraucht den entsprechenden Ausdruck πνευματοφόρος im Sinn von ἐμπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ, er ist θεοδίδακτος. Denn gerade durch die Inspiration, durch den göttlichen Hauch wird der Enthusiasmos hervorgerufen (s. u. B VIc). Wenn es im AT (Num. 24, 2) von Bileam heißt, der Geist Gottes sei über ihn gekommen, so gibt Philo Mos. 1, 288 dies wieder mit ἔνθεος γενόμενος. Und so ist auch der Enthusiasmos eine E., d. h. eine Veränderung des seelischen Zustandes, u. so sagt auch Proklos (ad remp. 59, 19 Schöll): Die in E. befindlichen sind ganz von den Göttern besessen u. also gotterfüllt. So hat also die Seele auch im Zustand des Enthusiasmos den Körper nicht verlassen, sondern sich nur verändert, u. zwar dadurch, daß die Gottheit, durch die der Mensch ἔνθεος wird, den νοῦς verdrängt, das klare Bewußtsein betäubt. Richtig sagt der Scholiast zu Eur. Hippol. 141: ἔνθεος wird derjenige genannt, dessen Bewußtsein (νοῦς) durch eine Gottheit benommen ist (ἀφαιρεῖν), die nun ihrerseits ihn besessen hält (κατέχειν). Er ist jetzt nicht mehr ἔννους. Über die Frage nach dem Bewußtsein im Zustand der E. s. auch o. IIf2 u. u. BIV.

h. Δαιμονισμός, θειασμός. Diese Wörter, die PW Suppl. 7, 100/114 besprochen sind, bezeichnen die Besessenheit, den Zustand des Menschen, der von einer besonderen, guten oder bösen, persönlichen oder unpersönlichen Kraft erfüllt ist, sich also im Zustand der E. im weiteren Sinn befindet. Das war schon die ursprüngliche Bedeutung von δαιμόνιος (s. u. c) u. so bedeuten δαιμονίζεσθαι (Mc. 1, 32; 5, 15), δαιμονιάζεσθαι (PGM IV 3007), δαιμονᾶν (Aesch. sept. 1001), δαιμονισμός (Vett. Val. 1, 1 [2, 18 Kr.]), θεάζειν θειάζειν (Thuc. 8, 11; Demokrit. frg. 21), ἐπιθειάζειν (Plut. gen. Socr. 20, 589D), ἐνθεάζειν (Herodot. 1, 63), θειασμός (Dion. Hal. ant. 7, 68, 1), ἐπιθειασμός (Philo q. rer. div. her. 69) diesen Zustand. Daneben sind auch κακοδαιμονία (Aristoph. Plut. 501; Xen. mem. 2, 3, 19), κακοδαιμονᾶν (Aristoph. Plut. 372; Xen. mem. 2, 1, 5), δυσδαίμων (Aesch. sept. 827), ὀλβιοδαίμων (Il. 3, 182), κακόθεος (Theophr. b. Porphyr. abst. 2, 7), δύσθεος (Aesch. Ag. 1590; choeph. 46) zu nennen; ferner δαιμονιοβλάβεια (Polyb. 28, 9, 4), θεοβλάβεια (Aeschin. Ctes. 133), θεοβλαβής (Herodot. 1, 127; 8, 137), θεοβλαβεῖν (Aesch. Pers. 822), βλαψίφρων (Aesch. sept. 708), φρενοβλαβής (Herodot. 2, 120), wozu zu bemerken ist, daß schon, wenn Homer vom βλάπτειν seitens der Götter spricht (Il. 9, 507, 512; 19, 94; 22, 15; Od. 14, 178; 23, 14), er damit eine Störung des menschlichen Geistes bezeichnet. Schließlich θεομανής (Aesch. sept. 653; Eur. Ion 1402). Über θεοφόρητος s. o. IIg.

i. Ἔκπληξις, ἐκπλήττεσθαι. Da psychopathische Zustände oft auf den Schlag eines Gottes (‚Schlaganfall', ἀποπληξία) zurückgeführt wurden (s. u. B VIc), so können Wörter, die mit πλήττειν und πληγή zusammenhängen, Wahnsinn u. E. bezeichnen. So wird ἀπόπληκτος mit ἄφρων (Demosth. 21, 143) oder μαινόμενος (34, 16) verbunden, u. ἀποπληξία wird von den antiken Lexikographen als ἄνοια oder μανία erklärt. Ganz besonders häufig ist ἐκπλήττειν u. ἔκπληξις, herausschlagen, durch einen Schlag vertreiben. Wenn es Il. 13, 394 heißt, dem Wagenlenker seien die φρένες, die er vorher hatte, herausgeschlagen worden, so wird damit sein Tod gemeldet; ebenso bedeutet auch Il. 16, 403 ἐκ γὰρ πλήγη φρένας den Tod; aber Od. 18, 327 bezeichnet φρένας ἐκπεπαταγμένος die Verrücktheit. Bei Aesch. Prom. 876 u. 1053 ist φρενοπληγής der geistig Gestörte, ebenso einer, der als παραπλήξ oder παράπληκτος bezeichnet wird; Parthen. 17: παραπλὴξ νοῦ καὶ φρενῶν. S. auch Herodot. 5, 92, 6; Xenoph. oec. 1, 13 (durch den Genuß des Bilsenkrauts, s. Stadler: PW 9, 192ff); Demosth. 19, 267 (verbunden mit ἔκφρων). Δαιμονιόπληκτος ist der Besessene, der exorzisiert wird (PGM XII, 281; PW Suppl. 7, 103f. Sonst bezeichnet ἐκπλήττεσθαι u. ἔκπληξις einen starken Affekt; Il. 18, 225; Aesch. choeph. 233; id. Pers. 606; Soph. Trach. 629; Eur. Med. 8; Herodot. 1, 116; 3, 64; 148; Diod. 3, 57. Auch καταπλήττεσθαι wird so gebraucht, besonders von Furcht u. Schrecken, Il. 3, 31; Xen. Cyrop. 3, 1, 24. Im NT steht ἐκπλήττεσθαι synonym mit ἐξίστασθαι s. u. BVIa 2.

B. Erscheinungsformen. I. Πάθος τῆς ψυχῆς. Die E. ist ein πάθος τῆς ψυχῆς, d. h. ein besonderer, gegenüber dem gewöhnlichen Verhalten veränderter Zustand der Seele, der

aber vorübergehend ist (ὀλιγοχρόνιος, Ps-Galen. defin.: 19, 462 Kühn). Auch der Enthusiasmos ist ein solcher Zustand (s. auch Aristot. polit. 8, 5, 5, 1340a 11), aber in weiterem Sinn werden auch *Affekte wie Freude, Furcht, Liebe als E. bezeichnet. Platon spricht im Sophistes (226Cff) von den Reinigungen (καθαρμοί), die gegenüber von Leib u. Seele angewandt werden u. die das Schlechtere vom Besseren, also Krankheit u. Schändlichkeit (αἶσχος) von Leib u. Seele zu entfernen haben. Was die Seele betrifft, so handelt es sich um moralische Defekte (πονηρία) in ihren vielen Formen wie δειλία, ἀκολασία, ἀδικία u. um die ἄγνοια; alles das sind πάθη τῆς ψυχῆς, von denen sie durch Reinigung befreit werden kann. Von Aristoteles (eth. Nic. 2, 5, 1105b21) werden als solche genannt ἐπιθυμία, ὀργή, φόβος, θάρσος, φθόνος, χαρά, φιλία, μῖσος, πόθος, ζῆλος, ἔλεος, u. polit. 8, 7, 1342a7 spricht er von Mitleid u. Furcht u. Enthusiasmos u. den von solchen πάθη Befallenen, die durch Reinigungslieder (μέλη καθαρτικά) davon befreit werden. Dies wird ja dann in der Poetik genauer ausgeführt, s. PW Suppl. 6, 147f. Aber πάθος bezeichnet nicht nur den besonderen Zustand der Seele, sondern Plato (rep. 2, 381) kann auch sagen, daß ein von außen kommendes πάθος in der Seele Verwirrung u. Änderung, also eine E. hervorrufen könne, d. h. πάθος kann auch die Ursache der E. sein, ein leidvolles Erlebnis etwa, das eine E. hervorruft (s. u. VIa 1). So unterscheidet auch Plutarch beim Zustandekommen des Enthusiasmos, der nach ihm eine ‚Bewegung' (κίνησις) ist, zweierlei: einmal eine Bewegung, die von außen kommt als ein Erlebnis, ein πάθος, eine Ursache, die von außen erweckend wirkt (ἀρχὴ ἔξωθεν, Pyth. or. 404F. 405E), u. zweitens eine σύμφυτος δύναμις (def. or. 432B), eine Naturanlage, die im Innern des Menschen wirkt (ὡς πέφυκε 397BC. 404F; καθ' ὃ πέφυκε 406B). So besitzt etwa die Pythia in Delphi eine μαντικὴ δύναμις (def. or. 432A; vgl. Plat. Tim. 71E: μαντικὴ καὶ ἐνθουσιαστικὴ δύναμις), u. diese muß, wenn die Priesterin prophezeien will, durch Apollon erweckt u. angeregt werden (def. or. 433E); das ist die von außen kommende Ursache (ἀρχὴ ἔξωθεν), ein πάθος, u. die Pythia reagiert darauf je nach ihrer Naturanlage (406B).

II. Veranlagung als Voraussetzung. Nur die Menschen, die ihrer Natur nach zur E. neigen (οἱ ἐπισφαλῶς πρὸς ἐνθουσιασμὸν ἔχοντες) werden von ihr ergriffen (Plut. quaest. Rom. 112), also nur der ἐκστατικός, nicht der ἐμμενετικός, s. o. A IId. Diese seelische Veranlagung (ἕξις καὶ διάθεσις ψυχῆς, Plat. Phileb. 11D; leg. 7, 790Ef), die veränderlich ist u. nicht von Dauer zu sein braucht, kann von einer Gottheit verliehen werden, so die ἔμφυτος μαντική an den künftigen Seher Euenios, Herodot. 9, 94. Platon (apol. 22C) sagt, daß die Dichter u. Propheten φύσει καὶ ἐνθουσιάζοντες ihre Verkündigungen geben, u. so spricht auch Dio Chrys. 36, 1 von ihrer θεία καὶ δαιμονία φύσις. Wer Gott schauen will, muß eine θεοπτικὴ ψυχή besitzen (s. u. VIIb 2 δ 4), und Lukian (Nigrin. 37) sagt: Nicht alle, welche die phrygische Flöte hören, werden rasend, sondern nur die, welche von der Rhea ‚gefangen genommen' werden (τῇ Ῥέᾳ λαμβάνονται, wobei zu beachten ist, daß θεόληπτος gelegentlich die Bedeutung ‚genial' hat; Appian. Hann. 42; Sallust. philos. 3; Plut. adv. Col. 17, 1117A); so sind auch nicht alle, die Philosophen heißen, ἔνθεοι, sondern nur die, die etwas der Philosophie Verwandtes in ihrer Natur haben. Ähnliches meint auch das Hippokratische Gesetz (5 Kühn): Heilige Dinge werden nur heiligen Menschen gezeigt, profanen aber nicht; sie müßten denn zuerst eingeweiht werden, d. h. durch eine τελετή in den geweihten, krafterfüllten Zustand versetzt werden; s. auch Plat. Phaed. 67B; Philo leg. alleg. 3, 100. So wird auch nur der ‚gottgeliebte' Mensch (θεοφιλής), der eine ψυχὴ θεοφιλής hat, einer Epiphanie u. Vision gewürdigt, d. h. solche Menschen, die geheiligt, mit besonderer Kraft erfüllt sind (PW 11, 2128; Suppl. 4, 319f). So erschien Herakles dem Dichter Sophokles im Traum, ausdrücklich deshalb, weil dieser θεοφιλής war (Vita Soph.), u. wenn Dion. Hal. ant. 6, 13 von der Epiphanie der Dioskuren am See Regillus spricht, so fügt er hinzu: daraus kann man ersehen, wie gottgeliebt damals die Menschen waren. Ebenso wird diese Eigenschaft des Proklos in den Berichten über seine Visionen hervorgehoben (Marin. v. Procl. 7, 30, 33 Boiss.).

III. Erblichkeit u. Übertragbarkeit. Wie jede besondere Kraft (Mana, Orenda), die in einem Menschen wirkt, auf einen andern, etwa durch Berühren, übertragen u. durch Zeugung auf die Nachkommen vererbt werden kann (s. Bächtold-St. 2, 869/874), so

auch der Zustand der E., in dem ja auch eine besondere Kraft tätig schien. So kannte man Familien, in denen die Mania des Propheten oder des Weihepriesters erblich war (PW 11, 2133. 2137ff), Familien, in denen sich die dämonische Besessenheit unheilvoll auswirkte (wie die Atriden u. Kadmiden, δαιμονῶντες ἐν ἄτᾳ, δαιμόνιοι, δυσδαίμονες, PW Suppl. 7, 106ff). Durch Handauflegen seitens eines Pneumatikers kann der zu Weihende auch zu einem πνευματικὸς ἀνήρ, zu einem ‚Geistlichen' werden (o. Bd. 1, 192); ekstatische Tänze wirken ansteckend wie bei den Bakchen u. Korybanten, wie es ähnlich auch Lukian (Alex. 14) schildert. Im AT ist die Kraft der Prophetie ansteckend; so begegnet Saul einer Schar von Propheten, u. der Geist Gottes geht auch auf ihn über (1 Reg. 10, 6ff; s. auch 19, 20ff); oder Gott nimmt von dem Geist des Moses u. legt davon auf 70 andere Männer, so daß auch sie weissagen können, Num. 11, 17ff. Aber auch die Kraft mancher antiker Orakelstätten ging auf die Eintretenden über, so daß sie selbst weissagen konnten, Heliod. Aeth. 2, 11, s. auch o. A IIg. Solches verspottet Lukian (adv. indoct. 15), wenn er erzählt, daß einer die Schreibtafel des Aischylos sich zu verschaffen suchte, in der Hoffnung, dadurch selbst ἔνθεος zu werden. Die Wirkung schließlich der ‚gotterfüllten' Worte u. Reden beruhte ja auf dem Glauben, daß etwas von ihrer Kraft auf die Hörer übergeht u. in ihnen Affekte bis zur E. hervorruft, s. u. VIa 2 u. über die auch hier zu beachtende Vererbbarkeit der ‚Urbilder' die Diskussion bei Hauer, Yoga 440ff.

IV. Wertung der E. Über die Wertung der beiden gegensätzlichen Seelenzustände E. u. σωφροσύνη ist verschieden geurteilt worden, indem man bald diese bald jene höher schätzte. Eine klare Unterscheidung trifft Demokrit, der einmal den Enthusiasmos der Dichter (frg. 17f) u. die φύσις θεαζούση Homers (frg. 21) preist, andererseits aber im allgemeinen der Philosophie die Aufgabe zuweist, die Seele von den πάθη zu befreien, so wie die Heilkunst die Krankheiten des Körpers heilt (frg. 31); u. so lobt er die beständigen u. wohlgemuten (εὐσταθεῖς, εὔθυμοι) Seelen, die sich nicht durch äußere Einflüsse erregen lassen (κινεῖσθαι frg. 191), u. er gibt die Vernunft als Heilmittel für die durch Leid betäubte Seele an (ναρκώση frg. 290, s. auch 298a). Anders Plato, bei dem sich ein zwiespältiges Urteil über die E. findet. In der Apologie (22BC) gibt er offenbar die Meinung des Sokrates wieder, wenn er ihn geringschätzig von den Dichtern sprechen läßt, weil sie ebenso wie die Seher nicht mit ihrem eigenen Verstand u. Wissen dichten u. sagen, sondern als Inspirierte (ἐνθουσιάζοντες). Ähnlich wird auch im Ion (533D/535A) dargelegt, daß nicht Kunst u. Wissen den Dichter machen, sondern der Enthusiasmos, eine göttliche Kraft; die Dichter sind ἔνθεοι, ἔκφρονες, nicht ἔμφρονες. Eine höhere Schätzung des Enthusiasmos finden wir dann im Menon (99A/100B), wo entgegen der sokratischen Lehre ausgeführt wird, daß die Tugend nicht auf Wissen oder Naturanlage beruhe, sondern sie ist ein göttliches Geschenk wie die Gabe der Seher u. Dichter, die gottbegeistert sind (ἐπίπνοι, κατεχόμενοι ἐκ τοῦ θεοῦ). Und dann folgt im Phaidros das Hohelied des Enthusiasmos, von dem der Seher, der Weihepriester, der Dichter u. der Liebende ergriffen sind (s. u. VIIb 2). Wenn es hier (244B) heißt, daß die Prophetinnen, von Gott erfüllt, viel u. gut gesprochen hätten, nicht aber, wenn sie bei klarem Bewußtsein waren (σωφρονοῦσαι), so stimmt dem auch Plutarch (Pyth. or. 398E; vgl. def. or. 431B) bei. Das richtet sich wohl gegen die Theorie des Antiphon, der in seinem Traumbuch (Diels, Vorsokr. 80, A 9; B 78ff) über diesen Gegensatz von μανία u. σωφροσύνη gesprochen u. der letzteren den Vorzug gegeben hatte; denn er definierte die Wahrsagekunst als auf der Vermutung eines vernünftigen Mannes beruhend (ἀνθρώπου φρονίμου εἰκασμός), wie es auch Euripides (frg. 973) aussprach: Das ist der beste Wahrsager, der gut vermutet. Auf diesen Vers verweist Plutarch (399A; 432C) zweimal. Von den Stoikern heißt es, sie hätten τὸ ἐνθουσιαστικόν als das ‚Göttlichste der Seele' bezeichnet; Diels, Doxogr. Gr. 639, 25. Im Timaios 71Ef greift Platon die später noch oft erörterte Frage auf, wie es mit dem Bewußtsein des Menschen im Zustand der E. stehe (s. auch o. A IIg): Die Gabe der Weissagung ist der menschlichen ἀφροσύνη von Gott verliehen, u. nur wenn der Mensch ἄφρων ist, im Schlaf, in Krankheit oder im Enthusiasmos, kann er solche Offenbarungen empfangen. So steht es mit dem Mantis: er ist nur der Empfänger. Aber seine Aussagen, die er nach der Erinnerung macht, richtig aufzufassen, ist Sache des ἔννους, des ἔμφρων,

des Prophetes; u. diesen Unterschied zwischen Mantis u. Prophetes (s. u. VII b 2α) kennen manche nicht. So Platon; u. um noch eine spätere Stimme hierzu zu hören, so setzt sich Epiphanios (pan. 48, 4ff [2, 223ff Holl]) sehr ausführlich mit dem Problem des Bewußtseins des Pneumatikers unter Anführung von Beispielen auseinander. Für ihn ist Mantis u. Prophetes gleichbedeutend; die Inspiration nimmt durchaus nicht das Bewußtsein, sondern schärft es vielmehr. Die Propheten sind alle ἐν ἐκστάσει, aber nicht ἐν ἐκστάσει λογισμῶν oder διανοίας oder φρενῶν oder διανοημάτων. Die E. kann durch übergroßes Staunen eintreten oder es kann sich um eine ἔκστασις φόβου handeln, u. sie wird μανία genannt διὰ τὸ ἐκστῆναι ἐκ τοῦ προκειμένου, also wegen des ‚Heraustretens aus dem gewöhnlichen Zustand', das beim Erfülltwerden durch den Hl. Geist sich ergibt; aber das klare Denken bleibt doch bestehen. Das ist der Unterschied zwischen den wahren Propheten u. Ekstatikern wie Abraham, Moses, Petrus u. a. u. den Pseudopropheten, wie Montanus, dessen Aussagen Worte eines Besessenen ohne vernünftiges Denken sind. Denn, u. nun fahren wir mit den Worten des Eusebios fort, der (h. e. 5, 16, 7) die παρέκστασις des Montanus so charakterisiert: er sei von einem sinnenverwirrenden (βλαψίφρων) Geist besessen, *ἐνεργούμενος καὶ δαιμονῶν καὶ ἐν πλάνης πνεύματι ὑπάρχων. Stimmen zu diesem Problem des Bewußtseins des Ekstatikers sind oben an verschiedenen Stellen angeführt; s. auch Lewy 95f.

V. Reinigung u. Heilung des Ekstatischen. Nach der Wertung der E. richtet sich das Verlangen nach Befreiung von ihr u. nach Reinigung (κάθαρσις s. o. B I). Nur wenn das ‚Leiden' als Krankheit aufgefaßt wird, muß der Mensch davon geheilt werden, nicht aber, wenn es als göttliches Geschenk gilt; doch in beiden Fällen handelt es sich um ein πάθος. So kennt Demokrit (s. o. B IV) eine Reinigung der Seele von den πάθη durch die Philosophie; s. auch die ‚Imitation' bei Diels, Vors. Demokrit c. 6 u. 7, wo alles Schlechte im Leben von den παθήματα der Seele hergeleitet wird. Empedokles (test. 98) scheint die beiden Arten der Mania, die eine aus seelischen (ἐκ καθάρματος τῆς ψυχῆς, so ist wohl ex animi purgamento zu übersetzen), die andere aus körperlichen Ursachen entstanden, als etwas Schlechtes anzusehen. Auch Plato leg. 7, 790Ef spricht von der Heilung der ἔκφρονες u. ihrer ἕξις φαύλη τῆς ψυχῆς, von ihren μανικαὶ διαθέσεις, von denen sie befreit werden müßten, damit sie ἔμφρονες werden, während er andererseits, wie auch Demokrit, eine θεία μανία kennt. Die Heilung u. Reinigung war Sache der Weihepriester (s. u. VII b 2β) u. der Ärzte (s. u. VII b 3).

VI. Ursachen der E. Einmalige seelische Erlebnisse können zB. als Schreckreaktionen seelische Störungen u. Psychosen hervorrufen; sie können, auch wenn sie minder stark sind, E. im weiteren Sinn bewirken. So können übergroße Freude u. großes Leid den Verstand rauben (Plat. rep. 402E; s. Aristot. eth. Nic. 7, 8, 1150b25). Eine besondere Naturanlage erleichtert das Zustandekommen der Psychose, aber auch der geringeren Affekte. Durch eine äußere Ursache wird dann die E. ausgelöst. Es kommen folgende Ursachen in Betracht:

a. Erlebnis. 1. Unglück, Schrecken. Daß ein Unglück eine E., eine Wandlung im Innern des Menschen, etwa in seiner Stimmung, hervorruft, haben wir gesehen (o. B I). So sagt auch der Sophist Thrasymachos (Diels, Vors. 78 B 1): Eine Überfülle von Glück bringt Hybris, von Unglück Mania hervor; s. auch Gorgias, Hel. 17. Und so sagt auch Demosth. 19, 198 von einer Frau, sie sei außer sich durch das Unglück; s. auch Aristot. eth. Nic. 3, 12, 1119a23. So auch Plat. rep. 2, 381 A: Ein von außen kommendes Leid kann eine Seele, aber gewiß nicht eine tapfere u. verständige, in Verwirrung bringen u. verändern; s. auch Thuc. 2, 59; Parthen. 17. Sogar Ungeziefer wie Spinnen können den Menschen von Sinnen bringen (τοῦ φρονεῖν ἐξίστησι, Xenoph. mem. 1, 3, 12; s. auch den Vergleich bei Plat. symp. 217E). In der christl. Literatur wird oft berichtet, daß ein Märtyrer bei seinen Leiden in ekstatischen Zustand versetzt wurde, so zuerst Act. 7, 55 über Stephanos, der voll des Hl. Geistes eine Vision hatte. Allgemein spricht hierüber Augustin. en. in Ps. 35, 9 (PL 36, 351); mehr bei Lewy 161f; K. Holl, Ges. Aufs. 2 (1928) 71f.

2. Anhören einer Rede oder Lehre. Als Odysseus die Erzählung seiner Abenteuer beendet hatte, verharrten die Hörer in Schweigen u. Verzauberung (κηληθμῷ ἔσχοντο, Od. 11, 334; 13, 1), ebenso Sokrates beim Anhören einer Rede auf die Gefallenen (ἐξέ-

στηκα κηλούμενος Plat Menex. 235A) u. einer Rede des Lysias (συγκορυβαντιᾶν Plat. Phaedr. 228B; συνεβάκχευσα 234D), beidemal ironisch gemeint· aber ernsthaft Plat symp. 215E, wo Alkibiades den Eindruck der Sokratesrede wiedergibt: ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα. So berichtet auch Diod. 12, 53, 3 von dem Erfolg der Reden des Gorgias: ἐξέπληξε τοὺς Ἀθηναίους. S. auch Dion. Hal. Lys. 3; Lucian. Nigrin. 37f; Philostr. Apollon. 4, 31 (78 K.); 6, 12 (115); Poimandr. 1, 8 (Corp. Hermet. 1, 9 Nock-Festugière). Auch im NT wird des öfteren in ähnlicher Weise die Wirkung der Predigt u. Lehre Jesu oder des Paulus bestimmt, so Lc. 2, 47 u. Act. 9, 21 (ἐξίσταντο); meist aber durch ἐκπλαγῆναι, so Mc. 1, 22 (= Mt. 7, 28 = Lc. 4, 32); Mc. 6, 2 (= Mt. 13, 54; Lc. 4, 22 aber θαυμάζειν); Mc. 10, 26 (= Mt. 19, 25; Lc. 18, 26 läßt die Bezeichnung des Affektes weg); Mc. 11, 18: πᾶς γὰρ ὁ ὄχλος ἐξεπλήσσετο ἐπὶ τῇ διδαχῇ. Hier gibt Mt. 21, 15 statt dessen die Akklamation wieder, die diesem Affekt entspringt: ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ. Und Lc. 19, 48 stellt die Tatsache fest. ὁ λαὸς γὰρ ἅπας ἐξεκρέματο αὐτοῦ ἀκούων. S. weiter noch Mt. 22, 33, Act. 13, 12. Beide Wörter nebeneinander bei Lc. 2, 47: ἐξίσταντο πάντες ... καὶ ἐπλάγησαν. So sagt Origenes (princ. 4, 1, 6 [301 f Koetschau]). Die prophetischen Schriften über Christus seien θεόπνευστοι, u. wer sie lese, gerate selbst in den Zustand des Enthusiasmos u. erkenne, daß es keine menschlichen Schriften, sondern θεοῦ λόγοι seien. Und an anderer Stelle (Orig. in Gen. 10, 5 [99 Baehrens]) heißt es: Diese hl. Schriften würden mit Recht als ‚Brunnen' bezeichnet, u. wer aus ihnen trinke, empfange einen höheren Sinn u. Geist (sensum et intellectum) u. seine Seele verbinde sich mit Gott. S. auch Euseb. in Ps. 35, 9 (PG 23, 321); Lewy 129f. – Aber bereits in der alten Theorie der Redekunst u. der Dichtkunst finden wir ähnliche Gedanken, zuerst bei Gorgias, Hel. 8/14. Die Wirkung des Wortkunstwerkes ist Seelenführung (ψυχαγωγία, s. Plat. Phaedr. 271C; vgl. 261A); denn das Wort ist ein mächtiger Herrscher u. kann die göttlichsten Werke vollführen, Furcht u. Schmerz nehmen, Freude u. Mitleid bringen. Ihre psychische Wirkung ist ähnlich wie die der mit göttlicher Kraft erfüllten Zaubersprüche (ἔνθεοι ἐπῳδαί, s. PW Suppl. 4, 337f), so daß sie ein πάθος τῆς ψυχῆς hervorrufen, aber auch ähnlich wie die Heilmittel wirken können. So spricht auch Aristoteles von den κινούμενα ὀνόματα (s. o. A IIf 1), die Homer geschaffen habe, mit göttlicher Kraft erfüllte Worte, die auf den Hörer wirken. Dieser Gedanke ist auch im platonischen Ion ausgeführt u. von dem Autor Περὶ ὕψους, bes. 13, 2 u. 15, 1. Dieser spricht auch (3, 5) von der Wirkung des ekstatischen Wortschöpfers, der im Enthusiasmos sieht u. das Geschaute dem Hörer mitteilt u. dadurch bei diesem ἔκπληξις hervorruft (15, 1); dieses πάθος bezeichnet er als συγκίνησις (20, 2), als ein ‚Mitschwingen mit dem Göttlichen'; s. Kühn 1ff. 94ff.

3. Schau eines Wunders. Allgemein spricht Gorgias (Hel. 15/19) über die Wirkung des Geschauten auf die menschliche Seele. Je nachdem der Mensch etwas Schreckliches oder Erfreuliches sieht, wird er verwirrt u. erschreckt (ἐτάραξε τὴν ψυχήν ... ἐκπλαγέντες ... φρονήματος .... ἐξέστησαν .... ἐξήλασεν ὁ φόβος τὸ νόημα) oder von Freude oder Liebe erfüllt; das ist immer ein ἀνθρώπινον νόσημα. Auch infolge der Schau eines Traumes kann man von Schreck ergriffen u. ‚außer sich' sein (Herodot. 7, 47), ganz besonders aber durch das Erleben einer göttlichen Epiphanie (s. PW Suppl. 4, 316ff), die Staunen u. Verwunderung (Il. 3, 398; Od. 1, 323; 19, 36) oder Furcht (Il. 20, 130; 24, 170; Od. 16, 178ff; 24, 533; Herodot. 8, 37f; über den hier beschriebenen panischen Schrecken s. auch Paus. 10, 23; Val. Max. 1, 8, 5; s. Roscher, Ephialtes [1900] 67ff) hervorruft, oder die Schau eines Wunders, wie oft im NT. Hier werden manchmal von den Synoptikern bei demselben Wunder verschiedene Affekte genannt. So heißt es nach der Heilung des Gichtbrüchigen Mc. 2, 12: ὥστε ἐξίστασθαι πάντας; Lc. 5, 26: ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας ... καὶ ἐπλήσθησαν φόβου; Mt. 9, 8: ἐφοβήθησαν. Nach der Auferweckung des Mädchens Mc. 5, 42: ἐξέστησαν ἐκστάσει μεγάλῃ; Lc. 8, 56: ἐξέστησαν οἱ γονεῖς αὐτῆς; Mt. 9, 26: ἐξῆλθεν ἡ φήμη αὕτη εἰς ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην. Als Jesus auf dem Meere wandelte, Mc. 6, 51: λίαν ἐκ περισσοῦ ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο; Mt. 14, 33 gibt eine Akklamation; Joh. 6, 21 sagt hier gar nichts mehr, sondern begnügt sich 6, 14 mit ἐφοβήθησαν, was dem ἐταράχθησαν des Mc. u. Mt. an dieser Stelle entspricht. Jesus erscheint den Frauen, Mc. 16, 8: εἶχεν αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις ... ἐφοβοῦντο γάρ;

Mt. 28, 8: μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης; vgl. auch Lc. 24, 22. Nach der Heilung eines Besessenen Mt. 12, 23: ἐξίσταντο; Lc. 11, 24: ἐθαύμασαν. Auch in der Apg. finden wir häufig das Wort ἔ. zur Bezeichnung des Eindrucks, den ein Wunder machte, so 3, 10 θάμβος neben ἔκστασις nach der Heilung eines Lahmen durch Petrus; s. auch Act. 2, 7; 2, 12; 10, 45; 12, 16. Selbstverständlich rufen auch die Zauberer gleiche Wirkung bei den Zuschauern durch ihre Wundertaten hervor, wie dies von Simon Magus berichtet wird (Act. 8, 9ff).

b. Besondere Mittel. Auch durch künstliche Mittel kann das Bewußtsein verändert, die Seele erregt u. in einen außergewöhnlichen Zustand versetzt werden; s. Hauer 1, 72ff. Wir nennen folgendes:

1. Wein u. andere berauschende Getränke. Wein u. andere berauschende Getränke werden als Ursache der E. häufig erwähnt: Eur. frg. 265; Aristot. b. Macrob. sat. 1, 18, 1; Polyb. 3. 81, 5; 8, 27, 5; Cornut. 30 (59, 9 Lang); Plut. Pyth. or. 405E; def. or. 432EF; s. aber schon Od. 21, 297f. Von Philo ebr. 15 wird die Trunkenheit als τῆς ἐκστάσεως καὶ παραφροσύνης αἰτία bezeichnet. Über die E., verursacht durch den Wein des Abendmahls s. o. A IIe u. f. So wird auch die E. mit der Trunkenheit verglichen; Plut. quaest. Rom. 112; Iamblich. myst. 3, 25; Philo ebr. 146; Jerem. 23, 9. Die Ekstatischen werden auch als Trunkene verspottet, wie es den Jüngern beim Pfingstwunder geschah (Act. 2, 13). Und die Trunkenheit wird als E. u. Enthusiasmos aufgefaßt, wie besonders bei Philon u. in der christl. Literatur; vgl. Leisegang 1, 233ff; Lewy 5f; 33f; 63, 1; 134f. Die Baalspriester u. -propheten werden, als vom Wein trunken, von den Juden verschmäht (Jes. 28, 7). Das beste Beispiel der trunkenen E. bieten die Begleiter des Dionysos, die Bakchen, die ἔνθεοι sind (s. u.). Über die E. des modernen Meskalinrausches u. die für ihn charakteristische Euphorie s. O. Fr. Bollnow, Das Wesen der Stimmungen[2] (1943) 160ff. Im Sufismus wird E. durch Haschisch hervorgerufen, auch das alte Indien kannte E. durch Rausch; Hauer, Yoga 29f.

2. Räucherungen. Räucherungen können ebenfalls ekstatische Zustände hervorrufen; PsGalen. defin. 487 (19, 462 Kühn): ἐνθουσιασμός ἐστι καθάπερ ἐξίστανταί τινες ἐπὶ τῶν ἐπιθυμιωμένων ἐν τοῖς ἱεροῖς. Dion. Hal. Demosth. 22 (176 U.-R.); Apul. apol. 43. Vgl. Rohde 2, 16f; PW 1A, 283.

3. Musik u. Tanz. Schon bei Homer wird die Wirkung der Musik mit demselben Wort θέλγειν als Bezauberung bezeichnet wie die Wirkung des Zauberstabs (Od. 12, 40ff; die Lieder des Sängers als θελκτήρια: Od. 1, 337; s. PW Suppl. 4, 329; 336) u. Plato symp. 215C sagt von der Flötenmusik, sie verursache Besessenheit (κατέχεσθαι ποιεῖ); dazu Arist. polit. 8, 5, 5, 1340a10: Die zur Flötenmusik gesungenen Lieder des Olympos machen τὰς ψυχὰς ἐνθουσιαστικάς, das ἦθος der Seele (d. h. ihr normaler Zustand) wird beim Anhören der Lieder verändert; s. auch Philodem. mus. p. 25 u. 49; Anon. de sublim. 39, 2; Strabo 10, 467; Lucian. Nigrin. 37. Diod. 3, 57: Eine Frau wurde durch den Klang der Pauken u. Cimbeln ἐνθεάζουσα; s. auch Polyb. 4, 20; Athen. 14, 626ff; Firm. Mat. err. prof. rel. 4, 2; Rohde 2, 16; 48, 1; PW 11, 2153f; 16, 839ff. Über den Tanz, der teils ein Mittel ist, um zur E. zu gelangen, wie bei den arabischen Derwischen (PW 11, 2161), teils eine Erscheinung der E. selbst s. u. VIIa.

4. Gebet u. Zauberspruch. Die sakramentale Wirkung des Gebets äußert sich in den Jüngern, die ἐπλήσθησαν τοῦ ἁγίου πνεύματος (Act. 4, 31), u. in Hesekiel (2, 8ff), der die heiligen Worte des Briefes ißt u. dadurch zum Propheten u. entrückt wird; Fr. Heiler, Das Gebet[5] (1923) 252ff; PW 11, 2156. Auch Eunap. v. soph. 24 spricht davon, daß durch Gebete ekstatische Zustände erzeugt werden können; Zeller, Phil. der Griechen 3, 2[5], 738; Hopfner: PW 6A, 260f. Ähnlich ist auch die Wirkung der Zaubersprüche, worauf auch Origenes (in der Philokalie des Basileios: GCS Orig. 7, 416) in seinem Vergleich von Zauberspruch u. Gebet hinweist. Durch solche Sprüche wird auch der hierdurch besungene (κατεπαδόμενος, incantatus) zum Medium, so daß er wahrsagen kann; A. Abt, Apul. = RVV 4, 2 (1908) 232ff; PW Suppl. 4, 338.

5. Weihen. Auch durch Weihe- u. Zauberhandlungen (die beide durch τελεταί bezeichnet werden können) kann ein Mensch zur E. geführt werden: τελεταῖς θειάζειν, Philostr. her. 5, 3 (306 K.); ähnlich Max. Tyr. 37, 5; s. auch Plat. Phaedr. 249C. 250B. Die Neupythagoreerin Phintys (bei Joh. Stob. 74, 61) sagt, daß solche Weihen Rausch u. E. hervorbrächten. In den

Zauberpapyri wird öfters von den ‚Weihen' gesprochen, die der Zauberer zunächst zur Vorbereitung seiner Handlung vornimmt; so PGM IV, 26ff. Schon das Umhängen eines Amuletts, das selbst durch die Weihe seine Kraft erhalten hat, genügt (PhilWoch 1932. 923ff) Hierdurch wird er geeignet, die Verbindung (σύστασις) mit der Gottheit aufzunehmen; denn wenn jemand ἀμυστηρίαστος (PGM XIII, 56) ist, kann eine solche Verbindung nicht stattfinden, durch die der Magier eine μαγικὴ ψυχή, eine ἰσόθεος φύσις erhält; er ist dadurch stark geworden (ἐδυναμώθη) PGM IV, 208ff. – Über die Weihen zur Heilung s. u. VIIb 2β; über die zur Schau u. VIIb 2δ.

6. Askese. Zunächst dienen asketische Übungen, als Vorbereitungsaskese, dazu, einen reinen Zustand des Menschen zu schaffen, der ihn für den Enthusiasmos geeignet macht. So kann nur der Reine die Gabe der Prophetie erhalten (Philostr. Ap. Tyan. 6, 11, 24), u. Athenagoras (PG 6, 965) begründet den Zustand der Jungfräulichkeit mit der Hoffnung auf eine Vereinigung mit Gott. Demselben Zweck kann auch das Fasten dienen; s. R. Arbesmann, Das Fasten = RVV 21 (1929). Aber asketische Übungen vermögen auch die E. selbst hervorzurufen, wie etwa in der indischen Yogapraxis; s. Hauer, Yoga 20ff; Lewy 66ff; 100f. Dazu gehört auch das Sichzurückziehen in die Einsamkeit (ἀναχώρησις, Rohde 2, 97, 1; E. Fehrle, Kultische Keuschheit = RVV 6 [1910] 72) u. die Kontemplation (Fr. Boll, Kl. Schriften [1950] 303ff; Hauer, Yoga 322ff). Auch bei der Inkubation, die ja ebenfalls eine enge Verbindung zwischen Mensch u. Gott herstellte, waren asketische Vorschriften zu beachten (Pley: PW 9, 1256ff).

c. Gottheit. Wie schon die vielen mit θεός u. δαίμων zusammengesetzten Ausdrücke (o. A IIh) besagen, wurde die Besessenheit u. die E. auf irgendeine überirdische, göttliche Einwirkung zurückgeführt, aber auch die zur E. neigende Naturanlage des Menschen galt wie die der Menschen, die von Natur aus moralisch gut sind, nach Aristot. eth. Nic. 10, 9. 1179b22 als von Gott gegeben oder wie es Plato (Menon 99DE) ausdrückt: die Tugend sei dem guten Menschen θείᾳ μοίρᾳ verliehen, die Tugendhaften seien θεῖοι, ἐνθουσιάζοντες, ἐπίπνοι, κατεχόμενοι ἐκ τοῦ θεοῦ u. (Phaedr. 244AC) so sei auch der ‚göttliche Wahnsinn' θείᾳ μοίρᾳ oder θείᾳ δόσει den Menschen gegeben. Das ist die χάρις, die die Seele erfüllt (Philo ebr. 146), die auch in Stephanos wirkt, als er Wunder verrichtete (Act. 6, 8), aber nach Philo congr. 38 auch in Isaak (τέλεια τὰ τοῦ θεοῦ δῶρα χάρισι ἐπιπνευσθέντα). Als Gottheiten, die solche E. schicken können, werden zahlreiche genannt. Hippokrates (morb. sacr. p. 271 Wilam.) zählt einige auf, die nach dem Volksglauben, den er verwirft, Epilepsie verursachen, darunter gerade solche, die sonst als Bringer derartiger Gaben nicht erwähnt werden, wie Apollon Nomios, Poseidon (s. etwa Il. 13, 59ff) u. Ares (vgl. Il. 17, 210f; Aesch. sept. 480; Eur. Hec. 1090; Polyaen. 1, 20). Mit den Namen der wichtigsten Gottheiten wurden Adjektiva gebildet, die diese ‚Ergriffenheit' neben den allgemeinen θεόληπτος u. δαιμονιόληπτος auf bestimmte Gottheiten zurückführen; s. o. A IIg, wozu auch ἀπολλωνο-, σεληνο-, ἀρτεμιδόβλητος u. das schon homerische (Il. 8, 527; s. Pfister: WürzbJb 3 [1948] 406ff) κηρεσσιφόρητος zu stellen sind, ferner σεληνόπληκτος, σεληνιάζων, σεληνιαζόμενος (Mt. 4, 24; 17, 15) u. Korybantiasmos (PW 11, 1441ff; 2259ff): s. dazu I. Tambornino, De antiquorum daemonismo = RVV 7, 3 (1909) 64ff; PW Suppl. 7, 104. Unter den hier genannten Gottheiten fehlen gerade die wichtigsten: Dionysos, dessen ekstatische Diener, die Mainaden u. Thyiaden, uns ja am besten bekannt sind (PW 14, 561ff; 6A, 684ff), u. Hekate (PW 7, 2774). S. über die E.-bringende Wirkung dieser Götter Tambornino aO. 62ff. So wird auch im NT die E. auf Gott zurückgeführt, so wohl auch in der schwierigen Stelle 2 Cor. 5, 13 (ἐξέστημεν θεῷ), wo mit dem Dativ θεῷ die Ursache der E. angegeben wird: s. Pfister, Ekst. 186ff. Aber häufig wird auch ausdrücklich gesagt, daß der Hl. Geist einzelnen Menschen von Gott gegeben wird: Lc. 11, 13; Rom. 5, 5; 1 Joh. 3, 24 u. ö. Und so schon Joel 3, 1ff, der Act. 2, 17ff zitiert wird: Gott gießt seinen Geist aus, daß die Menschen wahrsagen, Träume u. Visionen haben. Gelegentlich wird auch gesagt, auf welche Weise die Übertragung dieser hl. Kraft erfolgt. Dies kann einmal durch Hauchen oder Blasen, durch ἐπίπνοια, geschehen, wodurch der Betroffene θεόπνευστος wird. Bei Homer ist es in der Regel Körperkraft, die durch den Hauch eines Gottes verliehen wird (θεὸς ἐνέπνευσεν μένος, Il. 15, 60; 17, 456; 19, 159) oder

Mut (Od. 9, 381), einmal auch ein Auftrag (Od. 19, 138). Bei Aesch. Ag. 1206 erhält Kassandra die Sehergabe durch Apollon πνέων χάριν, s. auch Plat. Phaedr. 265 B Arist. eth. Eud. 1, 1, 1214a23; Strabo 10, 467; Joh 20, 22; weiteres bei Leisegang 1, 132ff; PW 11, 2159; PW Suppl 7, 112; *Inspiration. Auch durch Schlagen kann die Übertragung erfolgen, zuerst Il. 13, 60, u. vom Schlag des Zeus, der Geißel des Zeus oder Gottes wird in diesem Sinn, als in E. versetzend, gesprochen (Il. 12, 37; 16, 816; Soph. Ai. 137; 279), u. das Wort μάστιγες wird gleichbedeutend mit ‚böse Dämonen' gebraucht (Mc. 3, 10; Lc. 7, 21 u. ö.); s. dazu PhilW 1912, 754; PW Suppl. 7, 103f. 112; s. auch oben A IIi.

VII. Wirkung der E. a. Körperliche Zeichen. Einige äußere Zeichen der Epilepsie zählt Hippokrates aO. auf, die sich auch bei andern ekstatischen Zuständen finden: Brüllen, Schreien, Krämpfe, Schaum vor dem Mund (s. Eur. Or. 220; Lucian. Al. 12), mit den Füßen ausschlagen, aus dem Bett springen; s. auch Lucian. Jup. trag. 30f u. die Schilderung des wahnsinnigen Aias (Soph. Ai. 317ff) u. der φρενοπληγὴς μανία der Io (Aesch. Prom. 875ff). Über Schreien u. Tanzen der Ekstatischen s. Strabo 10, 466f; Arrian. frg. 82; FGrHist 2 nr. 156; Rohde 2, 16. 47f; K. Latte, De saltationibus = RVV 13, 3 (1913) 102, der u. a. darauf hinweist, daß χορεύειν auch synonym mit βακχεύειν gebraucht werden kann; s. auch Nioradze 50ff; Hauer, Rel. 1, 379ff. Andere Schilderungen von Ekstatischen: Jer. 23, 9; Mc. 9, 18ff. Auch Anaesthesie wird gelegentlich ihnen zugeschrieben, so den Mainaden u. den Priestern der Kybele u. allgemein den Besessenen (Iamblich. myst. p. 110 P.; Rohde 2, 18, 3) u. den Märtyrern.

b. Früchte der E. 1. Visionen u. Auditionen Als einmalige geistige Früchte der E. werden vor allem Visionen genannt, zum ersten Male (Od. 20, 345/357) die des Sehers Theoklymenos, die auch die durch Athena von Sinnen gebrachten Freier miterleben u. von der Plut. v. et poes. Hom. 2, 212 mit Recht sagt: ἔνθεος μάντις, ἔκ τινος ἐπιπνοίας σημαίνων τὰ μέλλοντα. Dann folgt die Vision des Hirten Hesiod (theog. 22ff; s. u. 2γ), durch die er zum Dichter berufen wird, ebenso wie kurz zuvor der Hirte Amos v. Tekoa zum Propheten: die zwei ältesten Visionen, von denen die Empfänger selbst erzählen. Weiterhin haben die Bakchen solche Visionen, über die ebenso wie über die der Korybanten Philon (v. cont. 2) allgemein sagt, daß sie in ihrem Enthusiasmos das Begehrte schauten, so schildert es auch Plato (Ion 534 A); vgl. Eur. Bakch. 140f; 704ff; Aeschin. v. Sphettos p. 273 Dittmar; K. Wyss, Die Milch im Kultus der Griechen u. Römer = RVV 15, 2 (1914) 39ff. Aus älterer Zeit werden uns noch Visionen genannt von dem wohl unhistorischen Empedotimos (PW 8, 476f), u. Aristot. mem. 1, 451a9 spricht von dem uns unbekannten Antipheron, der wie auch andere ἐξιστάμενοι Visionen gehabt habe. Aber natürlich sind auch die zahlreichen Epiphanien, die wir aus dem vorchristlichen Altertum kennen (s. PW Suppl. 4, 277/323), also die bei Homer u. im Mythos geschilderten Göttererscheinungen, ferner die märchenhaften u. legendarischen Epiphanien, die Erscheinungen, die historischen Personen zugeschrieben wurden, als Visionen zu betrachten. Also etwa Il. 1, 193ff: Athena erscheint dem Achilleus, ihm allein sichtbar, u. bespricht sich mit ihm. Oder Herodot. 6, 61 (die älteste antike Aretalogie): Helena erscheint (etwa in der Zeit kurz vor den Perserkriegen) in ihrem Heiligtum einer Amme, die täglich das ihr zur Wartung anvertraute Mädchen dorthin brachte, um für die Heilung seiner Mißgestalt zu beten, u. die Heroine versprach, des Kindes Kopf berührend, es werde einmal die schönste Frau Spartas werden, was dann auch eintraf. Oder die zahlreichen andern Berichte von Erscheinungen, die ausdrücklich nicht im Traum oder Schlaf, sondern in wachem Zustand gesehen wurden. In keinem Fall wird erwähnt, daß eine solche Vision in der E. erfolgte. Aber auch wenn dies der Fall wäre, handelte es sich ja nur um ein Zeugnis unseres Berichterstatters. Aber daß der Visionsempfänger in der E. war, wird uns auch nicht ausdrücklich bei der Vision des Zacharias gesagt, dem der Engel mit der Verkündigung erschien (Lc. 1, 11ff), noch bei der Erscheinung desselben Engels, als er zu Maria kam (Lc 1, 26ff), auch nicht bei der Vision des Cornelius (Act. 10, 3ff) u. nicht beim Damaskuserlebnis des Paulus (Act. 22, 6ff; 26, 12ff), wohl aber bei seiner Vision in Jerusalem (ἐν ἐκστάσει, Act. 22, 18) und bei der des Petrus in Joppe (ἐγένετο ἔκστασις, Act. 10, 10; ἐν ἐκστάσει Act. 11, 5) Aber darauf kommt es nicht an; eine Vision wird nur in einem

‚außergewöhnlichen‘ Seelenzustand geschaut. Man wird also bei diesen christlichen Visionen keinen Unterschied machen, ob nun in unsern Berichten ausdrücklich die E. erwähnt wird oder nicht. S. auch die Visionen u. Auditionen in den Akten der Perpetua u. Felicitas (ed. R. Knopf, Ausgew. Märtyrerakten³ [1929]). Aber ausschlaggebend ist, daß wir jene vorchristlichen ‚Visionäre‘, von deren Epiphanien berichtet wird, persönlich meist nicht weiter kennen, daß viele von ihnen sogar nichthistorische, mythische, legendarische oder wie Empedotimos überhaupt nur literarisch erfundene Personen sind, ja daß wir auch die urkundlich bezeugten Kranken, denen eine Epiphanie des Asklepios (nicht im Traum, sondern bei vollem Bewußtsein mitten am Tag) zuteil wurde, durchaus nicht kennen, so daß wir nicht imstande sind, im einzelnen Fall zu entscheiden, ob es sich um eine wirkliche Vision oder um eine Aretalogie handelt oder, was wir gar nicht in Betracht ziehen, was aber die Griechen glaubten, um eine wirkliche Erscheinung der Gottheit. Daß Visionen auch im Altertum bei hierzu veranlagten Personen vorkamen u. daß Epiphanien bei Massensuggestionen auch von vielen gesehen wurden, daran ist kein Zweifel. Ohne tatsächliche Visionen wäre auch die Fülle der Epiphanieberichte kaum erklärbar. Viele der als legendarisch zu bezeichnenden Epiphanien, auch der visionären Aretalogien, können wirkliche Visionen gewesen sein, bei kaum einer ist es mit Sicherheit zu erweisen, weder bei der Vision Hesiods noch bei dem Erlebnis der spartanischen Amme. Wenn wir von den biblischen Visionen absehen, kommen dann erst als selbstbezeugte Visionen die des Gnostikers Valentinos (Hippol. el. 6, 42) u. die des Plotin (s. u. 2 δ 3) in Betracht. Bei allen früheren bis hinauf zu Hesiod ist es kaum zu erweisen, daß es sich um wirkliche E. handelt. Ja man kann sogar fragen, mit welcher Sicherheit wir die Berichte über göttliche Offenbarungen, die den Religionsstiftern von Moses u. den Propheten u. Buddha über Mohammed bis zum Begründer der Mormonensekte in Visionen u. Auditionen geworden sind, auf wirkliche ekstatische Erlebnisse zurückgeführt werden können. S. dazu etwa Hauer, Rel. 1, 99ff; 208ff; ders., Yoga 327; u. über die Schwierigkeit der Beurteilung auch von Visionen aus neuerer Zeit K. Rahner, Visionen u. Prophezeiungen (1952). In der biblischen Literatur wird außer den genannten Stellen auch sonst häufig von Visionen erzählt, die von Propheten geschaut wurden (wie etwa Jer. 1, 4ff; Amos 7, 1ff, 8, 1ff; oft bei Hesekiel u. Sacharja), u. von den Visionen Jesu (Mt 3, 13ff u. 17, 1ff). Meist sind sie mit Auditionen verbunden, durch die irgendwelche Mitteilungen gegeben werden, wie dies ja auch sonst bei den Epiphanien der Fall ist. S. auch Michaelis: ThWb 5, 329ff. 350ff. Über die ekstatische Schau der Weisheit s. u. 2 δ.

2. Platonische Arten des Wahnsinns. Plato Phaedr. 244Aff. 265B, der den Wahnsinn als eine E. auffaßt (Phaedr. 238C. 265A), unterscheidet zunächst zwei Arten, die ὀρθὴ μανία, den Wahnsinn als Krankheit, und die θεία μανία, ein göttliches Geschenk. Von der letzteren kennt er vier Formen, die er als μαντική, τελεστική, ποιητική u. ἐρωτική bezeichnet u. jeweils auf eine bestimmte Gottheit als göttliche Gabe zurückführt, auf Apollon, Dionysos, die Musen u. Eros; s. auch Dodds 64ff. Es liegt nahe, diese Charismata mit den pneumatischen Gaben zu vergleichen, die Paulus, 1 Cor. 12, 7ff. 28ff, aufzählt; von diesen entsprechen den von Platon genannten: ἰάματα u. δυνάμεις (μανία τελεστική), προφητεία (μ. μαντική); über γνῶσις s. u. δ 5. Wir besprechen sie nun der Reihe nach.

α. Prophetengabe. Im Altertum unterschied man zwei Arten der Mantik: die intuitive, durch göttliche Inspiration u. in der E. (μανία μαντική) gegebene *divinatio naturalis (μαντικὴ ἄτεχνος), u. die induktive divinatio artificiosa (μαντικὴ ἔντεχνος), die auf Grund von Zeichen durch Kombination u. Ausdeutung erfolgt. Diese Unterscheidung kennt schon Homer (Od. 1, 202; vgl. Ziehen: PW 14, 1347). Der Mantis hat seine Gabe von Apollon erhalten (Il. 1, 72; Od. 15, 252); die Weissagungen des Kalchas (Il. 1, 91ff) u. des Helenos (Il. 1, 34ff) gehören nicht zur divinatio artificiosa, u. die Etymologie des Wortes μάντις (zu μαίνομαι) weist schon auf die μανία hin, die ein göttliches Geschenk ist; s. Ziehen aO. 1353f; auch PW Suppl. 7, 108; anders Rohde 2, 56f. Über diese Unterscheidung hatte auch der Sophist Antiphon (s. o. B IV) gesprochen, dann Poseidonios u. auf diesem fußend Cicero (o. AIIf2) in seinem Werk De divinatione; s. Hopfner: PW 14, 1261ff; Ph. Finger: RhMus 78 (1929) 371ff. Diese Einteilung ist natürlich nicht

identisch mit der von uns hier gegebenen: E., die durch künstliche Mittel u. solche, die von selbst durch eine Gottheit hervorgerufen wird, denn in beiden Fällen handelt es sich um eine Inspiration. Diese beiden Arten der E. unterscheidet auch der Sufismus: sich durch künstliche Mittel in E. zu versetzen u. die E., die plötzlich als Gnadengabe erfolgt. Uns geht also hier nur die divinatio naturalis an. Die Weissagungsgabe wird divino instinctu (Cic. div. 1, 6, 18) gegeben, der Prophet ist divino spiritu instinctus (Liv. 5, 15, 10), er wird ἔμπνευστος, θεόληπτος u. ähnlich genannt, von Apollo sagt Kassandra: ἐμοὶ πνέων χάριν (Aesch. Ag. 1208). Der Autor περὶ ὕψους 13, 2 nennt die Wahrsager ἐπιπνεόμενοι u. sagt von ihnen: ἀλλοτρίῳ θεοφοροῦνται πνεύματι. Von einem πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν sprechen Strabo 9, 419 u. Plut. def. or. 48; vom θεῖον πνεῦμα der Pythia Iamblich. myst. p. 126, u. Pollux 1, 15ff bringt eine Fülle von Ausdrükken für diesen ekstatischen Zustand des Sehers u. für seine Tätigkeit, wo freilich gerade ἔκστασις u. δαιμονισμός fehlen. Das uns am besten bekannte antike Beispiel ist die Pythia in Delphi; doch sind wir auch bei der Apollopriesterin nicht in der Lage, uns ein wirkliches Bild von ihrem Enthusiasmos zu machen; wir wissen nur, was die Griechen geglaubt haben. S. darüber E. Fehrle, Kult. Keuschheit = RVV 6 (1910) 75ff; K. Latte: PW 18, 829ff; P. Amandry, La mantique apollonienne à Delphes (Paris 1950) u. dazu H. Berve: Gnomon 24 (1952) 5ff; Ch. Picard: RevHistRel 140 (1951) 283ff. Ähnliches gilt im Grunde ja auch von den atl. Berichten, in denen oft vom πνεῦμα κυρίου gesprochen wird, von dem erfüllt man wahrsagt: Num. 11, 25ff; 1 Sam. 10, 6. 10ff; 19, 20ff; Jes. 61, 1; Joel 3, 1 u. ö. Der Apostel Paulus zählt unter den charismatischen Gaben auch die Prophetie u. die Glossolalie auf (1 Cor. 12, 10; 12, 28) u. legt (14, 1ff) ausführlich den Unterschied zwischen beiden Wirkungen des Pneuma dar. Ein Beispiel des Zungenredens wird Act. 2, 4ff geschildert: ἐπλήσθησαν πνεύματος ἁγίου, die Zuhörer ἐξίσταντο καὶ ἐθαύμαζον, aber manche glaubten, die Apostel seien voll süßen Weines. Aber Petrus weist dies zurück und führt zwei ekstatische Erlebnisse an, die im AT erwähnt werden: Joel 3, 1/5, wo ebenfalls von der Ausgießung des Hl. Geistes u. ihren Folgen (Prophetie, Visionen, Träume) gesprochen wird, u. die Vision Davids, die ihn mit Freuden erfüllt (Ps. 16, 8/11). Aus der späteren Literatur s. etwa Theophil. ad Autol. 2, 9 (PG 6, 1064), wo die Propheten als πνευματοφόροι, ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες, θεοδίδακτοι genannt werden, u. zum Ganzen E Fascher, Prophetes (1927): M. C. van der Kolf PW 23, 797ff, wobei jedoch zu bemerken ist, daß προφήτης u. μάντις gerade an den ältesten Stellen gleichbedeutend gebraucht ist: Aesch. sept. 592ff; Eum. 18f; s. auch o. B IV.

β. Heilungsgabe. Nach Plato (Phaedr. 265B) ist die μανία τελεστική eine Gabe des Dionysos (ἐπίπνοια Διονύσου), u. der von ihr Erfüllte kann durch Reinigungs- u. Weihemittel (καθαρμοὶ καὶ τελεταί) den wirklichen Wahnsinn heilen (244 DE). So hat etwa der mythische Weihepriester Melampus die wahnsinnigen argivischen Frauen geheilt, indem er sie unter lautem Geschrei u. ekstatischen Tänzen (ἐνθέου χορείας) durch καθαρμοί reinigte; Apollod. 2, 26ff; Fr. Pfister: Festschrift Cimbria (1926) 55ff. Ein solcher Mann wird καθαρτής oder τελεστής genannt, u. mit diesem Wort bezeichnet Pollux 3, 11 die Metragyrten, die Priester der Großen Mutter, die reinigend u. weihend u. Wundertaten verrichtend umherzogen (s. PW 1, 915ff; 15, 1471ff), u. die Orpheotelestai haben ähnlich gewirkt; s. H. Bolkestein, Theophrastos Charakter der Deisidaimonia = RVV 21, 2 (1929) 52ff. Verständlicher werden solche Erscheinungen, wenn man den Schamanismus beizieht, worüber u. a. Nioradze u. Findeisen. – Auch der Apostel Paulus rechnet unter die charismatischen Gaben das χάρισμα ἰαμάτων (1 Cor. 12, 9. 28. 30), u. so ist auch Jesus mit dem Hl. Geist u. der Kraft Gottes gesalbt, so daß er die Besessenen heilen konnte, Act. 10, 38. Freilich, die gegnerischen Schriftgelehrten machten ihm den Vorwurf, daß er vom Teufel besessen die bösen Geister vertreibe (Mc. 3, 22), ähnlich wie bei Plat. Phaedr. 249D der vom Enthusiasmos erfüllte Philosoph in seiner E. den Vielen als wahnsinnig erscheint, wie ja auch Festus den Apostel Paulus für einen Wahnsinnigen hält, Act. 26, 24. Aber nicht nur der ekstatische Weihepriester hat die Gabe der Heilung, sondern auch solche, die durch die ekstatische Schau θεαταί u. ἐπόπται, also auch Geweihte, geworden sind. Sie können durch καλοὶ λόγοι, die wie Zaubersprüche wirken, die Seelen heilen u. zur σωφροσύνη

führen, Plat Charm. 156Dff. Die Heilung der Seele (ψυχῆς θεραπεία. Laches 185E; Protag. 312B; Charm. 157A) ist Sache des Philosophen, wie auch Demokrit (frg. 31) sagt: σοφίη ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται. Ihre Heilung ist eine Reinigung, καθαρμός, u. das wird bestimmt als κακίας ἀφαίρεσις (Plat soph. 227D). Aber schon bei Aesch. Prom. 382 heißt es, daß bei Gemütserkrankung die λόγοι die geeigneten Ärzte seien, u. der Scholiast zu dieser Stelle führt hierzu den Vers des Menander an: Der λόγος heilt die Krankheiten; denn er allein hat die Heilmittel der Seele (ψυχῆς θελκτήρια), u. in ähnlichem Sinn äußert sich Gorgias, Hel. 8ff, wo die Redekunst mit der Heilkunst verglichen wird; s. weiter PW Suppl. 4, 329; Rohde 2, 281f.

γ. Dichtergabe. Daß die Dichter u. Sänger durch eine Gottheit belehrt u. begabt seien, sagt schon Homer (s. zum Ganzen O. Falter, Der Dichter u. sein Gott, Diss. Würzburg [1934]; zu Homer Pfister: WürzbJbb 3 [1948] 406), u. Hesiod erzählt ausführlich von seiner Dichterweihe u. -berufung durch die Musen, die ihm den göttlichen Sang einhauchten (ἐνέπνευσαν, Hes. theog. 31), der als ἱερὴ δόσις (v. 93) bezeichnet wird. Dieses Prooimion des Hesiod wurde in der späteren griech. u. röm. Dichtung oft nachgeahmt, u. seit Demokrit wird auch theoretisch von der Genialität des Dichters als einem ekstatischen Zustand gesprochen; er schafft seine Werke μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος (Democr. frg. 18), besonders bei Plato, der (Phaedr. 245A; 265B) diese Gabe als μανία ποιητική bezeichnet, eine Gabe der Musen, κατοκωχὴ καὶ μανία ἐκβακχεύουσα. S. weiter Ion 533Dff; apol. 22C; Menon 99D; symp. 196E; leg. 719C; dazu Lewy 45ff; Falter aO. 90ff; Kühn 10ff; H. Gundert, Enthusiasmus u. Logos bei Platon: Lexis 2 (1949) 25ff; Dodds 217ff; H. Flashar, Der Dialog Ion (1958), bes. 54ff. Hierher gehört auch, daß nach Damon, dem Musiker des 5. Jh. vC. (bei Athen. 628C), Gesang u. Tanz κινουμένης (s. o. AIIf) τῆς ψυχῆς entstehen, d. h. aus der E.

δ. Liebes- u. Erkenntnisgabe. δ 1. Plato u. die Mysterien. Wenn Plato aO. die Liebe (ἔρως nicht ἀγάπη) als ‚Wahnsinn' bezeichnet, knüpft er an alte Vorstellungen an (Anacr. frg. 44; Theogn. 1231). Aber bei Plato ist der Eros etwas anderes: die Sehnsucht nach der Schau der Ideen, eine θεία μανία (ἡ φιλοσόφου μανία καὶ βακχεία, symp. 218 B), mit der der davon Besessene, der Philosoph, auch seine Schüler erfüllen will, um gemeinsam zur Welt der Ideen zu streben, nach Erkenntnis der Wahrheit. Der Philosoph befindet sich im Enthusiasmos u. deshalb wird er von der Menge als wahnsinnig bezeichnet (Phaedr. 249 CE), aber gerade dies ist die beste von allen Arten des Enthusiasmos, denn er führt zu wahrem Wissen; s. auch leg. 7, 811C; dazu die eben genannten Arbeiten von Gundert u. Flashar. Das ist die höchste Form der Mania, zu unserm größten Glück uns von den Göttern verliehen (Phaedr. 245B. 249E). Plato (248CD) vergleicht diesen ekstatischen Zustand des Philosophen (ἐξιστάμενος τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς θείῳ γιγνόμενος, ἐνθουσιάζων) mit dem der Mysten (τελέους τελετὰς τελούμενος, s. auch 250 C; Phaed. 69BC; symp. 210A), u. die Mysterien versprachen ja auch charismatische Gaben, darunter auch den ekstatischen Zustand, der zur Verbindung mit der Gottheit, zur Schau u. zur Erkenntnis führt (PhilWoch 1932, 922ff; 1940, 105ff). Schon in den eleusinischen Mysterien ward als Höchstes die Schau (ἐπόπτεια) versprochen u. die Seligpreisung der Epopten verkündet (Hom. hymn. 5, 480; Pind. frg. 137; Soph. frg. 753: s. O. Kern: PW 16, 1240ff), u. auch in den Zauberpapyri werden die Mittel zu den Weihen angegeben, durch die man den aufnahmebereiten Zustand, die μαγικὴ ψυχή u. ἰσόθεος φύσις u. δύναμις erlangt (PGM IV 208ff); der Zauberer ist dann nicht mehr ‚bei sich selbst', sondern ὑπέκλυτος τῇ ψυχῇ u. ὡς ἐν ἐκστάσει ὑποφοιβώμενος (IV 725). – An beides, an Plato u. die Mysterien, hat nun die folgende Entwicklung angeknüpft. Wie bei Plato der Enthusiasmos zur Schau der Ideen führt u. nur der vom Eros Besessene zu ihr gelangen kann, so wird später, wenn die Schau Gottes als höchstes Ziel gesetzt ist, dieses nur zu erreichen sein für den, der vom πνεῦμα θεοῦ erfüllt ist, dem in der E. die pneumatische Schau gegeben wird, für den eben die E. identisch ist mit der πνευματικὴ θεωρία (Joh. Chrys. in Act. 22, 1 [PG 60, 172]). Die nichtchristlichen Schriftsteller, die zunächst kurz zu besprechen sind, haben alle den platonischen Phaidros gekannt. Nebenbei sei noch auf Plutarchs Schrift περὶ ἔρωτος verwiesen, von der einige Fragmente erhalten sind (7, 130/135 Bernadakis; s. K. Ziegler: PW 21, 784f).

§ 2. Philon. So beruht Philo opif m. 70f ganz auf dem Phaidrosmythos; nur ist bei Philon die E. des Schauenden (ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιᾷ) die Folge der Schau der Ideen, während bei Plato diese E. sich erst einstellt, wenn der Philosoph in der Erinnerung an die Welt der Ideen sich wieder zu ihr emporzuheben bestrebt ist (249CD); aber auch bei Plato ist es eine E., eine θεία μανία, die ihm vorher schon die Jenseitsschau gegeben hat. Und wenn bei Philon der Begeisterte bis zur Schau Gottes sich hofft erheben zu können, so heißt es bei Plato (249D), daß der in E. Befindliche beim Göttlichen ist, u. die höchste Idee ist ja die Gottheit. Und auch bei Plato ist wie bei Philon diese Erkenntnis-E. eben so wie die Prophetie eine Gabe Gottes; anders Lewy 22ff. Allerdings kann nach Philon aO. die Gottheit selbst nicht geschaut werden, aber das letzte Ziel der Weisheit ist doch die Vereinigung mit Gott. Auch an andern Stellen spricht Philon vom Enthusiasmos des Philosophen, der wie der Prophet (v. Mos. 2, 246ff; spec. leg. 4, 49) ἔνθεος u. θεοφόρητος ist. Beide verkünden sie ja göttliche Weisheit. S. etwa noch qu. rer. div. her. 263ff; weiteres bei Lewy 3ff; Leisegang 1, 154ff; I. Heinemann, Philons Lehre vom Hl. Geist u. der intuitiven Erkenntnis: Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. des Judentums 64 NF 28 (1920) 8/29; 102/122; Jos. Pascher, Ἡ βασιλικὴ ὁδός = Stud. z. Gesch. u. Kultur des Alt. 27, 3/4 (1931).

§ 3. Neuplatoniker. Noch sehr viel weiter als Philon gehen einige Neuplatoniker über Platon hinaus. Von Plotin, der wohl kaum die philonischen Schriften gekannt hat, berichtet sein Biograph Porphyrios (v. Plot. 23, 16), er habe viermal in neun Jahren die mystische Einigung mit Gott (τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι θεῷ) erlebt, während es ihm selbst bisher nur einmal zuteil geworden sei, u. Plotin spricht mehrfach von der ekstatischen Schau, so besonders 4, 8, 1ff, wo er von einem Erlebnis erzählt: er kam zu sich selbst u. trat aus der Außenwelt heraus u. dann schaute er die wunderbare Schönheit u. da wurde er eins mit der Gottheit. Und in 6, 9 gibt er eine Anweisung für diese Schau, die das Ziel hat, den Schauenden mit dem Geschauten zu Einem zu machen; der Schauende ist gleichsam ein anderer geworden u. nicht mehr er selbst (6, 9, 10). Dies ist die beste Schau, u. selig ist, wem sie zuteil ward (dies nach Phaedr. 250B), unglücklich aber, wem sie versagt blieb. Dies erinnert an die Seligpreisung der Mysterien (s. o. VIIb2δ) u. der dionysischen Ekstatiker (Eur. Bakch. 72ff), vor allem aber an den ersten, der den als den glücklichsten pries, der an der θεία θεωρία teilhatte, an Anaxagoras (bei Aristot. eth. Eud. 1, 4, 1215b13), was dann Euripides (frg. 910) weiter ausführte; s. auch Empedocles frg. 132. Und so preist auch Jesus die Augen der Jünger selig, da sie sehend geworden seien; denn ihnen ward verliehen, γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, zur großen Menge aber spreche er nur in Gleichnissen, Lc. 8, 9f; 10, 23; Mt. 13, 10f. 16; vgl. Mc. 4, 10f. Die Stufenleiter, die nach Plotin zum Ziele führt, vom Materiellen, in dem auch die Seele verstrickt ist, durch Reinigung zur Vereinigung mit der Gottheit u. zur Schau mit der Seligpreisung, entspricht genau den Stufen, wie sie uns aus den Mysterien bekannt sind: κάθαρσις, σύστασις, ἐπόπτεια, μακαρισμός (PhilWoch 1940, 105ff). Die seelischen Affekte, die diese Schau hervorruft, beschreibt Plotin mit den Worten: ἐξεπλάγη (6, 7, 31, 7), ἀναβακχεύεται καὶ οἴστρων πίμπλαται (6, 7, 22, 9), ἄγασθαι καὶ θάμβους πίμπλασθαι (1, 6, 7, 16); s. Schwyzer: PW 21, 571. Ähnliche Berichte von ekstatischen Erlebnissen u. theoretische Betrachtungen über sie finden wir auch bei den späteren Neuplatonikern, so bei Iamblichos u. Proklos; s. Th. Hopfner: PW 6A, 258/270; PW Suppl. 4, 1ff. In den Schriften, die unter dem Namen des Dionysios Areopagita gehen, wurde die Mystik des Proklos mit der christlichen (bes. Gregor v. Nyssa) verbunden, u. die lat. Übersetzungen dieser Schriften, wie auch der Kommentar des Macrobius zum Somnium Scipionis, überlieferten neuplatonisches Gedankengut dem abendländischen MA. Zur Ekstase bei PsDionysios Areopagita vgl. oben Bd 3, 1113/9 und Völker.

§ 4. Hermetische Schriften. Sie stehen in der Nachfolge Platons u. Philons, aber auch des Poseidonios, eine Gruppe von Traktaten, die aus verschiedenen Zeiten (etwa aus dem 2. u. 3. Jh. nC.) stammen u. auf verschiedene Systeme hinweisen. Ausgabe: Nock-Festugière, Corpus Hermeticum 1/4 (1945/54), mit Kommentar u. Lit.; dazu H. Gundel: PW 21, 1193ff; Nilsson, Gesch. 2, 556ff. Auch hier wird als Ziel verkündet: Gott zu schauen u zu erkennen u. die Vergottung (ἀποθέωσις 1, 26; 10, 6); aber das vermag nur der, dem eine θεοπτικὴ ψυχή, eine θεοπτικὴ δύναμις

zu eigen ist (frg. II A, 6 [3, 5 N.-Fest.]; frg 16 [4, 115]; PsDionys. Areop., PG 3, 868B: συνοπτικὴ δύναμις), u. das ist nur bei wenigen der Fall u. diese werden verlacht u. gelten als wahnsinnig (Poimandr. tr. 9, 4 u. ö.). Nur der Gottähnliche kann Gott erkennen (11, 20, ὁμοίωσις zuerst bei Plat Theaet. 176B: rep. 613B; dann auch bei den Neuplatonikern, K. Praechter: ARW 25 [1927] 209ff). Aber wer ihn erkannt hat, ist θεῖος (10, 6ff), u. die γνῶσις θεοῦ ist ein ‚Aufstieg zum Olympos' (10, 15); man muß ‚aus seinem Körper herausspringen', um Gott zu erkennen (11, 20) u. die Seele ist nur göttlich, wenn sie vom Körper entfernt ist (10, 19), die ἐπιστήμη ist ein Geschenk Gottes (10, 9). Der Verfasser des 1. Traktats erzählt von der Offenbarung, die er in der E. erhielt, u. er nennt sich selbst θεόπνους (1, 30) u. ist nun in der Lage, auch andere zur Schau zu führen, da er selbst δυναμωθεὶς καὶ διδαχθεὶς τὴν μεγίστην θέαν ist (1, 16). In einem andern Traktat (13, 4ff) wird dargelegt, wie der zur Schau Geführte in E. gerät (εἰς μανίαν καὶ οἴστρησιν φρενῶν, ἀπολειφθεὶς τῶν φρενῶν, wobei das Bild von der Bremse auf sehr alte Wahnsinnsvorstellungen zurückgeht, s. etwa Aesch. suppl. 524; id. Prom. 876; Eur. Bacch. 32; 1227).

δ 5. Paulus. Auch der Apostel, der ja selbst Visionen hatte, zählt σοφία u. γνῶσις unter die pneumatischen Gnadengaben (1 Cor. 12, 8; 13, 2) u. macht den Unterschied zwischen χάρις θεοῦ, σοφία θεοῦ, δύναμις θεοῦ, γνῶσις θεοῦ, σοφία πνευματικὴ einerseits u. σοφία σαρκικὴ, σοφία ἀνθρώπου, σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου andererseits (1 Cor. 2, 4ff; 2 Cor. 1, 12; Col. 1, 9), zwischen dem πνεῦμα τὸ ἐκ θεοῦ u. dem πνεῦμα τοῦ κόσμου. Vermöge des ersteren verkündet er die Weisheit, die er von Gott διὰ τοῦ πνεύματος (1 Cor. 2, 10) erhalten hat, keine menschliche, sondern pneumatische Weisheit (1 Cor. 2, 12f). Nur ein Pneumatiker kann das Göttliche (τὰ τοῦ θεοῦ, τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα, 1 Cor. 2, 11f) erkennen, freilich nicht selbst Gott sehen (1 Tim. 6, 16; vgl. Joh 1, 18; 6, 46; 1 Joh. 4, 12). Die Pneumatiker sind diejenigen, die aus der materiellen Welt sich entfernen u. Gott sich nähern; sie wandeln nicht durch die Sphäre der πίστις, wo sie nur glauben können, sondern durch die des εἶδος, wo sie wirklich sehen (2 Cor. 5, 7ff, d. h. wie es Platon ausdrücken würde nicht in der Sphäre des Nichtwissens u. der δόξα, sondern der ἐπιστήμη, die sich auf die Welt der Ideen bezieht; u. diese Schau der Ideen ist ja für Plato ein Enthusiasmos, während die andere Sphäre dem σώφρων zukommt) Die andern aber (1 Cor. 3, 1) sind der irdischen Welt verhaftet (κατὰ σάρκα περιπατοῦντες, 2 Cor. 10, 2f). So ist der Pneumatiker erneuert im Geist u. hat den neuen Menschen angezogen (Eph. 4, 24; vgl. Rom. 7, 6). In ähnlichem Sinn spricht auch der Verfasser des 13. hermetischen Traktats von der Palingenesie. Der Pneumatiker hat also eine innere Umwandlung, d. h. eine ἔκστασις erfahren u. so kann Paulus auch von ἐξίστασθαι sprechen (das ist ja auch das ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον, 2 Cor. 5, 8), das er dem σωφρονεῖν gegenüberstellt (2 Cor. 5, 13; s. dazu Pfister, Ekst 186ff).

δ 6. Freude der ekstatischen Schau. Wie eng verbunden die E. mit seelischen Affekten (Furcht, Staunen, Freude) ist, haben wir o. B I u. VI 3 gesehen; beides sind ja πάθη τῆς ψυχῆς. Während einer Vision ist der Empfänger von Furcht erfüllt (Act. 10, 4), oder der Affekt ist wie die E. Folge eines Erlebnisses (s. PW Suppl. 4, 317ff) oder man sagt in abgeblaßter Bedeutung: ‚ich bin verrückt vor Freude' (Aesch. Choeph. 225; Soph. Trach. 629). Aber auch die Schau der Ideen, die im Enthusiasmos erfolgt, ist mit Freude verbunden: was für eine Freude die Schau des wahren Seins gewährt, vermag nur der Philosoph zu erkennen (Plat. rep. 582C). Die ‚Freude des Geistes' ist es auch nach Philon, die den Weisen beim Empfang der Sophia erfüllt (Lewy 34ff), u. auch der Hermetiker (1, 30; 13, 18) gibt seiner Freude über die Schau Ausdruck. Man erinnert sich dabei an den Ruf bei den Isismysterien εὑρήκαμεν, συγχαίρομεν (Seneca apocol. 13; Firm. Mat. err. prof. 2, 9); über die Freude der Eingeweihten s. auch Plut. tranq. an. 20, 477D. Und so zählt auch Paulus unter den ‚Früchten des Geistes' die Freude auf (Gal. 5, 22) u. spricht von χαρὰ πνεύματος ἁγίου (1 Thess. 1, 6; vgl. Rom. 14, 17), u. Act. 13, 52 heißt es von den Jüngern, sie waren erfüllt von Freude u. dem Hl. Geist

3. Wahnsinn als Krankheit. Von der θεία μανία u. ihren vier Arten unterscheidet Platon (Phaedr. 244C; vgl. 265A) die ὀρθὴ μανία (zum Ausdruck s. Theocrit. 11, 11; Aelian. nat. an. 11, 32), den wirklichen krankhaften Wahnsinn. Ausführlich über die Unterscheidung der μανία νοσώδης u. des ἐνθουσια-

στικὸν πάθος Plut. amat. 16. Die erstere hat körperliche Ursachen oder rührt von einem bösen Geist her; vom letzteren, das durch eine von außen kommende Inspiration (ἔπηλυς ἐπίπνοια) erfolgt, nennt Plutarch zwei Erscheinungen, das μαντικόν u. das βακχεῖον, jenes auf Apollon, dieses auf Dionysos zurückgeführt. Mit dem Wahnsinn haben sich die antiken Mediziner beschäftigt, insbesondere mit der *Epilepsie, die vielfach auch die Grundlage der E. war, und die man als ‚hl. Krankheit' (s. auch Soph. Ai. 186. 611) bezeichnete; so Hippokrates in seiner Schrift Περὶ ἱερᾶς νούσου u. andere Ärzte; s. etwa die Auszüge bei Aëtios von Amida 6, 8ff (C MedGr 8, 2, 136ff); s. darüber A. O'Brien-Moore, Madness in Ancient Literature (Weimar 1924); J. L. Heiberg, Geisteskrankheiten im klass. Altertum (1927); J. Köhm, Zur Auffassung u. Darstellung des Wahnsinns im klass. Altertum (1928); H. Flashar: Hermes 84 (1956) 26ff. Wir finden den Wahnsinn aber auch, oft verbunden mit ekstatischen Erlebnissen, in der mythischen Überlieferung u. in ihrer Ausgestaltung durch die Dichter, etwa in Personen wie Herakles, Aias, Orestes, Bellerophon, Io, Medea, den Proitiden u. a. Wir kennen auch historische Beispiele von Epileptikern, deren ältestes wohl die Schilderung des Kambyses durch Herodot 3, 33ff ist: dazu später Angehörige des julisch-claudischen Kaiserhauses, worüber A. Esser, Caesar u. die julisch-claudischen Kaiser im biologisch-ärztlichen Blickfeld (1958). Aber um zu entscheiden, ob etwa Empedokles oder irgendeine bestimmte Pythia, ob etwa die Verfasser hermetischer, neuplatonischer oder frühchristlicher Schriften wirkliche Psychopathen waren, fehlen uns die Mittel: s. auch die vorsichtige Untersuchung von O. Weinreich, Menekrates Zeus u. Salmoneus (1933), die sich auch mit dem Krankheitsbild des Menekrates befaßt: Dieser dem 4. Jh. angehörende Arzt ist wohl der erste in der griech. Überlieferung, bei dem die Frage nach seiner psychopathologischen Persönlichkeit mit Aussicht auf Erfolg gestellt werden kann.

C. Geschichtliche Entwicklung. Eine Geschichte der E. läßt sich nicht geben, höchstens eine Geschichte der Überlieferung, für die wir folgendes kurz feststellen können. Die Zeit, in der das homerische Epos entstand, hat, wie wir aus dem Epos selbst ersehen können, sowohl eine Kathartik (PW Suppl. 6, 159f; Dodds 35ff) als auch magische Handlungen (PW Suppl. 4, 325) gekannt, ebensowenig war ihr der Glaube an die Möglichkeit der dämonischen Besessenheit u. der Gotterfülltheit fremd. die Götter können durch Hauch oder Schlag Kraft geben (o B VIc) und die Gabe der Mantik (B VIIb 2α) u. die Dichtergabe (B VIIb 2γ) verleihen. Homer kennt auch Visionen (B VIIb 1) u. die von einer Gottheit gesandte Geistesverwirrung (o. A IIh u.i), das Wort δαιμόνιος, das ja den ‚Dämonischen' ursprünglich bezeichnet, kommt bereits im Epos nur in abgeblaßter Bedeutung ‚töricht' oder ‚unglücklich' vor (PW Suppl. 7, 101f). Im alten Mythos wird oft Wahnsinn u. Besessenheit u. werden Ekstatiker wie Melampus, die Mainaden u. Korybanten geschildert, u. insbesondere in der Tragödie spielen sie eine Rolle. Denn bei den Tragikern des 5. Jh. sind es vor allem zwei Fürstengeschlechter, die Kadmiden u. Pelopiden, in denen ein Wahnsinn, eine Besessenheit erblich ist, die von einem Daimon befallen sind, der unheilbringend von Generation zu Generation wirkt; s. PW Suppl. 7, 107f. – Das erste Beispiel der Vision einer historischen Persönlichkeit bietet uns Hesiod (o. B VIIb 2γ), dessen Selbstschilderung aber auch dichterische Fiktion sein kann. An ihn schließt sich im 6. Jh. der Perserkönig Kambyses als erster uns bekannter Epileptiker an (Herodot. 3, 33ff). Inzwischen beginnen auch die pneumatischen Mantiker ihre Stimme zu erheben, zwar historische Personen, aber für uns nicht psychologisch zu erfassen, die jeweilige Pythia in Delphi u. andere historische Wahrsager wie der von Herodot 9, 94 genannte Euenios. Im 5. Jh. lebte auch Empedokles, der Religionsverkünder, Weihepriester u. Prophet, der umherzog u. dem das Volk zuströmte u. der sich selbst für einen Gott hielt; er tritt uns in der Überlieferung als Ekstatiker entgegen; aber seine psychische Struktur können wir nicht beurteilen. So wird wohl Menekrates der erste religiöse Psychopath sein, wenn Weinreichs Erklärung richtig ist (o. B VII 3). Dann haben wir eine reichere Überlieferung erst über *Apollonios v. Tyana u. *Alexander von Abonuteichos; von dem einen besitzen wir die ernsthafte Biographie des Philostratos, vom andern die Verspottung des Lukian. Und vorher setzt die Reihe der christlichen, u. später auch die der neuplatonischen Ekstatiker ein (s. o. B VIIb 1). – Aber im 5. Jh. vC. beginnen auch

die Theoretiker sich über die E. zu äußern, so Empedokles über den Wahnsinn (o. B V), Demokrit über den Enthusiasmos des Dichters (o. B IV), Antiphon über die Prophetie (o. B IV), Gorgias verbreitet sich über die inspirierte Zauberkraft des gesprochenen Wortes (o. B VIa 2), aus der hippokratischen Schule stammt die bedeutende Schrift ‚Über die hl. Krankheit' (o. B VIc). Dann aber hat vor allem Platon u. insbesondere sein Dialog Phaidros entscheidend auf die Folgezeit gewirkt, auf diesem Gebiet naturgemäß mehr als sein Schüler Aristoteles; beide sind oben oft angeführt. Platon hat auch vielfach Mysterienvorstellungen herangezogen. Dann hat der Stoiker Poseidonios ein Werk in 5 Büchern über die Mantik geschrieben, das wir zu kleinem Teil aus Ciceros Schrift De divinatione (o. B VIIb 2α) kennen. Er hat auch ein Werk Περὶ παθῶν verfaßt, das uns durch Galen. plac. Hipp. et Plat. (ed. I. Müller 1874) etwas bekannt ist, worin er das πάθος als κίνησις τῆς ψυχῆς παρὰ φύσιν ἄλογος (p. 408 M.) definiert; s. Reinhardt: PW 22, 733ff. Am meisten über die Mantik lernen wir aus den 4 pythischen Dialogen des Plutarch, der ja selbst Priester in Delphi war; s. K. Ziegler, Plutarch über Gott u. Vorsehung, Dämonen und Weissagung (1952), wo diese 4 Schriften übersetzt sind, dazu auch Plut. de genio Socratis. Aber auch andere Werke dieses Platonikers sind oben beigezogen; mehrere über die Mantik sind auch verloren (Ziegler: PW 21, 705); auch seine Schriften Περὶ ἔρωτος u. 'Ερωτικός geben manches. Kurz zuvor entstand die Schrift Περὶ ὕψους, deren Verfasser wir nicht kennen, in der wir platonische und poseidonianische Gedanken wiederfinden (s. o. B VIa 2). – Bei dem immer stärker werdenden Hervortreten der orientalischen Mysterien zeigten sich auch vor dem breiteren Publikum religiöse Ekstatiker in größerem Maße, vor allem im Kult der Magna Mater u. der Isis (o. B VIIb 2β). Dem entspricht, daß seit der Zeitenwende auch in der Literatur die E. u. was damit zusammenhängt, einen immer breiteren Raum einnimmt, so daß sogar Spötter gegen Mantiker u. Ekstatiker, wie Lukian, Verständnis fanden. Von Philon an lernen wir die synkretistischen Vorstellungen kennen, die jüdische Pneumalehre verbunden mit platonischen Anschauungen von der Mania u. mit Mysterienverkündigungen, die ja teilweise schon auf Platon gewirkt hatten (o. B VIIb 2δ). Auch in den hermetischen Schriften (o. B VIIb 2δ) finden wir diese Vereinigung platonischer, stoischer, orientalischer u. mystischer Elemente, unter starker Bevorzugung der letzteren. Auch die ntl. Schriften bedienen sich nicht nur der Sprache, mit der antike Ekstasen geschildert werden, sondern wir finden naturgemäß hier auch Vorstellungen, die mit den antiken vergleichbar sind. Die Stellung der frühchristlichen Kirchenväter zur E. u. Mystik überhaupt ist verschieden; soweit sie ihr zuneigen, sind Zeugnisse von ihnen oben zitiert, so von Clemens Alexandrinus, Origenes, Gregor v. Nyssa (s. auch W. Völker, Gregor v. Nyssa als Mystiker [1955]) u. Augustinus, der ja doch wohl selbst visionäre Erlebnisse hatte; etwa conf. 8, 12; s. aber auch K. Holl, Ges. Aufs. 3 (1928) 60. 81f u. August. conf. 9, 10f, wo es sich ja nicht um eine wirkliche Vision handelt. Geradezu ein Ekstatiker u. Prophet war nach den erhaltenen (meist gegnerischen) Berichten (s. o. B IV) im 2. Jh. der Phryger Montanus, der Begründer des Montanismus, der ‚neuen Prophetie' (s. W. Schepelern, Der Montanismus u. die phrygischen Kulte [1929]). Mindestens seit dem 4. Jh. treten die pneumatischen Euchiten (Messalianer) in Kleinasien u. Ägypten auf, unter denen die πνευματικαὶ ὁμιλίαι, die unter dem Namen des Makarios des Ägypters gehen (PG 34, 409ff), eine große Rolle spielten (vgl. R. Reitzenstein, Historia Monachorum [1916] 195ff). Diese Schriften haben u. a. auch auf die islamische Mystik des Sufismus gewirkt (R. Hartmann: Der Islam 6 [1916] 56ff). Viele Ekstatiker traten auch im frühchristlichen eremitischen *Mönchtum Ägyptens auf, das ja zum großen Teil auch seine technischen Ausdrücke der Askese der griech. Philosophie entlehnte (Reitzenstein aO.); sie suchten durch Abtötung alles Sinnlichen zur E., zur Pneumatophorie zu gelangen. Dem abendländischen MA wurde die antike mystische Tradition wesentlich durch lateinische Übersetzungen der areopagitischen Schriften u. durch des Macrobius Kommentar zum Somnium Scipionis weitergegeben.

Th. Achelis, Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung (1902). – K. Beth, Art. Ekstase: Bächtold-St. 2, 744/53. – M. Buber, Ekstatische Konfessionen (1923). – A. Delatte, Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques (Paris 1934). – A.

DIETERICH, Eine Mithrasliturgie (1903). – E. R. DODDS, The Greeks and the Irrational (Berkeley 1951). – M. ELIADE, Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase (Paris 1951; deutsch 1957). – H. FINDEISEN, Schamanentum (1957). – H. GRABERT, Die ekstatischen Erlebnisse der Mystiker u. Psychopathen (1929). – J. W. HAUER, Die Religionen 1 (1923); Der Yoga (1958). – J. H. KÜHN, Ὕψος = Würzb. Studien 14 (1941). – H. LEISEGANG, Der Heilige Geist 1 (1919). – H. LEWY, Sobria ebrietas (1929). – G. NIORADZE, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern (1925). – A. OEPKE, Art. ἔκστασις: ThWb 2, 447ff (m. Lit.). – FR. PFISTER, Ekstasis: Pisciculi F. J. Dölger (1939) 178/191; Art. Daimonismos: PW Suppl. 7, 100/14. – E. ROHDE, Psyche 9/10 (1925). – A. SCHIMMEL, Art. Ekstase: RGG³ 2, 410/2 (m. Lit.). – W. VÖLKER, Kontemplation u. Ekstase bei Ps. Dionys. Areop. (1958). *Fr. Pfister.*

Elagabal.

E., röm. Kaiser 218/22, hieß ursprünglich Varius Avitus, als Kaiser M. Aurelius Antoninus. Mit dem Namen E. wird auf Münzen u. Inschriften u. bei den zeitgenössischen Historikern Herodian (5, 3, 4) u. Cass. Dio (78, 31, 1 Boiss.; vgl. hier die Varianten der Namensform) nur der syrische Gott bezeichnet, dessen Priester der Kaiser war; erst Aurel. Vict. (23, 1) u. die Hist. Aug. (zB. v. Elag. 1, 6) haben den Namen E. auch dem Kaiser beigelegt, unter dem er nun in der Geschichte fortlebt (vgl. die Erklärung noch bei Zonar. 12, 14B: ‚er führte einen fremden Gott in Rom ein, Elagabal . . .; daher wurde auch jener E. zubenannt'; Altheim, Nied. 2, 465_{57}).

A. Quellen. Am ausführlichsten u. zuverlässigsten erscheint die Darstellung des Cassius Dio (78,30,1/79,21,3), der beim Regierungsantritt E.s iJ. 218 als höherer Beamter selbst im Vorderen Orient tätig war. Der Abschnitt über E. gehört bis 79, 8, 3 zu dem im Cod. Vat. 1288 bewahrten ursprünglichen Text des Cass. D. (vgl. Boissevain 3 Vorwort), während der Rest im Auszug des Xiphilinus (11. Jh.) erhalten ist. Ebenfalls aus eigener Anschauung schreibt der Syrer Herodian (5, 3/8), der im Palastdienst u. in der kaiserlichen Verwaltung tätig war (1, 2, 5). Als Historiker erreicht er freilich nicht die Höhe des Cass. Dio. Sehr gering denkt von ihm in Übereinstimmung mit Wilamowitz im allgemeinen E. Hohl, Kaiser Kommodus u. Herodian: SbB 1954, 1 (vgl. dazu H. U. Instinsky: Gnomon 27 [1955] 300f); Kaiser Pertinax u. die Thronbesteigung seines Nachfolgers im Lichte der Herodiankritik: SbB 1956, 2. Zuversichtlicher urteilen Domaszewski, Abh. 210 u. F. Altheim, Literatur u. Gesellschaft im ausgehenden Altertum 1 (1948) 165. In den Angaben über den syr. Kult des E. verdient Herodian als Syrer wohl mehr Vertrauen (vgl. ARW 22 [1923/24] 126). Für die Vita des E. in der Hist. Aug. gilt besondere Zurückhaltung, da sie als Gegenbild zu der des Severus Alexander geschrieben ist (Hönn 107f; Hartke 204f. 274). Der Autor deutet dies selbst an (30, 8), wenn er sagt, daß vieles über E. erdichtet worden sei, das ihn zugunsten seines Vetters in schlechtes Licht setzen solle. Hartke (304. 321) schließt sich überdies der von N. H. Baynes vorgetragenen Ansicht an, die Vita sei eine Allegorie für Constantius II, ähnlich wie die des Sev. Alexander für Julian. Über die Ansichten der Forscher zur Entstehung u. Tendenz der Hist. Aug. im allgemeinen vgl. die kurze Orientierung bei J. Straub, Studien zur Hist. Aug. (1952) 7/18; ferner E. Hohl, über die Glaubwürdigkeit der Hist. Aug.: SbB 1953, 2 u. A. Momigliano, An unsolved problem of historical forgery: JWarbCourtInst 17 (1954) 22/46. Nur summarisch berichten über E. Aurelius Victor Caes. 23; Eutrop. brev. 8, 22; Epit. de Caes. 23; Oros. hist. adv. pag. 7, 18. Die Münzen, die Mattingly-Sydenham, RIC 4, 2 (1938) 23/61 u. Mattingly, CRE 5 (1950) bieten, sind nur von Interesse, soweit sie sich auf den Kult des Gottes E. beziehen.

B. Lebensabriß. I. Herkunft. E. stammte mütterlicherseits aus einem arabischen Priestergeschlecht in Emesa, heute Homs in Syrien, das hier seit Pompeius ein einflußreiches Herrschaftsgebiet besaß (PW 1A, 2227). Seine Großmutter Julia Maesa, eine Schwester der Julia Domna, der Gemahlin des Kaisers Septimius Severus, sicherte ihrer Familie vier Jahrzehnte lang den röm. Kaiserthron. Seine Mutter Julia Soaemias heiratete S. Varius Marcellus aus Apamea in Syrien, der unter Septimius Severus u. Caracalla in Rom die Ämter eines procurator aquarum (198/209) u. eines vice praefectus praetorio et urbi versah (Cass. D. 78, 30, 2: Des-

sau 478). Er starb als Statthalter in Numidien noch vor dem Regierungsbeginn E.s (PW 8A, 407/10). Nach ihm hieß E. Varius, vielleicht ein latinisierter arab. Gottesname (ARW 22 [1923/24] 124f), nach seinem Großvater Avitus. Da E. mit 14 Jahren zur Herrschaft gelangte (Herod. 5, 3, 3) u. mit 18 Jahren ermordet wurde (Cass. D. 79, 20, 2), ist er iJ. 204 geboren, wahrscheinlich in Rom, da in dieser Zeit sein Vater hier wirkte. Die beiläufige Bemerkung bei Amm. Marc. (26, 6, 20), er sei von Emesa gekommen, sagt nichts für den Geburtsort. Vermutlich verbrachte er einen Teil seiner Jugend in Rom am Hof des Kaisers Caracalla, von seiner einflußreichen Großmutter Maesa u. seiner Mutter Soaemias erzogen (Herod. 5, 3, 2f). Als diese nach dem Tod des Kaisers iJ. 217 Rom verlassen mußten, wurde er zusammen mit seinem jüngeren Vetter, dem späteren Kaiser Severus Alexander, der Tradition seiner Familie gemäß Priester des Gottes von Emesa. Als solcher heißt nicht nur er (Herod. 5, 3, 3; Hist. Aug. Macr. 8, 4), sondern auch sein Vetter ‚Bassianus' (Cass. D. 78, 30, 3), was ursprünglich ein Priestertitel war (Domaszewski, Abh. 210f; PW 10, 929).

II. Ausrufung zum Kaiser. Schon am 16. Mai 218 wurde er durch den Ehrgeiz u. das Geld seiner Großmutter von der bei Emesa stehenden 3. gallischen Legion zum Kaiser ausgerufen (Cass. D. 78, 31; Herod. 5, 3, 8/12; vgl. die Darstellung bei Altheim, Nied. 273f). Um die Soldaten für seine Person zu gewinnen, gab man ihn als Sohn des Caracalla aus (Cass. D. 78, 31, 2f; 32, 2f). Als solcher nannte er sich M. Aurelius Antoninus (Hist. Aug. Macr. 9, 1/4). Schon Septimius Severus hatte seinen Sohn Caracalla so genannt (Hist. Aug. Sev. 10, 3), um die Verbindung seiner Dynastie mit den Adoptivkaisern herzustellen. Nach der Hist. Aug., in der sich das dynastische Denken des 4. Jh. widerspiegelt (Hartke 95/105), hatte auch Kaiser Macrinus seinen Sohn Diadumenianus (v. Diad. 1, 2) so geheißen, da mit diesem Namen das Wohl des Reiches auf Gedeih u. Verderb verbunden sei. In der Caracallavita (9, 2) heißt es, daß dieser Name in den Menschenherzen wie der des Augustus hafte. Im Kampf um den Thron hatte somit die Verbindung mit Caracalla durch den angenommenen Namen u. die vorgetäuschte Abstammung ihre Bedeutung. Die Truppen des Kaisers Macrinus, der sich dem Prätendenten an der Grenze von Phönizien u. Syrien zur Schlacht stellte, gingen zum neuen Herrn über. Macrinus wurde in Bithynien gefangen u. getötet (Cass. D. 78, 38/40). Nach Ausweis der Aufnahme des Kaisers in verschiedene Priesterkollegien scheint der 14. Juli als Beginn der Herrschaft vom Senat festgesetzt worden zu sein (Lambertz 395). Zunächst verweilte E. noch im Orient, wo er eine Reihe von höheren Offizieren u. Beamten, darunter auch seinen Erzieher Gannys, der ihm den Weg zum Thron gebahnt hatte, beseitigen ließ (Cass. D. 79, 3/7). Aus der Angabe des Eutrop. (8, 22), daß er in Rom 2 Jahre u. 8 Monate regiert habe, läßt sich von seinem Todestag, 11. März 222, aus seine Ankunft in Rom auf den Juli 219 festlegen. Hier heiratete er sofort die vornehme Römerin Julia Cornelia Paula (Cass. D. 79, 9, 1; vgl. H. Weber, Zu einem Bildnis der Kaiserin Julia Paula: JbArchInst 68 [1953] 126/38), nach ihrer Verstoßung iJ. 220 die Vestalin Aquilia Severa, zu der er nach einer dritten Heirat iJ. 221 mit Annia Fausta wieder zurückkehrte (Cass. D. 79, 9, 3; 5, 4).

III. Regierung. In seiner Regierung stand er völlig unter dem Einfluß seiner Großmutter, die denn auch in den wenigen Inschriften, die sie mit seiner Mutter nennen, immer den ersten Platz einnimmt (Butler 40_4). Als sie merkte, wie ihr Enkel durch die verschwenderische Hofhaltung, sein ausschweifendes Leben u. die römischem Empfinden spottenden Sitten des Orients, bes. des Kultes seines Gottes E., sich unbeliebt machte, trachtete sie danach, die Kaiserkrone ihrem anderen Enkel, dem Sohn ihrer Tochter Mamaea, zu erhalten, um nicht wieder ins Privatleben zurückkehren zu müssen (Herod. 5, 7, 1). Sie bewog E., seinen Vetter als Caesar unter dem Namen Severus Alexander zu adoptieren (Cass. D. 79, 17, 2f). Die Eifersucht auf den neuen Mitregenten wurde der Anlaß zur Ermordung E.s: als dieser dem Vetter die Caesarwürde wieder aberkennen ließ u. auf seine Beseitigung drängte, brachten am 11. März 222 die meuternden Soldaten ihn u. seine Mutter ums Leben (aO. 79, 20). – Die Regierungsjahre des E. gehören wie die übrigen der severischen Dynastie zu den größten Krisenzeiten der röm. Geschichte. Schuld daran war bes. die allgemeine wirtschaftliche Erschöpfung des Reiches, nicht aber das luxuriöse Hofleben des jungen Kai-

sers, das die gerade hier in Einzelheiten schweigende Vita der Hist. Aug. (8, 3; 19; 20/33) als Grund des Niederganges angibt (Rostovtzeff, Ges. 2, 133f). Richtiger urteilt Cass. D. (79, 8, 1), der hinsichtlich der Eingriffe des E. in die Verfassung sagt, der Schaden, den er angerichtet habe, sei nicht eben beträchtlich gewesen. Abgesehen von einer regen Bautätigkeit in den Provinzen (Lambertz 399), ist von seiner Regierung nicht viel zu berichten. Wenn man der Nachricht der Hist. Aug. (v. 4, 3/4) glauben darf, führte er seine Mutter sogar in den Senat ein u. gründete auf dem Quirinal einen Frauensenat, in dem Fragen der Mode u. Etikette behandelt wurden (zustimmend Lambertz 398; vgl. A. Pasqui, Antico edificio ricostruito per la sede del senaculum mulierum: NotScav 1914, 141/6). Von der Bestellung völlig ungeeigneter Beamter erzählt auch Cass. D. (79, 15, 3f). Es ist bezeichnend, daß sich der Regierungszeit des E. kein einziges Gesetz mit Bestimmtheit zuordnen läßt, obwohl doch das 3. Jh. das klassische Zeitalter der röm. Jurisprudenz war (Calderini 335). Von einer indischen Gesandtschaft vor E. hören wir durch Porphyrios (abst. 4, 17 [256, 10/12 N.]; vgl. H. H. Schaeder, Bardesanes v. Edessa: ZKG 51 [1932] 32). Sonst ging der Kaiser ganz im Dienste seines Heimatgottes E. auf, den er als höchsten Gott über alle Götter des Reiches gestellt wissen wollte. Nichts kennzeichnet daher sein Wesen besser als die Tatsache, daß er mit diesem Namen in die Geschichte eingegangen ist. Bei allen Historikern hat er wegen seines ausschweifenden Lebens, bes. aber wegen der abstoßenden Kultformen seines Gottes, ein negatives Urteil gefunden (Cass. D. 79, 13ff nennt ihn ‚Sardanapal' u. schildert ihn als einen *Effeminatus im extremsten Sinne; Hist. Aug. Elag. 6, 7: pollutus omni contagione morum; 19, 6; Oros. hist. 6, 17, 5). Auch sein Name verfiel der allgemeinen Tilgung.

IV. Bildnisse. Sein Porträt läßt mehr diese Seite seines Lebens erkennen, als die in seiner Jugend gepriesene Schönheit (Hist. Aug. Macr. 9, 3), die Herod. (5, 3, 7) der des Dionysos gleichsetzt. Ein lebensgroßer Kopf in Oslo zeigt den Kaiser im Anfang seiner Regierung mit Gesichtszügen ‚von einer gleichsam animalischen Vitalität' (L'Orange 158), die bei aller Ruhe eines orientalischen Mystikers ‚den religiösen Fanatiker' ahnen lassen (ebd. 159). Damit verwandt ist eine Büste im Kapitolinischen Museum (Abb. L'Orange 155; Bernoulli 3 Taf. 25; Delbrueck, Ant. Porträts [1912] Taf. 51) u. eine Büste vom Ende seiner Regierung im Museo Torlonia (L'Orange Abb. 5: ders., Studien zur Geschichte des spätant. Porträts [Oslo 1933] Abb. 240).

C. Kult des syrischen Gottes E. I. Heimat u. Wesen des Gottes. In dem die Stadt Emesa überragenden Tempel (vgl. die Beschreibung bei Avien. 1083/93) wurde der *Baal E. verehrt, der wie seine Priesterschaft nach Altheim aus Arabien stammte (Nied. 216/9). Unter den Varianten des nicht eindeutig überlieferten Namens verdient die bei Herod. (5, 3, 4) den Vorzug: Ἐλαιαγάβαλος oder Ἐλεαγάβαλος. Schon Cumont (PW 5, 2219) hatte den Namen als ‚Gott des Berges' gedeutet. Näherhin erklärt ihn Altheim zusammengesetzt aus arab. ilāh = Gott, dem nordarab. Artikel ha u. arabisch ǧabal = Berg (Spätant. 28). Die römischen Historiker (Cass. D. 78, 31, 1; Herod. aO.; Hist. Aug. Macr. 9, 2), die den Namen E. in falscher Etymologie mit ἥλιος zusammenbringen u. Ἡλιογάβαλος daraus bilden, geben trotzdem damit das Wesen des Gottes richtig wieder. Er wurde in einem ansehnlichen, kegelförmigen, schwarzen Stein verehrt, der vom Himmel stammen sollte, auf seiner Oberfläche kleine Erhebungen u. Gepräge trug u. die Sonne darstellte (Herod. 5, 3, 5; vgl. o. Bd. 1, 1089). Somit gehört er zu den auch sonst in syr. Kulten verehrten Steinen, Betylen, in denen man die Kraft des Gottes gegenwärtig glaubte (Cumont, Rel. 108. 255_{44}; Weiteres o. Bd. 1, 1089). Wie allen semitischen Baal-Gottheiten, die zunächst ihre Herrschaft über die Gläubigen, über den ihnen zugehörigen Ort u. über die ihnen zugesellten Himmelsgöttinnen ausüben (Cumont, Rel. 109), eignet auch dem Baal v. Emesa ein Zug zum Universalen (aO. 120f; vgl. o. Bd. 1, 1087). Deswegen ist auch die Gleichung des E. mit Zeus oder Jupiter nicht so ganz abwegig (Hist. Aug. Elag. 1, 5; 17, 8; ibid. Carac. 11, 7). Schon seit der Mitte des 2. Jh. vC. läßt sich zB. der Zug zur Vereinheitlichung des Kultes in der Religion von Baalbek beobachten; alles soll einem großen kosmischen Gott untergeordnet werden, der sich durch die Sonne in der sichtbaren Welt offenbart (H. Seyrig, La triade Hélipolitaine et les temples de Baalbek:

Syria 10 [1929] 354). So wurde auch der Gott von Emesa von den Nachbarländern verehrt u. erhielt von auswärtigen Fürsten Weihegeschenke (Herod. 5, 3, 3).

II. Kaiser E. u. sein Gott. Die eben skizzierten religiösen Vorstellungen u. der überraschende Aufbruch der syrisch-arab. Welt im 3. Jh. sind der Hintergrund, von dem aus der Versuch des Kaisers E. zu verstehen ist, seinem Heimatgott ebenso die höchste Herrschaft im Reiche zu sichern, wie er sie selbst als Kaiser im politischen Leben erreicht hatte (Altheim, Spätant. 34).

a. Auftreten als Oberpriester des Gottes. Schon seine Bestellung zum Kaiser ist vom Kult des Gottes nicht zu trennen. In den prunkvollen Priesterkleidern machte der schöne, junge Oberpriester auf die röm. Soldaten großen Eindruck (Herod. 5, 3, 6/8) u. seine Thronerhebung wird einer Anregung seines Gottes zugeschrieben (Cass. D. 78, 31, 1). In der Entscheidungsschlacht stürzte er sich ‚mit einer Art göttlichen Leidenschaft', der auch die verwandten Frauen nichts nachgaben, in den Kampf (aO. 38, 4). Auf dem Weg nach Rom soll er dem Gott nicht nur einen Tempel im Taurusgebirge geweiht haben (Hist. Aug. Ant. philos. 26, 9), er schickte auch ein Bild voraus, das ihn als Opferpriester vor seinem Gott darstellte, um die Römer auf den neuen Kult vorzubereiten. Es sollte in der Kurie über der Victoria zur Verehrung angebracht werden (Herod. 5, 5, 7; vgl. A. Bartoli, Ricordi di E. nella sede del Senato Romano: RendPontAcc 27 [1951/52] 47/54). In einem Brief an den Senat u. das Volk von Rom verglich er sein jugendliches Alter mit dem des zur Regierung gekommenen jungen Augustus, den er sich mit M. Antoninus zum Vorbild nehmen wollte (Cass. D. 79, 1, 3). Ganz scheint er also, wie auch seine Namenswahl bekundet, auf die röm. Tradition nicht verzichtet zu haben. So wurde er auch noch vor seiner Ankunft von den Sodales Antoniniani kooptiert (CIL 6, 2001; PW 8A, 395), ebenso von den Arvalbrüdern (CCVI Henzen), in deren Akten sein Titel Pont. Max. allen anderen Amtsbezeichnungen voransteht. Auch trug er manchmal die Praetexta, das Amtskleid der kurulischen Magistrate (Cass. D. 79, 9, 2; A. Alföldi, Insignien u. Tracht der röm. Kaiser: RM 50 [1935] 19). Das fiel aber kaum ins Gewicht gegenüber seinem Auftreten als Priester des Gottes E., zu dem ihn der Senat, auch für den röm. Bereich, bestellte. Er ließ sich beschneiden, enthielt sich des Schweinefleisches, erschien in der orientalischen Priestertracht, sang mit seiner Mutter u. Großmutter die fremden Kultlieder u. soll auch vor Kinderopfern nicht zurückgeschreckt sein (vgl. F. Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen u. Römern = RVV 15, 3 [1915] 191f).

b. Der Baal oberster Gott. Den Gipfel der Greuel aber bedeutete es, daß er seinen Gott über alle anderen Götter, selbst über Jupiter setzte (Cass. D. 79, 11, 1/3). Die Beamten waren gehalten, vor allen sakralen Handlungen den fremden Gott vor den übrigen Göttern anzurufen (Herod. 5, 5, 7). Die Hist. Aug. (Elag. 7, 4) will dazu wissen, daß der Kaiser die anderen Götter „als Kammerdiener u. Sklaven" für die verschiedenen Bedürfnisse seines Gottes betrachtete. Übertrieben dagegen scheint die Angabe (aO. 3, 4; 6, 7), daß außer E. kein anderer Gott mehr verehrt werden sollte. Möglicherweise will hier der Verfasser im geheimen den Gott der Christen treffen, der diesen exklusiven Anspruch der Verehrung wirklich erhebt (Hartke 300). So stellte E. auch in der offiziellen Titulatur die Würde des sacerdos amplissimus dei invicti Solis Elagabali dem Titel Pont. Max. voraus (vgl. Dessau 473. 475). Münzlegenden nennen ihn Invictus Sacerdos, Summus Sacerdos, Sacerdos Dei Solis Elagabali: Mattingly-Syd., RIC 24 u. Pl. 2, 12. 18. 19, wo der Kaiser beim Opfer oder der hl. Stein auf einer Quadriga abgebildet ist.

c. Tempel des Gottes auf dem Palatin. Für den neuen Gott errichtete E. auch Tempel in Rom, deren genauere Lokalisierung nicht mehr möglich ist. Sicher lag ein Heiligtum auf dem Palatin, nahe dem kaiserlichen Palast (Aur. Vict. Caes. 23, 1; Hist. Aug. Elag. 3, 4; seine Einweihung noch erwähnt vom Chronogr. v. 354: MG Chron. min. 1, 147 u. Hieron. chron.: GCS 24, 214; vgl. G. Lugli, Roma antica [Rom 1946] 443f; Platner-Ashby, Dict. 199). Mit der Notiz der Hist. Aug. (Elag. 1, 6), der Tempel sei anstelle der aedes Orci errichtet worden, ist nicht viel anzufangen (Wissowa, Rel. 310_7). Die Vermutung W. Mackauers (PW 18, 1, 922), es sei damit der Tempel des Diespiter oder Summanus gemeint, lehnt K. Ziegler (PW 18, 3, 78) mit dem Hinweis ab, daß dieser im Zirkustal am Abhang des Aventin lag. Die Hypothese Luglis, der das von A.

Bartoli in der ehemaligen Vigna Barberini freigelegte Fundament für den Tempel des E. in Anspruch nimmt, erscheint trotz der Erwähnung der gradus Heliogabali in den Akten des hl. Sebastian (ASS Jan. 2, 278), dessen Kirche sich über dem Pronaos des Fundamentes erhebt, noch zu wenig gesichert (Ziegler aO. 59). Über die weiteren Schicksale des Tempels wissen wir ebenso wenig Bestimmtes. Wahrscheinlich überdauerte er den Tod des Kaisers (Hist. Aug. Elag. 17, 8). Seine Umgestaltung in ein Heiligtum des Jupiter Ultor durch Severus Alexander, die nach Bigot wieder D. F. Brown (AmJArch 42 [1938] 129) behauptet, wird von Ziegler gänzlich aufgegeben (aO. 78). Dagegen muß ein Zusammenhang des Tempels mit den an dieser Stelle des Palatin haftenden mittelalterlichen Namen Palladium Palatinum, regio Palladii, Pallara bestehen (Belege bei Lugli 444), was sich, soweit wir jetzt urteilen können, nur mit der von E. vollzogenen Übertragung des Palladiums vom Vestaheiligtum hierher erklären läßt (Hist. Aug. Elag. 3, 4; vgl. unten D). Denn ein Vestaheiligtum auf dem Palatin mit einem eigenen Palladium, das man vielfach als zur domus Augusti gehörig angenommen hat u. das allenfalls auch zur Erklärung der Namen hätte dienen können, hat es nie gegeben, wie jetzt A. Degrassi (RM 62 [1955] 144/54) nachgewiesen hat.

d. Tempel außerhalb der Stadt. Einen zweiten Tempel außerhalb der Stadt nennt ohne genauere Ortsangabe Herod. (5, 6, 6). Seine Lokalisierung beim Heiligtum ad Spem Veterem auf dem östl. Esquilin (Wissowa, Rel. 366; PW 8A, 398) erscheint jedoch unbegründet, da hierher die Vita (13, 5; 14, 5) nur einen Aufenthaltsort des Kaisers verlegt. Man kann sich auch fragen, ob es sich in Anbetracht der kurzen Regierungszeit E.s wirklich um einen so gewaltigen Bau gehandelt hat, wie Herod. es darstellt, ob insbesondere die von ihm erwähnten Türme (5, 6, 9), die Domaszewski (Abh. 201) mit den Ecktürmen des Sonnentempels zu Kasr Raba in der Provinz Arabien vergleicht, dem Tempel zugehörten oder vielmehr nur, wie es der Text nahelegt, eigens für das Fest errichtete Gerüste waren, von denen aus der Kaiser dem Volke Geschenke zuwarf (‚er veranstaltete Opfer u. Festversammlungen, wozu er sehr große, hohe Türme erbauen ließ; auf sie stieg er u. warf dem Volke Geschenke zu'). Wozu ein auf dem Forum Romanum gefundenes Pfeilerkapitell gehört, das den hl. Stein E.s zeigt, von zwei weiblichen Gestalten, Athene u., nicht mehr kenntlich, wohl der karthagischen Himmelsgöttin Urania (Tanit) flankiert, ist nicht mehr auszumachen. Fr. Studniczka teilt es dem Palatinheiligtum zu (RM 16 [1901] 273/82), Chr. Huelsen (RM 17 [1902] 67) einem von E. neu erstellten Vestaheiligtum, Domaszewski (Abh. 201_3) der Statio der Emesener, die schon vor E. auf dem Forum bezeugt ist.

e. Festprozession. Zum Heiligtum vor der Stadt bewegte sich nach Herod. (5, 6, 6/10) im Sommer eine Festprozession, bei der der Stein des Gottes auf einem Prunkgefährt mitgeführt wurde. Der Kaiser ging vor dem Wagen her, rückwärts dem Stein zugewendet. Altheim (Nied. 2, 268) vergleicht damit ein Relief aus Palmyra, auf dem ein Dromedar, das einen hl. Stein trägt, von einem rückwärtsschreitenden Begleiter geführt wird. Dieses feierliche Geleit des hl. Steines erscheint auch auf alexandrinischen Münzen in der ersten Hälfte des J. 221, so daß man mit Recht annimmt, es habe sich entgegen dem Bericht des Herod. (aO.) nur um eine einmalige Prozession gehandelt (J. Vogt, Die alex. Kaisermünzen [1924] 182).

f. Hieros Gamos. Eine eigenartige Zeremonie war auch die Hochzeitsfeier, die E. fur seinen Gott hielt. Wie dieser schon in seiner Heimat mit einer mütterlichen u. jungfräulichen Gottheit, die man im Westen mit Aphrodite u. Athene gleichsetzte, zu einer Dreiheit vereint war (vgl. Altheim, Nied. 219), so traute ihm E. nun in Rom zuerst die jungfräuliche Athene im Bilde des Palladiums an, u. als diese dem Gott zu kriegerisch erschien, die Schutzgöttin von Karthago, Urania (Tanit), deren hl. Stein er von Karthago kommen ließ (Herod. 5, 6, 3/5; Cass. D. 79, 12, der freilich nur die Verbindung mit Urania erwähnt; zu Urania Tanit o. Bd. 1, 1100f; zum Hieros Gamos o. Bd. 2, 528/64). Eine Darstellung dieser Hochzeit kann das oben erwähnte Kapitell vom Forum Romanum andeuten. Ebenso hat man auf einer Altarinschrift von Cordova eine provinziale Parallele zu der stadtröm. Trias finden wollen u. den Altar mit dem bei Herod. (5, 6, 5) überlieferten Befehl des Kaisers in Zusammenhang gebracht, die Theogamie seines Gottes zu feiern (ARW 22 [1923/24] 117/32).

Vorsichtiger urteilt F. Cumont (Syria 5 [1924] 342/5), der diese Inschrift zT. mit anderer Ergänzung nur als Beweis der lebhaften Beziehung der syr. Kaufleute mit Spanien ansieht u. sie möglicherweise schon in die Zeit der Antonine datiert. Sicher aber ist die Aberkiosinschrift nicht auf diesen Vorgang zu beziehen (vgl. o. Bd. 1, 15). Wie ein irdisches Abbild dieser Hochzeitsfeier der Götter mutet die Ehe E.s mit der Vestalin Aquilia Severa an, die er einging, um göttliche Kinder zu zeugen, was dem röm. Empfinden am meisten Hohn sprach: ‚Weswegen man ihn auf dem Forum hätte foltern, ins Gefängnis werfen u. hinrichten sollen, darauf tat er sich noch etwas zugute‘ (Cass. D. 79, 9, 4).

III. Ende des E.-Kultes. Nach dem Tode E.s hörte der Kult des syr. Gottes in Rom auf. Sein Stein wurde nach Emesa zurückgesandt (Cass. D. 79, 21, 2), die übrigen Heiligtümer stellte man ihren Tempeln zurück (Herod. 6, 1, 3). Da der Name des Kaisers der Verdammung anheimfiel, können wir uns aus Inschriften (einige, wie Dessau 4329, 4330, 4332, sind suspekt: CAH 12 [1939] 56_1) kein Bild mehr von der Verbreitung des E.-Kultes außerhalb Roms machen. Bei der Kürze der Regierung des E. wird er nicht sehr verbreitet gewesen sein. Trotzdem hat die religiöse Neuerung des E. ihre Bedeutung gehabt. Sie war nicht nur die Willkür eines entarteten Despoten, sondern zeugt von einem religiösen Fanatismus, der in einem östlichen Sonnenkult eine das Reich einigende Religion aufstellen wollte. Wie weit freilich E. selbst an diese politische Seite seines Kultes dachte, steht dahin. Doch ist der maßgebende Einfluß seiner klugen Großmutter Maesa nicht zu übersehen. So kurzlebig u. fremdartig auch das religiöse Experiment war, E. hat damit doch den Weg beschritten, auf dem ihm besonnenere Herrscher vorsichtiger gefolgt sind. Der syr. Gott E. selbst u. seine Priester hatten ihre politische Rolle noch nicht ausgespielt. Nicht nur, daß in den folgenden Jahrzehnten in Emesa neue Thronprätendenten erstanden, Gallienus soll das Heiligtum des E. erneuert haben (Malal. 298 mit dem Komm. v. Stauffenberg 506_{169}), u. der Roman Aethiopika des Heliodor in den dreißiger Jahren des Jahrhunderts zeigt den Gott ohne seine syr. Eigenart in der geläuterten Form eines universalen Sonnengottes, als der er bes. seit Aurelian seine Herrschaft bis zu Konstantin d. Gr. hin im Reich entfaltete (Altheim, Nied. 335/43).

D. E. u. das Christentum. I. Bejahung des Christentums? Der Nachricht vom Tempelbau auf dem Palatin fügt die Hist. Aug. (Elag. 3, 4/5) die Bemerkung hinzu, der Kaiser habe dorthin alle den Römern verehrungswürdigen Heiligtümer übertragen lassen, den Stein der Großen Mutter, das Vestafeuer, das Palladium, die Marsschilde, dazu auch ‚Religionsformen der Juden u. Samaritaner u. christliche gottesdienstliche Gebräuche‘ (Iudaeorum et Samaritanorum religiones et Christianam devotionem; zur Übersetzung des letzten Begriffs vgl. A. Daniels: JbLw 1 [1921] 46; o. Bd. 3,860): So sollte das Heiligtum des E. die Elemente aller Religionen in sich bergen (vgl. H. Grégoire, Les persécutions dans l'empire romain: MémAcBelg 46, 1 [1951] 39: ‚véritable musée non antireligieux, mais religieux‘). Obwohl die Stelle inmitten der vertrauenswürdigen Nachrichten der Vita über die religiösen Bestrebungen E.s steht (Hönn 33), hat sie von jeher Mißtrauen erweckt. Die hier genannten Unterpfänder der röm. Herrschaft, deren Besitz die Sicherheit des röm. Reiches garantierte, seien nämlich, vom Vestafeuer abgesehen, damals nicht mehr vorhanden gewesen. Selbst das bekannteste von ihnen, das Palladium, blieb dabei nicht ausgenommen. Gegen seine Existenz erheben sich Bedenken, weil es für die Zeit E.s nur von den beiden weniger glaubwürdigen Zeugen, der Hist. Aug. u. Herodian (5, 6, 3), erwähnt wird (vgl. E. Hohl: SbB 1954, 1, 23; ebenso ablehnend Hartke 303_4). Demgegenüber darf man aber doch daran erinnern, daß die Bezeugung des Palladiums auf Münzen, zum Teil auch auf Kameen über die Zeit E.s hinausweist (K. Gross, Die Unterpfänder der röm. Herrschaft [1935] 94/6; G. Bruns, Staatskameen des 4. Jh. [1948] 16ff) u. daß auch die Verehrung der Großen Mutter noch im 3. Jh. einen großen Aufschwung nahm (Gross aO. 41). Hinzukommen die oben genannten mittelalterlichen Ortsnamen, die an das Palladium erinnern, u. eine Inschrift aus Privernum (Mitte des 4. Jh.: Dessau 1250), die einen praepositus Palladii Palatini erwähnt. Es liegt deshalb am nächsten, diese Überlieferung mit der Nachricht der Vita in Zusammenhang zu bringen, zumal, wie erwähnt, ein Vestatempel mit eigenem Palladium auf

dem Palatin nicht existierte. Freilich sind andere Gründe, die gegen die Geschichtlichkeit der Stelle sprechen, beachtlich, bes. der Hinweis, daß mit der Behauptung, E. sei widerrechtlich in das Vestalinnenheiligtum eingedrungen, um das Palladium zu holen (Hist. Aug. Elag. 6, 7), ein historischer Irrtum vorliege, da er als Pontifex max. dazu berechtigt war (Wissowa, Rel. 159_6). Scharfsinnig bemerkt dazu Hartke (300), man müsse darin einen Anachronismus des Verfassers sehen. Denn das Verbot habe für den Kaiser seiner eigenen Zeit, Gratian, gegolten, der nach Ablegung der Würde eines Pontifex max. das Innere des Vestaheiligtums nicht mehr betreten durfte, womit zugleich für die Abfassung der Hist. Aug. ein terminus post quem gewonnen wäre. Zudem sei die Erwähnung der Unterpfänder eine Spitze gegen die Christen gewesen, die in einem Pamphlet (Carmen adv. paganos: Anth. Lat. nr. 4 [1, 20ff R.]; dazu Hartke 73_5), das ins Jahr 394 zu setzen ist, den heidnischen Glauben an die Unterpfänder verspottet hatten. Für das Verschwinden dieser Heiligtümer habe der Verfasser E., der sie von ihrem angestammten Platz entfernt hatte, verantwortlich machen wollen (aO. 302f). Vielleicht darf man zur Klärung dieser Schwierigkeiten an die Möglichkeit denken, daß der Verfasser der Hist. Aug. durch den Namen Palladium Palatinum, der seit der Übertragung des Palladiums durch E. an diesem Ort haftete, angeregt wurde, weitere Unterpfänder u. die Bemerkung über die jüdische u. christl. Religion anzuschließen, um sein literarisches Ziel zu erreichen. Somit hätte die Stelle als Beleg für eine Beziehung E.s zum christl. Kult zunächst auszuscheiden.

II. Mittelbarer Gewinn des Christentums? Inwieweit sich die religiösen Neuerungen E.s in Rom des näheren auf das Christentum ausgewirkt haben, das damals in Frieden lebte, aber durch das Schisma des Hippolyt bedrängt war (Bihlmeyer 61/4), lassen sich nur Vermutungen anstellen. P. Allard (Hist. des persécutions[3] [Paris 1905] 189f) meint, die Erschütterung der Vormachtstellung der röm. Staatsgötter durch den Kult des E. habe dem Christentum das Einströmen ins Reich erleichtert, zumal die heidn. Religion auch dadurch an Ansehen eingebüßt habe, daß sich keiner ihrer Priester mit seinem Leben für sie einsetzte. Dem kann man aber entgegenhalten, daß die röm. Reaktion gerade im Widerspruch gegen E. erstarkt ist (Altheim, Nied. 307/11) u. damit auch eine Sammlung der Kräfte des röm. Staates bewirkte, der unter den illyrischen Kaisern wieder zum Angriff gegen das Christentum vorging. Man darf schließlich noch die Frage aufwerfen, ob der von E. eingeleitete u. von späteren Kaisern aufgenommene Versuch, den östl. Sonnenkult zu einer Art Reichsreligion zu erheben, den Sieg des Christentums wirklich wesentlich erleichterte, wenn nicht erst ermöglicht hat, wie manche Forscher behaupten (Harnack, Art. Heliog.: Herzog-H., RE 7, 622; Bihlmeyer 22; W. Weber, Die Vereinheitlichung der rel. Welt: R. Laqueur usw., Probleme d. Spätantike [1930] 67/100). Ganz abgesehen von der nicht mehr kontrollierbaren Wirkung der Bestrebungen E.s innerhalb des Reiches, bleibt bei aller Weite der Sonnenreligion, mit der sie andere Kulte in sich aufnehmen konnte, doch zu bedenken, daß sie nicht nur in einer politischen Zielsetzung, sondern auch im pantheistischen, natürlichen Denken stecken blieb, u. damit nicht die Kraft besaß, die religiöse Zerklüftung zu überwinden, sie vielmehr erst recht offenbarte (vgl. Prümm, Hdb. 809. 811).

F. Altheim, Aus Spätantike u. Christentum (1951); Niedergang der Alten Welt 2 (1952). – K. Bihlmeyer, Die syr. Kaiser zu Rom u. das Christentum (1916) 46/68. – O. F. Butler, Studies in the life of Heliog. (New York 1910). – A. Calderini, I Severi, la crisi dell'impero nel III secolo (Bologna 1949). – F. Cumont, Art. E.: PW 5, 2219/22. – A. v. Domaszewski, Abhandlungen zur röm. Religion (1909) 197/216; Die politische Bedeutung der Religion v. Emesa: ARW 11 (1908) 223/42. – W. Hartke, Römische Kinderkaiser (1951). – G. Herzog, Art. Iulia Maesa: PW 10, 940/44; Art. Iulia Soaemias: PW 10, 948/51. – F. Hiller v. Gaertringen-E. Littmann-W. Weber-O. Weinreich, Syrische Gottheiten auf einem Altar aus Cordova: ARW 22 (1923/24) 117/32. – K. Hönn, Quellenuntersuchungen zu den Viten des Heliogabal u. Sev. Alex. (1911). – M. Lambertz, Art. Varius Avitus: PW 8A, 391/404. – H. P. L'Orange, Zur Ikonographie des Kaisers E.: SymbOsl 20 (1940) 152/9. – J. Réville-G. Krüger, Die Religion der rom. Gesellschaft im Zeitalter des Synkretismus (1906) 236/57.

K. Gross.

Elchasai s. Elkesai.

Electi s. Katechumenat.

Electio s. Erwählung.

Eleemosyne s. Almosen (o. Bd. 1, 301), Barmherzigkeit (o. Bd. 1, 1200).

Elefant.

A. Nichtchristlich. Der urtümliche E. ist der letzte Vertreter der sonst ausgestorbenen Rüsseltiere (Proboskiden). Während er heute u. schon in der ganzen hier zu besprechenden Epoche nur mehr in zwei, insbesondere durch Kopfform, Größe der Ohren u. Körpergröße verschiedenen Arten, als afrikanischer u. indischer E., auftritt, war er in der Vorzeit in Afrika, Europa, Asien u. Amerika weit verbreitet.

I. Alter Orient. a. Ägypten. In Ägypten war der E. in geschichtlicher Zeit (seit 3000 vC.) infolge klimatischer Verhältnisse u. aufgrund schonungsloser Jagd schon weitgehend ausgerottet. Nach Ausweis seiner gegenüber anderen Tierbildern wesentlich weniger häufigen Wiedergabe war er auch schon in der vorgeschichtlichen Negadezeit selten geworden. Beispiele prähistorischer E.-Darstellungen sind die folgenden: plastische Randfiguren auf einem Tongefäß in Berlin (A. Scharff: ZÄgSpr 61 [1926] 16 Taf. 1, 1); theriomorphes Steingefäß (J. Vandier, Manuel d'Archéol. égypt. 1 [Paris 1952] 312/4); flache Schminkpaletten aus Schiefer in E.-Gestalt (ebd. 380f); oberägyptische Felszeichnungen (H. A. Winkler, Rock drawings of Southern Upper Egypt 1 [London 1937] Taf. 21). Mehrfach wird in der Vorgeschichte das Motiv des Kampfes des E. mit der Schlange gezeigt, mit dem sich noch Diodor beschäftigt hat (3, 10; Zusammenstellung der Bildbelege u. Texte bei Keimer 26/31, dazu Abb. 25/9). Ob der Name der Insel Elefantine am 1. Katarakt (ägyptisch 3bw) ,E.-Insel' (so K. Sethe, Urgeschichte u. älteste Religion der Ägypter [1930] 125; H. Kees, Kulturgeschichte des Alten Orients, Ägypten [1933] 53; vgl. R. Müller, Der Name der Nilinsel Elephantine: Zeitschrift für Ortsnamenforschung 11 [1935] 183f) oder soviel wie ,Umschlagsplatz für Elfenbein' bedeutete (H. Kees, Ägypten. Eine kleine Landeskunde [1956] 175), ist strittig. – In geschichtlicher Zeit erscheint der E. zB. auf den archaischen Statuen des Gottes Min von Koptos, des ägyptischen Pan-Euhodos (J. Capart, Les débuts de l'art en Égypte [Bruxelles 1904] 218 Abb. 51, 4). Auf den Denkmälern des AR u. MR wird er nicht dargestellt. Im NR wurden E. in Reichweite der Ägypter nur noch in der Euphratgegend gejagt, deren Zähne zB. Thutmosis I dem Amun v. Theben weihte (A. Scharff-A. Moortgat, Ägypten u. Vorderasien im Altert. [1950] 124). Thutmosis III ging in das asiatische ,Land Nij' selbst auf E.-Jagd u. erlegte dort 120 Tiere (A. Erman-H. Ranke, Ägypten u. ägypt. Leben im Altert. [1923] 274f). Dabei rettete ihm sein General Amenemhab das Leben, indem er dem Leittier ,die Hand', d. h. den Rüssel, abhieb (K. Sethe, Urk. der 18. Dyn. [1904] 889/97; übersetzt bei Pritchard, T. 240f; zur ,Hand' = ,Rüssel' vgl. P. E. Newberry: JournEgArch 30 [1944] 75). In der 18. Dyn. wird ein indischer E. im Grabe des Veziers Rechmire abgebildet (N. de G. Davies, The tomb of Rekh-mi-Re' [New York 1943] Taf. 23; vgl. 1, 29). Aus der Tatsache, daß dabei noch andere seltene Tiere abgebildet sind, muß man vielleicht schließen, daß das Tier im NR in Menagerien gehalten wurde (Erman-Ranke 275; Komorczynski 265). Zufallsfunde aus der ägypt. Spätzeit sind für die Religions- u. Kulturgeschichte nicht besonders ergiebig. Vgl. die folgenden Belege: Bronzestatuette des Gottes Chnum v. Elefantine mit E. u. Nilpferd (Louvre-Mus., Paris); auf einem E. reitende Frau (hellenistische Terrakottafigur in Hildesheim); Lampe in Form eines E.-Kopfes (Terrakotta in Hildesheim, Komorczynski 266); große Granitstatue eines E., an Kopf u. Gliedern jetzt stark beschädigt (aus Kôm-esch-Schukafa bei Alexandria, jetzt Kunsthistor. Museum, Wien (vgl. L. Keimer, Die ptolemäische oder römische E.-Statue in Wien: Archiv für Orientforschung 16 [1952/53] 268/71).

b. Zweistromland. Aus dem Bericht des Amenemhab ging hervor, daß E. noch im 15. Jh. vC. in der Euphratgegend gejagt wurden. Auch die Inschriften der assyrischen Könige Tiglatpileser I, Adadnirari I, Salmanassar III u. Aschschurnasirpals berichten von E.-Jagden. Dennoch sind Darstellungen selten. Auf einem Siegel aus Tell Asmar ist ein E. mit Rhinozeros u. Krokodil abgebildet, dessen indische Provenienz jetzt erwiesen ist: H. Frankfort, Tell Asmar, Khafaje

and Khor-Sabad: Orient Inst. Commun. 16 (Chicago 1933) Abb. 32f. In Kisch fand sich ein Lapislazuli-Amulett mit einem E.; Tonfigürchen, die E. darstellen, stammen erst aus seleukidischer oder gar parthischer Zeit. Auf dem schwarzen Obelisken Salmanassars III ist ein E. als Tribut des Landes Indien abgebildet (vgl. E. Douglas van Buren, The Fauna of Ancient Mesopotamia as represented in Art = Analecta Orientalia 18 [Rom 1939] 77f; M. Hilzheimer, Art. Elefant: RLAss 2, 354).

c. Israel. Wie im übrigen Vorderen Orient (mit Ausnahme Syriens) war der E. in Palästina in geschichtlicher Zeit bereits ausgestorben. Im alttestamentlichen Kanon findet sich wohl aus diesem Grunde nur eine Erwähnung seines Namens. Die Tarschîsch-Schiffe brachten König Salomo alljährlich Gold, Silber, Affen, Pfauen (?) u. Elfenbein ‚schen-habbîm' (1 Reg. 10, 22). Diese Benennung des Elfenbeins enthält neben dem Element schen ‚Zahn', den wohl als ägyptisches Lehnwort übernommenen Namen des E., jb (Kretschmer 318f mit Verweis auf die Bezeichnung der Insel Elefantine jb; altägypt. 3bw). Eine Gruppe der LXX-Handschriften übersetzt ‚schen-habbîm' mit ὀδοντων ἐλεφαντινων; Eucherius (form. 4 [25, 8 Wotke]: adduxerunt ad eum simias et elephantos) hatte einen anderen Text vor sich, als ihn die Vulgata gibt. Da der hebräische Kontext noch zwei andere Tierarten nennt, ist es möglich, daß die lateinische Sekundärüberlieferung das Ursprüngliche bewahrt hat. Dann hätte auch König Salomo wie die Königin Hatschepsut u. die Assyrerkönige eine Menagerie mit E. besessen. – Im übrigen scheinen die Israeliten mit dem E. erst wieder in der Makkabäerzeit in Berührung gekommen zu sein. Die Erwähnungen der Kriegs-E., welche von den Ptolemäern im Kampf gegen Judäa eingesetzt wurden, sind, soweit sie militärisch-technischer Natur sind, unten Sp. 1009 mit den griechisch-römischen Zeugnissen über Kriegs-E. ausgewertet. Hier interessiert nur der besondere religiös-patriotische Aspekt der Erzählung in den Makkabäerbüchern, wonach die Kriegs-E. eine starke Bedrohung Israels darstellten, die aber dank der Frömmigkeit jüdischer Helden mit Hilfe der göttlichen Vorsehung abgewendet wurde. – Ungefähr iJ. 164 vC. zog der Reichsverweser Lysias mit 80 E. gegen die Juden (2 Macc. 11, 4). Aber mit Gottes Hilfe brachten sie ihm eine schimpfliche Niederlage bei. Ein Jahr darauf zogen der König Antiochos Eupator u. Lysias erneut gegen Judäa, diesmal mit nur mehr 22 E. (2 Macc. 13, 2). Judas aber, der bei Nacht das Hauptquartier angriff, erschlug den stärksten E. (2 Macc. 13, 15). Nach dem Bericht des 1. Makkabäerbuches zog Antiochos Eupator mit 32 E. gegen die Juden (6, 32). Bei Beth Sacharja kam es zum Kampf. Bei jedem Kriegs-E., der durch alkoholische Getränke berauscht worden war, standen 1000 Gepanzerte u. 500 Reiter. Trotz dieser gefährlichen Lage wagte es Eleazar Awaran, unter den königlichen E. zu kriechen, um ihn von unten her zu durchbohren. Dabei erdrückte ihn das stürzende Tier im Tode (1 Macc. 6, 42/7). E. spielen auch bei der Erzählung von der wunderbaren Errettung der alexandrinischen Juden nach 3 Macc. 5. 6 eine Rolle. Es handelt sich hierbei um eine Judenverfolgung durch den König Ptolemaios IV Philopator nach der Schlacht bei Raphia, d. h. nach 217 vC. Nach zwei vergeblichen Versuchen, die Juden zu töten, ließ der König sie alle in die Rennbahn von Alexandrien bringen, um sie dort von seinen 500 Kriegs-E. niedertrampeln zu lassen. Nachdem dieser Anschlag durch ein göttliches Wunder um zwei Tage verschoben worden war, betete beim Herannahen der E. am dritten Tage der gottesfürchtige Priester Eleazar zum Herrn. Als darauf zwei Engel erschienen, wandten sich die E. anstatt gegen die Juden gegen das eigene Heer u. traten es nieder. – Dieser Legende mag eine Judenverfolgung zugrunde liegen, die sich entweder iJ. 145 vC. oder 88 vC. abspielte; bei Ioseph. sind Ptolemaios Physkon u. der Jude Apion die Gegenspieler (c. Ap. 2, 52; vgl. Bickermann, Art. Makkabäerbücher: PW 14, 1, 799f; zum Nachleben in der Kosmographie des Kosmas Indikopleustes vgl. H. Bengtson, Kosmas u. die Ptolemäer: Historia 4 [1955] 154 ohne Angabe der Stelle). – Philo erwähnt den E. nicht um seiner selbst willen, sondern unter weiterführenden Gesichtspunkten. So ist der Kampf des E. mit dem Drachen ein Beweis der Vergänglichkeit der *Erde (aetern. mundi 128f). Auch das Wissen darum, daß der E. wie Bär, Löwe, Panther, Tiger u. andere Raubtiere als Einzelgänger lebt, hat nur als Exemplum Bedeutung: Philo ist nämlich der Überzeugung, daß die sittliche Anstrengung des Menschen auch auf die Tiere eine

domestizierende u. zivilisatorische Wirkung haben könnte, wodurch die alte Feindschaft zwischen Mensch u. Tier aufgehoben würde (praem. et poen. 89). Der Mensch kann, was die Kraft angeht, den Vergleich mit dem E. nicht bestehen; jedoch spricht gerade diese Tatsache für die Macht des Geistes (poster. Cain 161).

II. Griechisch-Römisch. a. Name. Der Name des E., griechisch ἐλέφας, lat. elephantus, wurde bis zum Erscheinen der bahnbrechenden Untersuchung P. Kretschmers von dem ägyptischen Wort 3bu abgeleitet (Walde-Hofmann Wb.³ 1, 389; Boisacq 243). R. D. Barnett (Early Greek and Oriental Ivories: JHS 68 [1948] 1/25) wollte ihn von dem hettitischen ulu-badas ‚Rind', mit dem er die früheste lateinische Bezeichnung ‚bos Lucas' vergleicht, ableiten. Kretschmer zeigte jedoch, daß der im Griechischen, Lateinischen, Germanischen, Hettitischen u. vielleicht auch im Altindischen urverwandte Name des E. auf eine indogermanische Grundform *lebhṛ zurückgeht, ein Neutrum, das von einer Verbalwurzel abgeleitet ist. Der Übergang in den nt-Stamm ist durch Übertragung auf ein Lebewesen bedingt. Da in der Heimat der Indogermanen keine E. lebten, entstanden Erinnerungslücken, welche die Übertragung des E.-Namens auf das Kamel bei den Germanen u. die starke Verstümmelung der Bezeichnung bei den Indern erklären.

b. Naturgeschichte. Die Griechen lernten das Elfenbein früher kennen als den E. (vgl. M. Treu, Homer u. das Elfenbein: Philologus 99 [1955] 151), u. bezeichneten beide mit demselben Wort. In den Fabeln des Äsop fehlt er bezeichnenderweise noch. Herodot spricht als erster Grieche vom E. Er nennt als sein Verbreitungsgebiet das westliche Libyen u. Äthiopien (3, 114; 4, 191). Den indischen E. kannte Herodot noch nicht; denn der Tribut von 20 E.-Zähnen, welche die Äthiopier u. die Bewohner von Nysa dem Perserkönig entrichten, sind nicht Produkte des indischen E. (so etwa Wecker, Art. India: PW 9, 2, 1303; vgl. jedoch die Lage Nysas in Äthiopien bei V. Gebhard, Art. Nysa: PW 17, 2, 1629). Die Kenntnis des indischen E. hat wohl Ktesias, der Leibarzt des Perserkönigs, den Griechen vermittelt. In seinen Indika schilderte er, wie der E. Bäume ausreißt (frg. 60 Müller = Ael. n. a. 17, 29); auch machte er hinsichtlich der Fortpflanzung des E. eine fehlerhafte Angabe, die Aristoteles später berichtigt hat (Arist. h. n. 498, 5/13; 523a 27; integr. an. 709a 8/15). Aus der Polemik des Aristot. (ebd.) erfahren wir auch, Ktesias habe behauptet, der E. hätte kein Kniegelenk. – Die Fruchtbarkeit des utopischen Landes Atlantis Platons sollte zahlreichen E. genügend Weideland bieten (Kritias 114E/115A). Durch den Alexanderzug wurde die griechische Welt mit dem E. vertraut u. seither gehörte er nicht mehr nur zur Landschaft von Märchen u. Utopie. So konnte sich Aristoteles auf eine bereits bestehende, aber sicherlich nicht sehr alte Theorie beziehen, wonach das gleichzeitige Auftreten des E. an den beiden äußersten Enden der Erde, in Indien u. an den Säulen des Herakles, ein Beweis für die Einheit des *Okeanos wäre (de caelo 298a 13). Aristoteles selbst erforschte die Naturgeschichte des E. als erster gründlich u. gab eine im wesentlichen richtige funktionelle Beschreibung seiner Organe, welche jedoch für die antike Zoologie nicht immer maßgeblich blieb. – Der Rüssel ersetzt als Werkzeug der Nahrungs- u. Wasseraufnahme die Funktion einer Hand (h. n. 492b 17; 497b 22; Ael. n. a. 4, 31; dazu Heck 525. 549; man erinnere sich an die ägyptische Metapher, Hand' für Rüssel oben Sp. 1002). Der E. brüllt nicht mit dem Rüssel, sondern mit dem Maul (h. n. 536b 22). Er hat je vier Zähne u. zwei große Stoßzähne, welche bei den Männchen größer sind als bei den Weibchen (als Hörner gelten die Stoßzähne bei Ael. n. a. 4, 31; 11, 37), die Zunge ist klein (Aristot. h. n. 501b 30/502a 2; Ael. n. a. 4, 31). Die Brustwarzen liegen oberhalb der Brust (Aristot. h. n. 498a 1; 500a 17; Ael. n. a. 4, 31). Die Hinterbeine können in der gleichen Weise bewegt werden wie die Beine des Menschen; nur ist die gleichzeitige Bewegung der Vorder- u. Hinterbeine wegen der Schwere des E. nicht möglich (Aristot. h. n. 498a 5/13; integr. an. 709a 8/15). Trotz dieser Feststellungen wurde durch das ganze Altertum behauptet, der E. habe kein Kniegelenk (zB. Strabo 16, 4, 10; weitere Nachweise bei F. Sbordone, Physiologus [Mail. 1936] 43). – Die Paarung vollzieht der E. in der Zurückgezogenheit am liebsten in Flußgegenden; sie ist schlecht zu beobachten (Aristot. h. n. 540a 20: 578a 18/25). Die spätere Zoologie begründete das mit der Schamhaftigkeit des E. (Plin. n. h. 8, 13; Ael. n. a. 8, 17; 10, 1). Die Fähigkeit zur Fortpflanzung soll beim Weibchen vom 10.

bis 15. Lebensjahre, beim Männchen vom 5. bis 6. Jahr an einsetzen (Aristot. h. n. 546b 7; Plin. n. h. 8, 13). Die Tragzeit dauert 18 Monate bzw. 3 Jahre (Aristot. h. n. 578a 18/25; h. n. 546a 7 wird sie auf nur 2 Jahre beziffert; vgl. auch Ael. n. a. 4, 31; Strabo 15, 1, 43; bei Heck finden sich Beobachtungen über Tragzeiten von 20 bzw. 22 Monaten). Es wird jeweils nur ein Junges geboren (Aristot. gen. an. 771a). Dieses hat die Größe eines Kalbes, geht u. sieht sogleich nach der Geburt u. besitzt bereits Zähne; die Stoßzähne sind aber noch unscheinbar (id. gen. an. 773b 5; Ael. n. a. 4, 31; Aristot. h. n. 578a 25; 502a 2). – Der E. liebt die Flußgegenden (Arist. h. n. 540a 20; 630b 19/31; Ael. n. a. 4, 24) u. lebt herdenweise (Plin. n. h. 8, 11). Als einziges von allen Tieren lebt er länger als der Mensch (Aristot. gen. an. 779b 1). Die Lebensdauer wird verschieden angegeben, mit 120 bzw. 200 Jahren. Die Akme liegt bei 60 Jahren (h. n. 630b 19/31; Heck gibt als maximale Lebensdauer in der Freiheit 150, in der Gefangenschaft 80, höchstens 120 Jahre an; vgl. auch Wellmann 2250). – Belege zur Feindschaft zwischen E. u. Drachen bei Rubenbauer 355; Wellmann 2251.

c. Fang. Der älteste antike Bericht bei Aristot. beschreibt den indischen E.-Fang: mit Hilfe schon gezähmter E. wird eine Herde wilder E. verfolgt u. eingekreist; durch die zahmen E. werden die wilden einzeln niedergekämpft (h. n. 610a 26/34; dazu Plin. n. h. 8, 23; Strabo 15, 1, 43). Dieses Verfahren ist heute noch üblich (Heck 564f). Nach einer anderen, ebenfalls indischen Methode fing man allerdings nur die Jungtiere an ihren Badeplätzen (Ael. n. a. 4, 24). In Afrika verwendete man zum Fange Fallgruben (Ael. n. a. 4, 24; 8, 10; Plin. n. h. 8, 24; Jennison 143). Zum Verhalten der verfolgten Tiere vgl. auch Ael. n. a. 7, 6. 36; 6, 56; Plin. n. h. 8, 8. Nach Aelian sollen die alten E. am Fusse des Atlas ein Gebiet gehabt haben, wo sie von den Jägern verschont wurden (n. a. 7, 2). Dieses seltene Beispiel eines antiken Tierschutzgebietes ist um so bemerkenswerter, als die Trogodyten oder Elephantophagen sonst die grausame Methode hatten, von den Bäumen aus die Sehnen der E. durchzuschneiden (Strabo 16, 4, 10; Plin. n. h. 8, 26; Heck 563; Jennison 38; Aymard 425); auch bedienten sie sich vergifteter Pfeile (ebd. 426). Bei Strabo (aO.) findet sich ferner die Nachricht, die Jäger nutzten zum Fang des E. den Umstand, daß ihm das Kniegelenk fehle: sie sägten die Bäume an, an welche er sich im Schlafe lehne, der gestürzte E. sei die leichte Beute des Jägers (dazu Aymard 426f). Diese Nachricht hat später bei den christl. Schriftstellern Schule gemacht (vgl. unten Sp. 1020f). – In der röm. Kaiserzeit war zur E.-Jagd die Bewilligung des Kaisers nötig (Ael. n. a. 10, 1).

d. Dressur. 1. Verfahren. Die gefangenen erwachsenen E. wurden zunächst gefesselt (Aristot. n. h. 610a 34) u. durch Hunger gefügig gemacht (Strabo 15, 1, 42). Nahmen sie dann das angebotene Futter an, so redeten ihnen die Wärter zu u. brachten sie auch durch Musik von Trommeln u. Skindaps zum Gehorsam (Ael. n. a. 12, 44). Nach einer grausameren Methode bändigte man die Tiere, indem ihnen schmerzliche Verwundungen beigebracht wurden (Einschnitte am Halse; Strabo aO.). Die gefangenen Jungtiere ließen sich wegen ihrer natürlichen Zutraulichkeit viel leichter zähmen. Sie wurden mit besonderen Leckerbissen u. Schmeicheleien ‚wie Kinder' aufgezogen (Ael. n. a. 4, 24). Im allgemeinen soll eine besondere Diät, nämlich Gerstensaft, die Zähmung erleichtern (Plin. n. h. 8, 24; Jennison 143 denkt an Bier). Die Peitsche des Dompteurs war jedoch schon der Antike bekannt (Plin. n. h. 8, 6). Die Ausführung der Dressurstücke lenkte der Dompteur mit Stachel u. Kommandoworten (Ael. n. a. 13, 22).

2. Erfolge. α. Arbeitstiere. Nur die Inder verwendeten den E. als Arbeitstier (Ael. n. a. 5, 55; moderne Parallelen bei Heck 555). Dabei wurden seine großen Kräfte ausgenützt. Er riß mit dem Rüssel Bäume aus oder stürzte sie mit der Stirn um; auch legte er Mauern nieder (mit den Zähnen: Aristot. h. n. 497b 30; 610a 15/34; Plin. n. h. 8, 8; mit dem Rüssel: Strabo 15, 1, 43 nach Onesikritos). Die kleinere Art des E., wohl der Dwasala oder gar der Mierga, diente bei den Indern zum Pflügen (Plin. n. h. 8, 3).

β. Kriegselefanten. Die Verwendung des E. als Kriegstier geht auf die Inder zurück. Nach Aristot. wurden dazu sowohl die Männchen, als auch die kleineren u. bedeutend weniger mutigen Weibchen genommen (h. n. 610a 15/34). Als erster griechischer Feldherr stand Alexander bei Gaugamela den ungefähr 15 E. der indischen Hilfsvölker des Dareios Kodomannos gegenüber (Arrian. exp.

Al. 3, 11, 6). Es scheint, daß sie taktisch nicht geschickt eingesetzt wurden; jedenfalls spielten sie keine entscheidende Rolle. Alexander erbeutete sie (ebd. 3, 15, 6). Zu diesen ersten E. Alexanders kamen später indische Beute-E. u. das Geschenk des Taxilas von ungefähr 30 E. hinzu (ebd. 5, 3, 5). Im ganzen führte Alexander an 200 E. von Indien fort (ebd. 6, 2, 2); Kromayer (106. 140) sieht darin die Absicht Alexanders, die E. später militärisch einzusetzen, was jedoch erst seine Nachfolger verwirklichten. Die hellenistische Zeit ist die Periode des massierten Einsatzes mitunter sehr starker E.-Kontingente. Perdikkas u. Antipater hatten 140 E., Eumenes besaß 120; Seleukos 500; der zweite Ptolemäer ließ auch afrikanische E. jagen (dazu Kromayer-Veith 140 u. Anm.; Jennison 37; Wellmann 2253). Er besaß 300 E. Übersicht über die E. der Ptolemäer bei W. Gowers – H. H. Scullard, Hann. el. 271/7. Diese Angaben griechisch-lateinischer Quellen über die Stärke der hellenistischen E.-Kontingente decken sich mit denen der Makkabäerbücher. Antiochus zog 190 vC. mit 120 E. gegen die Römer in die Schlacht bei Magnesia (1 Macc. 8, 6); ungefähr 164 vC. hatte der Reichsverweser Lysias 80 E. zu seiner Verfügung (2 Macc. 11, 4); ein Jahr später waren es nur mehr 32 (1 Macc. 6, 32) bzw. 22 (2 Macc. 13, 2). Im Vergleich mit diesen Zahlen erscheint die Angabe, 500 E. Ptolemaios IV Philopators hätten sich nach dem Gebet des Eleazar gegen das eigene Heer statt gegen die Juden gewendet, als eine der dort festgestellten Übertreibungen (3 Macc. 5. 6; Kautzsch, Apkr. 1120). – Pyrrhus erbeutete von Demetrius indische E. u. setzte sie anfangs mit durchschlagendem Erfolg gegen die Römer ein (Liv. 13, 7; Oros. hist. 4, 1, 6; Plin. n. h. 8, 15; Paus. 1, 12, 3; Veget. epit. mil. 3, 24; Solin. 25, 15; Heck 541). – Auch die Karthager hielten ein eigenes E.-Kontingent in besonders gesicherten Stallungen im dreifachen Mauergürtel ihrer Byrsa (Polyb. 1, 33; Strabo 17, 3, 14; Appian. Lyb. 95). Sie folgten damit wohl gemeinhellenistischer Tradition, wobei sie die Kriegs-E. direkt von den Ptolemäern kennen gelernt hatten (so Jennison 196; Heck 541). Im Gegensatz zu dieser Auffassung nimmt F. Miltner an, der E. sei erst durch Pyrrhus im westlichen Mittelmeer bekannt geworden (Wesen u. Gesetz römischer u. karthagischer Kriegführung: J. Vogt, Rom u. Karthago [1943] 209). W. Gowers-H. H. Scullard 277_{23} hält es für möglich, daß neben diesen beiden Komponenten auch die Invasion des Agathokles in Afrika die Karthager dazu bestimmte, selbst Kriegs-E. zu halten. In den punischen Kriegen setzten die Karthager bereits ihre E. ein. Die Stärke ihrer Kontingente läßt sich aus direkten Angaben oder Beutezahlen ermitteln. 262 vC. beim Falle Agrigents erbeuteten die Römer 11 E. (Liv. 17; Oros. 4, 7, 5). Der Pontifex L. Metellus erbeutete in Sizilien 251 vC. 142 oder 140 E. (Plin. n. h. 8, 16). Bei Panormus 250 vC. setzte Hasdrubal 130 E. ein (Liv. 18; Oros. hist. 4, 8, 14). Zur Taktik des ersten punischen Krieges vgl. Miltner 209/11. Hannibal führte 37 E. über die Alpen, worunter sich auch ein indischer E. befand (F. M. Snowden, A note on Hannibal's mahouts: Numismatic Chronicle 14 [1954] 197; G. de Beer, Alps and Elephants [London 1955]). In der Entscheidungsschlacht gegen Hannibal bei Zama fielen 80 E. in die Hände Scipios (Liv. 30, 33, 4; Oros. hist. 4, 19, 3). – Nach dem Siege der römischen Manipulartechnik über die E. des Pyrrhus bei Benevent 275 vC. verwendeten auch die Römer gelegentlich E.; zum ersten Mal setzte sie Domitius Ahenobarbus iJ. 121 vC. gegen die Gallier ein (Jennison 48; Kromayer-Veith 313). In der Schlacht bei Thapsus erbeutete Caesar 64 E. (bell. Afr. 86). Nach diesem Großeinsatz von E. durch die Partei der Republikaner verwendeten die Römer keine Kriegs-E. mehr. Zwar kann man nicht mit Kromayer-Veith (394) behaupten, der E. verschwände nach der Schlacht bei Thapsus aus der europäischen Kriegsgeschichte, aber er erscheint nur mehr sporadisch (vgl. Rubenbauer 356; Wellmann 2255). Bereits iJ. 193 nC. scheiterte der Einsatz von E. durch Didius Iulianus gegen Septimius Severus an der Unerfahrenheit der Lenker (Dio Cass. 74, 16, 3; Rumpf 135; Jennison 88). Damit stimmt das noch frühere Zeugnis Arrians in der iJ. 136 nC. veröffentlichten Taktik (19, 6) überein, der für seine Zeit Kriegs-E. nur mehr als Waffe der Inder u. der südlichen Äthiopier kennt u. anführt, daß Kriegs-E. bei den Römern seit langer Zeit nicht mehr üblich seien (Rumpf 131). Auch Vegetius macht seine ausführlichen Angaben über taktische Gegenmaßnahmen gegen den E. unter dem Gesichtspunkt, daß er eine nicht mehr verwendete Waffe sei (epit. mil. 3, 24 Ende). – Die Perser behielten Kriegs-E. bei:

Severus Alexander kämpfte iJ. 231 nC. angeblich gegen 700 E. des Artaxerxes (Hist. Aug. v. Sev. Alex. 55, 2). Der Kaiser erbeutete 30, brachte jedoch nur 18 lebend nach Rom (ebd. 56, 3). 363 nC. sah sich Kaiser Iulian auf seinem Partherfeldzug nochmals E. gegenüber. Sie gaben zwar nicht den Ausschlag, beeindruckten jedoch die Römer u. namentlich den Ammianus Marcellinus sehr, welcher den Feldzug als Augenzeuge schilderte (25, 1, 14; vgl. E. L. B. Meurig-Davis, Elephant Tactics. Sil. It. 9, 581/3. Lucr. 2, 537/9: Classical Quarterly 45 [1951] 153/5; Rubenbauer 357, 47/9). – Die Ausrüstung des Kriegs-E. bestand seit der Ptolemäerzeit aus einem Panzersattel, der nicht immer vorhanden war (Ael. n. a. 13, 9), u. einem hölzernen Turm, der mit drei Schützen u. einem Lenker, der den Stachel führte, bemannt war (Plin. n. h. 8, 27; Kromayer-Veith 141; Wellmann 2257). Die Bemannung der Türme konnte auch zahlreicher sein: nach den Angaben Philostrats befanden sich bis 15 Mann in einem Turm; nach dem Zeugnis des 1. Makkabäerbuches sogar 32 (v. Apoll. 2, 12; 1 Macc. 6, 37). – Es bestand keine einheitliche Praxis in der taktischen Verwendung des Kriegs-E. (zur üblichen Bildung von Defensiv- u. Offensivflanken vgl. Kromayer 142/5). Am beliebtesten war die Aufstellung der E. vor der Schlachtreihe. Die E. u. die zwischen ihnen postierten Leichtbewaffneten eröffneten den Kampf. – Als Gegenmaßnahmen gegen Kriegs-E. nennt Kromayer-Veith 141 nur die Verwendung von Fußangeln oder von Brettern, die mit Nägeln bespickt waren (Diod. 18, 17; 19, 83). Vegetius stellt erprobte Gegenmaßnahmen aus der römischen Kriegsgeschichte zusammen, die als Ergänzung dienen mögen (epit. mil. 3, 24). Eine vereinzelte Maßnahme beruhte auf Tapferkeit: Abhauen des Rüssels (dies wagte zB. in der ersten Schlacht der Römer gegen Pyrrhus Minucius, der Lanzenwerfer der 4. Legion: Oros. 4, 1, 10 aus Livius 13; man erinnere sich an Haremhab oben Sp. 1002; vergleichbar auch die Tat des Eleazar Awaran oben Sp. 1004). Als weitere Abwehrmethoden nennt Vegetius Einsatz von Streitwagen u. Lanzenwerfern, von Infanterie mit Spezialpanzern (Kataphrakten? vgl. B. Rubin, Die Entstehung der Kataphraktenreiterei im Lichte der chorasmischen Ausgrabungen: Historia 4 [1955] 264/83) u. von Velites, d. h. beweglichen Scharfschützen. Schließlich kannte man ein taktisches Mittel: Öffnung der vorderen Schlachtreihe, hinter der die schwere Artillerie massiert worden war (Vegetius ebd.) Die Megarer sandten gegen die Kriegs-E. Antipaters brennende Schweine aus, welche bei der Furcht des E. vor Schweinen u. vor Feuer große Verwirrung stifteten (Ael. n. a. 16, 36). Mit brennenden Pfeilen operierten die Römer erfolgreich in der Schlacht bei Benevent 275 vC. (Oros. 4, 2, 5 aus Livius 14). Dadurch scheuten die E. u. wurden für das eigene Heer gefährlich. Für diesen Fall erdachte später Hasdrubal ein besonderes Instrument zur schnellen Tötung von E., das noch in der Schlacht bei Maranga 363 nC. bei den Parthern in Gebrauch war (Liv. 27, 14; Amm. Marc. 25, 1, 24).

γ. Zirkuselefanten. Bereits Aristot. berichtet, bei den Indern sei der E. zur Begrüßung des Königs abgerichtet (h. n. 630b 19/31). Aelian ergänzt diese Nachricht: es geschehe anläßlich des Einzugs des Königs beim Gericht (n. a. 13, 22). Darunter ist doch wohl keine Levade (Erheben der beiden Vorderbeine) zu verstehen, auch kein Erheben des Rüssels, wie es beim Gestirnkult der E. üblich ist (vgl. unten Sp. 1014), sondern ein Niederknien (vgl. Plin. n. h. 8, 3). Genauer sind wir aus römischer Zeit über Zirkuskunststücke unterrichtet. Plinius kennt den E. auf dem schrägen Seil (8, 2, 6; Heck 542 hält dies für unmöglich; vgl. auch Suet. Galba 6, 1; Sen. ep. 85, 41) u. schildert auch die anderen Spitzenleistungen der Dressur, die anläßlich der Spiele des Germanicus iJ. 10 oder 17 nC. zu sehen waren: 12 E. tanzten rhythmisch zur Begleitung einer Flöte; je vier trugen einen anderen in einer Sänfte; sie nahmen behutsam in einem von Menschen vollbesetzten Triclinium ihre Plätze zum Gelage ein. Eine von E. dargestellte Gladiatorenszene fiel gegen diese Kunststücke angeblich ab, weil sie schon bekannt war (vgl. Plut. soll. an. 12, 2; Ael. n. a. 2, 11; Mart. 1, 104, 10f; vgl. Jennison 65; Wellmann 2255). Nach Mucian soll ein E. sogar das Schreiben erlernt haben (Plin. n. h. 8, 6). Diese Arten der Schaustellung lösten die rohen E.-Hetzen im Zirkus ab (Aymard 75f. 89f), wie sie etwa Plinius (n. h. 8, 17) erwähnt. Zum Ganzen vgl. Wellmann 2255; Rubenbauer 357f; Jennison 65f. 74 76 78. 87.

e. Charakteristik u. Beurteilung. Aristot. erklärte den E. für das am leichtesten zähmbare u. gelehrigste Tier (h. n. 630b 19; 488b

22. Ael. n. a. 2, 11). Im Vergleich mit dieser zwar superlativisch gehaltenen, aber nüchternen Aussage zeigen die späteren E.-Geschichten, die teils auf Historiker des Alexanderzuges, teils auf den königlichen E.-Liebhaber Juba zurückgehen, daß der E. als Träger menschlicher Tugenden u. Held paradoxer Begebenheiten zum Liebling von Autoren u. Publikum geworden war. Der E. steht dem Menschen hinsichtlich seiner Intelligenz am nächsten: er versteht die menschliche Sprache, übt Gehorsam, führt Befehle aus, behält seine Pflichten im Gedächtnis, freut sich an Ruhm u. Liebe; darüber hinaus besitzt er probitas, prudentia u. aequitas (Plin. n. h. 8, 1; vgl. Strabo 15, 1, 42; nach Heck 554 wird die Intelligenz des E. überschätzt). Die clementia des E. erweist sich nach Plin. darin, daß er verirrten Wanderern den Weg zeigt (n. h. 8, 9). Auch ihm begegnende Schafherden behandelt er aus dem gleichen Wesenszug heraus mit besonderer Schonung (ebd. 8, 23). Im Verhalten der Jungtiere zu den alten E. zeigt sich eine für den Menschen beispielhafte Ehrfurcht u. Kindesliebe (Ael. n. a. 6, 61; 7, 15). Die E. können sich angeblich untereinander verständigen: Opp. cyneg. 2, 540/50. Wenn ein E. in den Graben gefallen ist, retten ihn die anderen, indem sie den Graben mit Reisig ausfüllen (Ael. n. a. 6, 61). Beim Überschreiten eines Grabens u. auf der Flucht begegnet der gleiche Opfermut u. Gemeinschaftsgeist (Ael. n. a. 8, 15; 7, 36). Von den vielen Exempla für Klugheit, Ehrgeiz, Treue u. Liebe des E. seien hier ein paar zusammengestellt. Ein um die ihm zustehende Futtergerste betrogener E. warf dem untreuen Wärter mit dem Rüssel Sand in die Speise (Ael. n. a. 6, 52). Einer der 12 bei den Spielen des Germanicus auftretenden E. wollte in seinem Ehrgeiz sein Ungeschick durch nächtliche Übungen ausgleichen (Plut. soll. an. 968C; Plin. n. h. 8, 6). Der treue Kriegselefant rettete seinen Herrn aus den Gefahren. Hatte der E. seinen Wärter unabsichtlich getötet, so konnte er sich zu Tode grämen (Strabo 15, 1, 42). Einer von Pyrrhus' Kriegs-E. beruhigte sich erst wieder, als er seinen gestürzten Lenker gerettet sah (Ael. n. a. 7, 41); ähnliche Treue bezeugte auch der E. des verwundeten Königs Poros (ebd. 7, 37). Die Mäßigkeit u. Schamhaftigkeit des E. in der Fortpflanzung wurde gerne hervorgehoben. Diese dient nur der Arterhaltung u. vollzieht sich im Verborgenen (Ael. n. a. 8, 17; Plin. n. h. 8, 13). Nach der Paarung reinigen sich die E.; nie treiben sie Ehebruch (Plin. n. h. 8, 13). Nach einer indischen Begebenheit, zu der es eine angebliche römische Parallele aus der Zeit des Titus gibt, bestrafte der E. die ehebrecherische Frau seines Herrn u. ihren Liebhaber mit dem Tode u. zeigte dem Herrn die Tat an (Ael. n. a. 11, 15). Den gleichen Gerechtigkeitssinn bewies der E. eines Gattenmörders, der eine andere Frau heiraten wollte (Ael. n. a. 8, 17). Von Juba stammt die Geschichte von den 30 E., die der König Bocchus vergeblich zum Werkzeug seiner Grausamkeit machen wollte (Plin. n. h. 8, 15). Gutes Gedächtnis u. Pflichteifer bewies einer der weiblichen Kriegs-E. des Antiochos, namens Nikaia, der mit großer Hingabe das neugeborene Kind seines Wärters pflegte (Ael. n. a. 11, 14). Gern erzählte man von der Liebe eines alexandrinischen E. zu der Blumenverkäuferin, die auch von dem Grammatiker Aristophanes geliebt wurde (Ael. n. a. 7, 43; ähnl. 1, 38; Plin. 8, 14; zum Ganzen vgl. Wellmann 2252). – Besondere Beachtung verdient die Religiosität des E. Nach Angaben maurischer Gewährsmänner stiegen die E.-Herden bei Neumond zum Flusse Amilo hinab u. nahmen ein rituelles Bad zu Ehren des Mondes (Plin. n. h. 8, 1; Cass. Dio 39, 38, 5); Ael. (n. a. 4, 10) modifizierte: die Tiere blickten zum Monde auf u. hielten frisch gepflückte Zweige empor (dazu A. Momigliano, Ancora sul culto degli elefanti per la luna: Athenaeum 11 [1933] 267f; A. Passerini, L'origine della tradizione sul culto degli elefanti per la luna: Athenaeum 11 [1933] 142/9). Die E. huldigten auch der aufgehenden Sonne, indem sie ihre Rüssel wie Hände zur Sonne emporhoben. Zwischen Sonne u. E. sollte eine besondere Sympathie bestehen; den Beweis sah man darin, daß ein von Ptolemäus Philopator dargebrachtes E.-Opfer an den Sonnengott ein Sühneopfer von 4, diesmal ehernen E., nötig machte (Ael. n. a. 7, 44; Plut. soll. an. 17, 2). Diese Beziehungen des E. zum Licht u. zum Sonnengott sind östlicher Herkunft (Matz 750/60). Nach äthiopischer Überlieferung erwiesen sich die E. gegenseitig die letzten Ehren, indem sie einen Rüssel voll *Erde auf ihre toten Artgenossen warfen (Ael. n. a. 5, 49).

f Volkstümliche Vorstellungen. Der E. hat im antiken Sprichwort u. Volksglauben keine große Bedeutung (vgl. Rubenbauer 355; A. Otto, Die Sprichwörter u. sprichwörtlichen

Redensarten der Römer [1890] 196). Nur die augenfälligsten anatomischen oder physiologischen Besonderheiten wurden Gegenstand gängiger Redewendungen. Dickhäutigkeit (Köhler nr. 16), Größe (aus einer Fliege einen E. machen: ebd. nr. 14), Durst (ebd. nr. 17), Gutmütigkeit (‚ein E. tut keiner Maus etwas zu leide‘: ebd. nr. 18). Eine Sache, die sehr lange dauerte, veranlaßte zu dem Ausspruch: ‚schneller gebären die E.‘ (ebd. nr. 20). Zur Verwendung des E. in der Volksmedizin vgl. Wellmann 2257. Wenn man außerhalb Italiens u. Indiens von einem E. träumte, so hatte dies stets ungünstige Bedeutung. Artemidor entwickelte daraus eine eingehende Kasuistik (2, 12 [103 H.]).

g. Religionsgeschichte. Abgesehen von dem mauretanischen bzw. östl. Glauben an die besondere kultische Beziehung des E. zu Sonne u. Mond (vgl. oben Sp. 1014), läßt sich nur weniges anführen. Der E. wurde der griech. Welt zu spät bekannt, als daß er ein hl. Tier des Mythos hätte werden können. Zwar bringt ihn Bakchos von seinem indischen Triumphe mit, doch ist dies eine späte Spiegelung des Alexanderzuges (vgl. Wellmann 2252). Die nur durch Artemidor bezeugte Beziehung des E. zum Unterweltsgott steht gewiß im Zusammenhang mit den Volksvorstellungen von der unheilvollen Bedeutung des E. im Traume (2, 12). A. Greifenhagen möchte sie auch durch dionysische Todesvorstellungen vermittelt wissen (Bronzekline im Pariser Kunsthandel: RM 45 [1930] 150). Vergleichbar ist die Bezeichnung des E. als ‚Verschlinger‘ in der Unterwelt in der manichäischen Kosmologie (F. Cumont, Rech. 48; Art. Cerberus: o. Bd. 2, 984). Vgl. den Elefanten als Symbol des Todes in den indischen Fassungen des Barlaam u. Joasaph-Romans (s. oben Spalte 853/4).

h. Herrscherkult. Wie die militärische Verwendung des E durch die hellenistischen Könige letzten Endes auf die Begegnung Alexanders des Großen mit Indien zurückging (Paus. 1, 12, 3), so übernahmen die Diadochenfürsten auch die Sitte, eigene E. zu halten, von den Orientalen. Allerdings war dieses königliche Privileg der E.-Zucht keine reine Nachahmung der indischen Könige (dazu etwa Ael. n. a. 13, 22; 17, 29; Strabo 15, 1, 41), dazu waren indische Einflüsse nicht nachhaltig genug; sondern es ist von der Verwendung des E. im Kriege nicht zu trennen. Auch verlor der E. nicht sogleich seinen Charakter als Kriegsbeute u. Ehrengeschenk, welchen er für die Griechen ursprünglich hatte. Daher repräsentieren die E. u. E.-Quadrigen auf frühen ptolemäischen u. seleukidischen Münzen ein Herrschaftsabzeichen im Sinne des aktuellen oder potentiellen Sieges des Fürsten (Matz 470), wohl in dem Sinne, daß er mit Hilfe der E. errungen wurde, oder Beute von E. einbrachte, dazu vgl. auch unten Sp. 1019. Als Sinnbild knüpft der E. also an die Eigenschaft des Herrschers an, ἀνίκητος zu sein. Symbolsteigernde Bedeutung hatte ferner der Umstand, daß der E., ebenfalls infolge des Alexanderzuges, Tier des Dionysos wurde, u. daß im Herrscherkult der Ptolemäer der Herrscher als Neuer Dionysos verehrt wurde (Matz 738). Teilten Gott u. König den E., so empfing auch der E. etwas von der Göttlichkeit des Herrschers. Allerdings besitzen wir keine Denkmäler oder Zeugnisse, daß die Ptolemäer auf dem E.-Wagen gefahren wären oder sich darauf hätten abbilden lassen; die Verbindung erfolgt additiv. In einer noch früheren Stufe war der Herrscher nicht zu Dionysos, sondern zu Ammon in Beziehung gesetzt (Matz 738). Bei den Seleukiden erfuhr die symbolische Bedeutung des E. für den Herrscherkult eine entscheidende Modifikation, indem er, als astrales Tier, in die herrscherliche Lichtsymbolik einbezogen wurde u. den Herrscher nicht mehr mit Dionysos, sondern mit Helios-Apollon verband (Matz 749/51). – Auch bei den Römern war der E. ursprünglich ein außergewöhnliches Beutetier, das im Triumphzuge u. anschließend im Zirkus gezeigt wurde. So erstmals beim Triumph des Pontifex L. Metellus iJ. 251 vC. nach seinem Siege über die Karthager (Plin. n. h. 8, 16). Den Anschluß an hellenistische E.-Symbolik suchte als erster Pompeius, der bei seinem Triumph am Ende der 80er Jahre in einem E.-Gespann in Rom einziehen wollte. Allerdings scheiterte dieses Vorhaben an der Enge der Stadttore Roms (Jennison 48f; C. Barini, Triumphalia [Turin 1952] 17; W. Ehlers, Art. Triumphus: PW 7A 1, 504; Plin. n. h. 8, 4). Es wurde erst im 3. nachchristlichen Jh. verwirklicht: 233 nC. fuhr Severus Alexander in seinem Triumph über die Perser in einem von vier E. bespannten Wagen (Hist. Aug. v. Sev. Alex. 57, 4). Auch Gordian III wurde vom Senat nach seinem Sieg über die Parther wiederum dasselbe Privileg bewilligt mit der Begründung,

der E.-Wagen gehöre zu einem persischen Triumph (Hist. Aug. v. Gord. III 27, 9). Diese ganz vereinzelten Beispiele des Vorkommens von E.-Quadrigen im Triumph zeigen, daß der E. nicht in seiner Eigenschaft als Zugtier der Triumphalquadriga zum Emblem des römischen Kaisers geworden ist. Zu E.-Quadrigen auf Triumphbogen vgl. Abschnitt Darstellungen unten Spalte 1019. Jedoch gehört die E.-Quadriga schon früher zur Kaiserapotheose: seit Tiberius erscheinen konsekrierte Mitglieder des Kaiserhauses in der Pompa Circensis auf dem E.-Wagen, wie wir aus den Konsekrationsmünzen entnehmen können: Augustus auf der E.-Quadriga auf einem Sesterz des Tiberius aus dem Jahre 34/6 nC. (BritMusCat, Coins Rom. Emp. 1, 134f), Augustus u. Claudius auf Münzen Neros u. Agrippinas aus dem Jahre 54/5 (ebd. 1,201). Ferner finden sich Konsekrationsmünzen mit Kaisern auf der E.-Quadriga von Nerva, Antoninus, Verus, Marcus; auf kleinasiatischen Münzen von Tiberius, Caracalla, Antoninus Pius, Commodus, Gordian (Belege bei Matz 479_1), Gallien. Die Kaiserinnen erhielten nur eine E.-Biga (Münze der Diva Faustina bei Strack, Reichsprägung 3, 94f; weitere Beispiele bei Matz 479_1). Abbildungen lebender Kaiser auf der E.-Quadriga stellen sich erst am Ende des 1. nachchristlichen Jahrhunderts ein. Abgesehen von einem vereinzelten Denar des Augustus aus dem J. 18 vC. u. von Goldstücken spanischer Prägung des J. 17/16 vC., die den Kaiser auf einer E.-Biga zeigen (Matz 747), wurden erst seit der Regierung Domitians u. bezeichnenderweise in Alexandrien serienweise alljährlich (?) Bronzemünzen in Umlauf gesetzt, die den Kaiser auf einer E.-Quadriga stehend zeigten: Zeit Domitians iJ. 93/4 (Vogt 22), Regierung Trajans 107/8 (Vogt 27), 108/9 (Vogt 28), 109/110 (Vogt 30), 110/11 (Vogt 32), 111/2 (Vogt 33), 112/3 (Vogt 34), 113/4 (Vogt 37), 116/7 (Vogt 39); Regierung Hadrians 117/8 (Vogt 41), 119/120 (Vogt 43), 120/1 (Vogt 44), 121/2 (Vogt 45), 125/6 (Vogt 49), 126/7 (Vogt 50), 132/3 (Vogt 54). Erst das 3. Jh. sah lebende Kaiser auf dem E.-Wagen: abgesehen von den schon erwähnten Triumphalquadrigen Severus Alexanders u. Gordians ließ sich Elagabal (ohne den Anlaß eines Triumphes) von einem mit vier E. bespannten Wagen auf den Vatican tragen; um dieser Wagenfahrt willen ließ er sogar Gräber beseitigen, die im Wege waren (Hist. Aug. v. El. 23, 4). Caracalla hatte schon vorher eine ganze E.-Herde gehalten (Dio 77, 7, 4; vgl. J. Guey, Les éléphants de Caracalla: Revue des Études Anciennes 49 [1947] 248/73). Der Kaiser Aurelian besaß noch als Privatmann einen E., den er jedoch dem damaligen Kaiser abtrat (Hist. Aug. v. Aurel. 5, 6). Bei seinem Triumph iJ. 273 nC. hatte er 20 E., die er sogleich Privatleuten überließ, um die Staatskasse zu entlasten (ebd. 33, 4). Diocletian u. Maximinian fuhren im vierspännigen E.-Wagen (Rumpf 130). Constantius fuhr bereits als Caesar in der E.-Quadriga (Spinazzola 203; Matz 751_6 mit Bezug auf Goldmedaillon in Florenz).

i. Darstellungen. Hier wird keine vollständige Ikonographie der antiken Darstellungen des E. versucht; es sollen nur die hauptsächlichsten Darstellungstypen aufgeführt werden. – Der E. erscheint in mythologischen Szenen vornehmlich als Tier des Dionysos; ferner ist er ein Sieges- oder Herrschaftszeichen der hellenistischen Könige u. in deren Nachfolge auch der römischen Kaiser; in einer späten Gruppe, namentlich auf Mosaiken, findet er sich in Jagdszenen. – In mythologischen Szenen ist der E. Zugtier von Götterwagen: so vornehmlich des Dionysos (K. Lehmann-Hartleben-E. C. Ohlsen, Dionysiac Sarcophagi in Baltimore [Baltimore 1942]) u. der Venus, etwa im Hause des Vecilius Verecundus in Pompeji (Spinazzola 195, Abb. 228; diese Darstellung ist von dionysischen Vorbildern abhängig; vgl. R. Schilling, La religion Romaine de Vénus = Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 178 [Paris 1954] 285/7). Zusammenstellung aller Gottheiten, die E.-Gespanne haben, bei K. Schauenburg, Zu Darstellungen aus der Sage des Admet u. des Kadmos u. zu den Darstellungen von Fabelwesen als Zugtieren von Göttergespannen: Gymnasium 60 (1953) 128. Verwandt ist die Funktion der beiden E. mit erhobenen Rüsseln, die eine Allegorie, wohl eine Personifikation der Stadt, im Hause der Kryptoportikus in Pompeji flankieren (Spinazzola 558, Abb. 617; M. della Corte, L'educazione di Alessandro Magno nell'enciclopedia Aristotelica in un trittico megalografo di Pompei del 2. stile: RM 57 [1942] 61/3). Im Mosaik einer großen imperialen Villa der späten Kaiserzeit ist eine auf Felsen thronende Arabia abgebildet, die wie eine πότνια θηρῶν von einem kleinen E. u. einer Tigerin flankiert wird (B. Neutsch, Archäolo-

gische Grabungen u. Funde im Bereich der Soprintendenzen von Sizilien: ArchAnz 69 [1954] 466/706 Abb. 59). Die E.-Quadriga, auf der Athene fährt, erscheint auf ostseleukidischen Münzen, u. zwar zB. auf solchen des Jahres 303/2 vC. (E. T. Newell, The coinage of the eastern Seleucid Mints from Seleucus I to Antiochus III [New York 1938] Taf. 56, 6 mit S. 15/8); auf Drachmen, Hemidrachmen u. Tetradrachmen des Seleukos I (E. T. Newell, The coinage of the western Seleucid Mints from Seleucus I to Antiochus III [New York 1940] 66A Taf. 1, 3; 70A Taf. 1, 4; 81 Taf. 1, 6); 300/280 vC. (ebd. 66A Taf. 1, 3, 4, 5, 6). Der E. auf Silbermünzen Antiochus' III aus Ecbatana (Newell, Coinage of the eastern Seleucid Mints Taf. 47, 9/16) ist wohl ein Siegeszeichen. Als Herrschaftsabzeichen kehrt der E. bzw. der E.-Wagen wieder auf römischen Münzen Caesars, des Augustus, Vespasians, Domitians u. der Antonine; auf griechischen Münzen des Augustus, Traians, Hadrians, auf einem Medaillon des Pertinax, auf Münzen des Diocletian u. Constantius II (vgl. Spinazzola 203 Abb. 234, 1/16). Ein aus einem Zeichen des Triumphes hervorgegangenes Zeichen der Herrschaftsmacht waren auch die auf den Triumphbögen aufgestellten E.-Wagen. Solche sind in Rom nur auf Bögen des Augustus u. des Domitian u. vielleicht des Titus bezeugt (Kähler 475). Dazu kommt ein dreitoriger Bogen mit überhöhtem Mittelteil, auf dem eine E.-Quadriga steht, aus Colonia Parium (Kähler 457), ferner ein Tetrapylon mit einer E.-Quadriga in Antiochia nahe dem kaiserlichen Palast (vgl. Malalas 328, 3; Kähler 460). Jagdszenen mit E. sind zahlreich; hier sei zB. eine der neuesten genannt: die auf dem großen Jagdmosaik der imperialen Villa bei Piazza Amerina (Neutsch aO. 582). – Als Kuriosum sei schließlich das jetzt verlorene Wirtshausschild des Gastwirts Sittius aus Pompeji erwähnt; ebenfalls ein E. Es könnte bedeutet haben: hier könne man soviel trinken wie ein E. (Spinazzola 202/4; CIL 4, 806; Rubenbauer 358).

B. Christlich. I. Naturgeschichte. Zur Zeit des Arnob. scheint es zum primitiven Schulwissen gehört zu haben, daß man über den E. so wie über den Stier, das Pferd, den Widder oder das Kamel Bescheid wußte (2, 22). Das ungewöhnlich große Interesse der Väter an der Naturgeschichte des E. erklärt sich aber nicht nur aus der Schulbildung der Spätantike, sondern daraus, daß der E. als das größte Tier der Schöpfung u. zoologisches Kuriosum auf sie einen besonderen Eindruck gemacht hatte. In Nachfolge peripatetischer u. namentlich stoischer Gedankengänge exemplifizieren vornehmlich Bas. u. Ambrosius am E. die Zielstrebigkeit der Schöpfung (K. Gronau, Poseidonios u. die jüdisch-christl. Genesisexegese [1914] 104/7; Bas. in hexaem. 9, 5 [PG 29, 200A/204A]; struct. hom. 1, 7 [PG 30, 17A]; Ambros. exam. 6, 5, 31; vgl. ferner Auson. epigr.: 257 Sch., 428 P.; Hier. in Ps. 103 [PL 26, 1202]; adv. Ruf. 3, 28 [PL 23, 500B]; ep. 60, 12, 1; Aug. Gen. ad. litt. 3, 16 [PL 82, 11]; Boeth. cons. 3, prosa 8, 16; Nonn. Dionys. 24, 340 u. ö.). Für den Gnostiker Apelles, einen Schüler Markions, war es in Anbetracht der Größe des E. ein besonderes Problem, wie bei den vorausgesetzten geringen Ausmaßen der Arche Noah (vgl. die Darstellungen, zB. oben Bd. 1, 601) zwei E.-Pärchen in ihr Aufnahme finden konnten (Orig. in Gen. hom. 2, 2 [8, 134 Lomm. = PG 12, 165B/166A]). Mit dem ehrfürchtigen Staunen über die Größe des E., sein augenscheinlichstes Merkmal, geht eine an der antiken Zoologie orientierte naturwissenschaftliche Kenntnis zusammen. Der E. ist kurzhalsig, weil eine übermäßige Verlängerung des Halses bis zur Erde häßlich wäre (Lact. opif. 7, 6). Bas. u. Ambros. begründen den kurzen Hals (richtiger) funktionell: er soll eine übergroße Belastung vermeiden (in hexaem. 9, 5 [PG 29, 200C/201B]; exam. 6, 31). Da der E. den Boden nicht mit dem Maule erreichen kann u. die Stoßzähne beim Fressen hinderlich sind, dient zur Nahrungsaufnahme der Rüssel, eine ‚Schlangenhand' (Lact. opif. 5, 13; Basil. in hexaem. h. 9, 5 [PG 29, 201A/B]). Er ist weich u. biegsam u. der E. kann mit ihm zufassen u. festhalten (Basil. aO.). Er ist hohl, damit zum Trinken oder Sichbespritzen die notwendigen, sehr großen Wasserquanten aufgenommen werden können (Ambros. exam. 6, 31; id. Hel. 17, 65). Nach der 2. Redaktion des Physiologus dient er als Waffe (c. 3; Greg. Nyss. op. hom. 7 [PG 44, 141A] vergleicht E. u. Mensch: der E. hat den Rüssel zu seiner Rettung; der Mensch hat nichts). Die von Aristoteles bekämpfte Behauptung des Ktesias, die Säulenbeine des E. hätten keine Gelenke, hat sich trotzdem in der christli-

chen Literatur durchgesetzt (Basil. aO.; Ambros. exam. 6, 5, 31; Physiol. 43; Cassiod. var. 10, 30 [PL 69, 811]; Nonn. Dionys. 15, 148; 26, 334; 43, 30) Der E. muß deshalb angeblich im Stehen, an Bäume angelehnt, schlafen, was von den Jägern zum Fang ausgenützt wird. – Zur Fortpflanzung zieht sich der E. in die Einsamkeit zurück (Physiol. 43). Nach der 2. Red. des Physiol. 3 erwächst der Fortpflanzungstrieb zuerst in dem Weibchen nach dem Genuß der Mandragora, die sie dann dem Männchen zu kosten gibt (wie Eva den Apfel), worauf die Paarung erfolgt (dazu unten Sp. 1024). E. Peterson (Die Spiritualität des griechischen Physiologos: ByzZ 47 [1954] 67/9) erweist Abhängigkeit von einem apokryphen Leben Adams u. Evas. Der E. gebiert nur einmal u. nur Ein Junges (Isid. etym. 12, 2, 16). Die Tragzeit beträgt nach PsEustath. 10 Jahre, nach Isid. nur 2 (exam. [PG 18, 741 D]; etym. 12, 2, 16). Das E.-Weibchen bringt das Junge im Wasser zur Welt; nach Isid. (ebd.) geschieht das wegen der *Drachen, der Feinde des E. – Die Lebensdauer des E. wird verschieden angegeben: nach Basil., der sich auf Aussage älterer Autoren beruft, 300 Jahre u. mehr, nach Ambros. (exam. 6, 33) 200/300; nach Isid. sind es gleichfalls 300 Jahre (etym. 12, 2, 16); das gleiche Alter gibt auch Nonn. an (Dionys. 26, 196; vgl. 17, 382); Cassiod. steigert diese Angabe ins Fabulöse u. behauptet, der E. werde über 1000 Jahre alt (var. 10, 30 [PL 69, 811]). – Der E. lebt in Herden (Isid. etym. 12, 2, 16). Sein Erzfeind ist der indische Drache. Der dramatische Kampf der beiden, in dem der E. verblutet u. der Drache erstickt, wird in seinen einzelnen Phasen wiederholt von den Vätern beschrieben (PsEustath. exam. [PG 18, 741 D/744 A]; Ambros. exam. 3, 9, 40; Cassiod. in Ps. 148, 7 [PL 70, 1044f]; Isid. etym. 12, 2, 16; Physiol. PsBas. 29). Nur bei Hier. erscheint der E. als Sieger (in Mich. 1, 1, 6 [PL 25, 1157 B]). Bei Nonn. läßt die Geburt der Beröe einen elysischen Friedenszustand eintreten, welcher die alte Feindschaft zwischen E. u. Drachen aufhebt (Dion. 41, 203). Das beim Kampf vergossene Drachenblut soll das Minion sein (Isid. etym. 19, 17, 8). – Als Heimat des E. war den Kirchenvätern sowohl Afrika als auch Indien bekannt (Mart. Cap. 6, 668. 696; Isid. etym. 12, 2, 16). Doch sollen die E. von Ceylon (Taprobane) die indischen noch an Größe übertreffen (Isid. et. 12, 2, 16). Philostorg. berichtet, daß in *Äthiopien die E. besonders zahlreich sind (hist. eccl. 3, 6). Avitus weiß, daß am Ostrand der Welt (also in Indien) der E. lebt, eine immanis belua, die der Welt das Elfenbein schenkte (initium mundi 209).

II. Dressur. a. Kriegselefanten. Die lateinischen Kirchenväter kannten die Verwendung des E. im Kriege im wesentlichen aus Livius; die Erwähnungen des E. in den Makkabäerbüchern fanden keinen Nachhall. Oros. notiert den Einsatz von Kriegselefanten durch Pyrrhus u. Hannibal (6, 4; 4, 14; praef. 8), die Erbeutung von E. beim Fall Agrigents (4, 7, 5), durch Regulus (4, 8, 16) u. Scipio (4, 19, 3), den erstmaligen Einsatz durch die Römer gegen die Gallier (5, 13, 2) u. ihre Verwendung in der Schlacht bei Thapsus (6, 16, 3). Ergiebiger sind die Nachrichten bei Basil.-Ambros. u. Isid., welche wohl die Quintessenz des antiken Geschichtsunterrichts zusammenfassen. Die Römer hatten den E. erstmals im Kriege mit Pyrrhus kennengelernt u. nannten ihn bos Lucas (etym. 12, 2, 15; vgl. Oros. hist. 4, 16, 9). Greg. Naz. kennt den Heldenmut des Fabricius, der sich durch den vorgezeigten riesigen Kriegselefanten des Pyrrhus nicht einschüchtern ließ (carm. 1, 2, 10, 358/64). Die Verwendung des E. im Kriege geht auf die Perser (Bas. 9, 5; Ambros. exam. 6, 33) u. auf die Inder zurück. Von ihren hölzernen Türmen auf den E.-Rücken entsenden sie, ‚wie von einer schützenden Mauer aus‘, ihre Geschosse (Ambros. ebd.). Basil.-Ambros. rühmen ferner, welch großen strategischen Schutz der E. der leichten Artillerie gewährt, wogegen Infanterie u. Kavallerie wehrlos sind. Die E. stehen ‚wie bewegliche Berge‘ im Gefecht. Dagegen weiß Oros., wiederum Livius folgend, wie sich die E. taktisch ausschalten ließen (hist. 4, 2, 5). Die griechischen Kirchenväter hatten zeitgenössische Kenntnisse über den Kriegselefanten: Cosm. Indicopl. machte genaue Angaben über die Kriegselefanten der Inder (11, 338f). Vom Einsatz persischer Kriegselefanten in konstantinischer Zeit bei der Belagerung von Nisibis durch den Perserkönig Saboros (Saporis) berichtete Philostorg. (hist. eccl. append. 7, 24). Theodoret erzählte dazu die Legende, wie Ephrem der Syrer die Belagerung wieder abwandte, indem er eine Insektenplage auf das Heer herabwünschte, welche

die ‚flötenartigen‘ Rüssel der E. befielen (hist. eccl. 2, 30, 13).
b. Besonderes. Nach Joh. Eph. (hist. eccl. 2, 48) wurden im 6. Jh. die im Kampf mit den Persern erbeuteten E. dazu dressiert, daß sie sich vor den Kirchentüren nach Osten wendeten, Kopf u. Rüssel neigten, anbeteten, die Rüssel hoben u. das Kreuzzeichen machten, sowie diese Ehren auch dem Kaiser im Zirkus erwiesen. Diese ‚Kenntnis des Christentums bei unvernünftigen Tieren soll der Beschämung der Vernünftigen dienen, welche das Christentum geringschätzen‘ (F. J. Dölger, Die Begrüßung der Kirche im christl. Altertum: ACh 3, 74f). – Den E.-Wagen des Triumphators kennt Lact. (mort. pers. 16, 6). W. Ehlers sieht darin den Reflex einer möglichen Verwendung durch Diocletian (Art. Triumph: PW 7A1, 504). Ambros. stellt dem E.-Wagen des Triumphators den Wagen des *Elias gegenüber (ep. 43, 18 [PL 16, 1184AB]).
III. Charakteristik u. Beurteilung. Negative Urteile über den E. geben nur Orig. u. Tert. Origenes weist auf die modern ‚must‘ genannte plötzliche Tollheit des E., um die Ansicht des Kelsos zu bekämpfen, der E. sei das frömmste u. eidestreueste Tier (c. Cels. 4, 98). Gleichwohl muß er seine Zahmheit u. den vertrauten Umgang des Tieres mit dem Menschen zugeben. Tert. nennt den E. eine ‚insulsissima bestia‘, um in tendenziöser Weise den elfenbeinernen Zeus des Phidias auch wegen des verwendeten Materials als Götzenbild anzuprangern (res. mort. 6, 6). Als Speise ist der E. unrein, weil er kein Spalthufer ist und nicht wiederkäut; er darf jedoch berührt werden (Method. cib. 8, 3f). Im übrigen ist die Beurteilung des E. durchaus günstig. Isid. charakterisiert ihn wie Plinius als intelligent u. mit gutem Gedächtnis begabt (etym. 12, 2, 14). Als hervorstechendstes Merkmal wird seine Treue u. Dankbarkeit hervorgehoben. Dem gestürzten E. eilen auf seine Rufe hin die anderen zu Hilfe (PsEustath. exam.: PG 18, 741 D), bis ihrer 12 an der Zahl sind (nach dem Physiol. 43); aber erst der kleine E., der als letzter kommt, richtet den Gefallenen mit seinem Rüssel wieder auf. Bereits Clem. Al. kannte diese Hilfsbereitschaft des E. Sein Gewährsmann war angeblich Plato, der daraus geschlossen haben soll, daß die Tiere sich verständigen können (strom. 1, 21, 143, 2f). Cassiod. gab der Geschichte eine Wendung ins Ethische. Der vom Menschen wieder aufgerichtete E. behalte die Wohltat im Gedächtnis u. belohne seinen Helfer durch Gelehrigkeit (var. 10, 30). Als das klügste Tier kenne der E. auch den ‚Lenker des Alls‘, womit Gott oder der Kaiser gemeint war; diese Aussage ist mit den antiken Nachrichten von der Gottesfürchtigkeit des E. zu vergleichen oder mit der Notiz des Joh. Eph. (hist. eccl. 2, 48), die E. seien zur Begrüßung des Kaisers im Zirkus abgerichtet gewesen (oben Sp. 1023). Der E. merkt sich nicht nur die Wohltaten, sondern er vergilt auch das ihm widerfahrene Unrecht. Obwohl er in löblicher Weise mäßig im Trinken ist, bestraft er doch den Gastwirt, wenn dieser ihm etwas Schlechtes zu trinken gegeben hat, indem er im Gasthaus eine Überschwemmung anrichtet (Ambros. Hel. 17; 65). Die indischen E. sollen musikempfindlich sein (Mart. Cap. 9, 927). Den stärksten Beifall der Väter fand die geringe Sinnlichkeit des E. Er galt als monogam u. mäßig (Cassiod. in Ps. 44, 10 [PL 70, 325]). Nach dem Physiol. hat er zunächst überhaupt kein Bedürfnis zur Fortpflanzung u. diese vollzieht sich wie der Sündenfall im Paradiese (43 [128, 1 Sbordone]; vgl. oben Spalte 1021).
IV. Symbolik. Da der E. im Kanon nur in den Makkabäerbüchern vorkommt, hat sich die allegorische Deutung seiner nicht in dem Maße bemächtigt wie anderer Tiere, etwa des *Esels. Nach dem Physiol. ist bei der Aufrichtung des gestürzten E. der große E., der dazu doch nicht fähig ist, Symbol für Mose, die weiteren vier E. für die Evangelisten, alle zwölf für die Apostel; der kleine E. schließlich, der das Werk vollbringt, für Jesus (2. Red. 3). Eucherius hatte eine andere Version von 1 Reg. 10, 22 als die der Vulgata vor Augen u. deutete die E., die zusammen mit Affen zu Salomo gebracht werden, als die gewaltigen Sünder (form. 4 [25, 8 Wotke]; vgl. oben Sp. 1003).
V. Darstellungen. Leclercqs Aussage (2655), der E. erscheine auf christl. Monumenten der ersten vier Jahrhunderte nicht, gilt auch heute noch. Trotz der geringen Anzahl der Darstellungen aus späterer Zeit lassen sich gewisse ikonographische Typen festhalten. – In der gnostischen Katakombe am Viale Manzoni figuriert der E. unter den unreinen Tieren, deren Leiber die Seelen in der Unterwelt durchwandern (H. Achelis, Die gnostische Katakombe am Viale Manzoni in Rom:

Kunst u. Kirche 2 [1926] 68 Abb. 6; vgl. dazu Disput. Arch. et Man. 9). Dies erinnert an die symbolische Deutung des E. bei Eucherius (vgl. oben Sp. 1029). In antiker Tradition steht die bekannte Consecratio des Kaisers (Antoninus Pius ? Julian ?), der nach einem Elfenbeindiptychon des 5. Jh. auf einem von vier E. gezogenen Wagen fährt (Volbach, Taf. 14, Abb. 56; Leclercq 2655). Die Herkunft der Geschenke bringenden Barbaren auf dem unteren Streifen eines Kaiserdiptychons (Anfang 6. Jh.) sollen ein Löwe, ein von Volbach nicht genannter Tiger (?) u. ein E. mit erhobenem Rüssel kennzeichnen (Taf. 12, Abb. 48). Im Mosaik des großen Palastes von Kpel aus der Zeit Theodosius II (408/50) ist der Kampf eines E. mit einem Löwen abgebildet; es ist unklar, ob es sich hier um eine Jagd- oder eine Zirkusszene handelt (G. Brett, The Mosaic of the great Palace in Constantinople: JournWarbCourtInst 5 [1942] 40 Taf. 15 Abb. a; vgl. oben Sp. 1012). Dort erscheint auch der E. als Tier der dionysischen Prozession (ebd. 35 Taf. 7a). Die Bedeutung zweier E. auf einem Sarkophagdeckelfragment aus Ostia, die mit erhobenen Rüsseln Doppelclipei mit den Bildern von Mann u. Frau tragen, ist ebenfalls unklar (Wilpert, Sark. 1, 100, Taf. 84, 1). Sind es Symbole der Ewigkeit (E. auf Münzen des Philippus Arabs mit der Beischrift AETERNITAS, Rumpf 132), oder sind es Bilder des Todes (vgl. oben Sp. 1015)? – In der christlichen Umformung des Orpheusmythos ist der E. unter den Tieren des Paradieses vertreten. So zB. in Sprungstellung auf einer Elfenbeindarstellung aus dem ausgehenden 4. Jh. (Volbach, Taf. 32, Abb. 108). Mit erhobenem Rüssel steht er unter den anderen wilden Tieren des Paradieses auf einer Elfenbeinarbeit aus dem 9. Jh., die aber wohl auf eine antike Vorlage zurückgeht (Volbach, Taf. 61, Abb. 12). Nach der Abbildung der Wiener Genesis gehört der im alttestamentlichen Text nicht genannte E. zu den Tieren der Arche Noae (F. v. Hartel-F. Wickhoff, Die Wiener Genesis [1895] Taf. 4; vgl. die Erwägungen des Apelles oben Sp. 1020). In der griechischen Physiologus-Kosmas-Handschrift sieht man als Illustration zum 43. Kapitel Inder, die einen Baum ansägen, u. darunter zwei E. (J. Strzygowski, Der Bilderkreis des griechischen Physiologus [1899] 42). In der byzantinischen Illustration zu den Kynegetika des PsOppian sieht man eine Abbildung zum Anruf der Kalliope durch den Dichter, der wohl einer christlichen Illustration zur Benennung der Tiere durch Adam folgt. Unter den Tieren findet sich auch der E., der im Text Oppians nicht erwähnt wird (K. Weitzmann, Greek Mythology in Byzantine Art [Princeton 1951] Abb. 101, Taf. 29 mit 97f = fol. 2^r Cod. Venet. Marc. gr. 479). In einer Kollektivminiatur derselben Handschrift fol. 3^r erscheint der E. mit Löwe, Rhinozeros, Schakal (Weitzmann 97_7). Auch in der Florenzer Handschrift des Kosmas Indikopleustes (Laurent. Plut. IX 28 aus dem 11. Jh.) ist der E. abgebildet (J. W. McCrindle, The Christian topography of Cosmas, an egyptian monk [London 1897] Abb. 37 ohne Angabe der Folioseite).

P. Armandi, Histoire militaire des éléfants depuis le temps le plus reculé jusqu'à l'introduction des armes à feu (Paris 1843). – J. Aymard, Essai sur les chasses romaines (Paris 1951). – W. Gowers-H. H. Scullard, Hannibal's elephants again: Numismatic Chronicle 6, 10 (1950) 271/83. – A. de Gubernatis, Zoological Mythology 2 (London 1872) 91/5. – L. Heck, Rüsseltiere: Brehms Tierleben, Säugetiere 3^4 (1915) 525/76. – G. Jennison, Animals for show and pleasure in ancient Rome (Manchester 1937). – H. Kahler, Art. Triumphbogen: PW 7A 1, 373/493. – L. Keimer, Histoire des serpents dans l'Égypte ancienne et moderne: Mémoires de l'Institut de l'Égypte 50 (1947) 26/34. – O. Keller, Antike Tierwelt 1 (1909) 372/83. – S. Köhler, Das Tierleben im Sprichwort der Griechen u. Römer (1881). – E. Komorzynski, Eine Elefantenstatue im Kunsthistorischen Museum in Wien: Archiv für Orientforschung 16 (1952/53) 263/8. – P. Kretschmer, Der Name des Elefanten: Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 88 (1951) 307/25. – J. Kromayer-G. Veith, Heerwesen u. Kriegsfuhrung der Griechen u. Römer (1928). – H. Leclercq, Art. Éléphant: DACL 4, 2, 2655f. – F. Matz, Der Gott auf dem Elefantenwagen = AbhMainz 10 (1953). – S. Reinach, Art. Elephas: DS 2, 1, 536/44. – J. Rubenbauer, Art. elephantus: ThesLL 5, 2, 354/5. – A. Rumpf, Römische Historische Reliefs: Bonner Jahrbucher 155/6 (1955/56) 112/35. – V. Spinazzola, Pompei alla luce degli scavi nuovi di via dell'abbondanza (Rom 1953). – M. Wellmann, Art. Elefant: PW 5, 2248/57. *I. Opelt.*

Elegie.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Klassisch. 1. Etymologie, Begriff. Der älteste Versuch, einen historisch-kritischen Begriff der E. aufzustellen, spiegelt sich sicherlich in einem Fragment, das sich wahrscheinlich auf den aristotelischen Dialog Περὶ ποιητῶν zurückführen läßt (676 Rose; A. Rostagni, Scritti Minori 1 [Torino 1955] 255/322; L. Alfonsi, Sul Περὶ ποιητῶν di Aristotele: RivFilCl NS 20 [1942] 193/198; R. Reitzenstein, Art. Epigramm: PW 6, 77; B. Wyss, Antimachi Colophonii reliquiae [1936] 42. 66 unsicher; vor ihm bereits Heitz in der Didotschen Ausgabe der Fragmente 4, 28; dagegen V. Rose, Aristoteles pseudepigraphus [1863] 619/620). Der Text lautet: alternos igitur versus dicit elegiacos metris scilicet dissentientibus varios. Primus autem videtur elegiacum carmen scribsisse Callinos. Adicit Aristoteles praeterea hoc genus poetas Antimachum Colofonium, Archilochum Parium, Mimnermum Colofonium quorum numero additur etiam Solon Atheniensium legum scribtor nobilissimus. Dieses Fragment ist in den Scholia Bobiensia zur Rede Pro Archia überliefert (25 Hildebrandt). – Historische Elegiker sind demnach Kallinos u. sodann in der Reihenfolge des Alphabets (oder auch der Diskussion, die im Werk des Aristoteles wiedergegeben ist; dieses war ja ein Dialog) Antimachos, Archilochos, Mimnermos u. Solon. – Zunächst stellt sich aber die Frage nach dem Namen E., der völlig dunkel ist. Für Eurip. ist ἔλεγος von ἒ λέγειν abzuleiten (Iph. Taur. 144ff. 1091; Troad. 119; Hel. 185; man erinnere sich auch an seine, in der griech. Tragödie einzigartige, in elegischen Distichen gehaltene Monodie in der Androm. 103/16). Diese Etymologie, die das Wort mit dem Begriff der Klage, querimonia, ϑρῆνος, verbindet, stammt jedoch aus vorhellenistischer oder hellenistischer Zeit u. fand von hierher auch Eingang in die römische Kultur: elegia extrema mortuo accinebatur sicuti nenia (Varro poem. fr. 303 Funaioli). Wie gerade aus dem Aristotelesfragment deutlich wird, lagen die Dinge zuvor ganz anders; die E. wurde nicht oder wenigstens nicht ausschließlich als ein Klagelied aufgefaßt. In der Tat steht der Etymologie ἒ λέγειν, εὖ λέγειν, ἔλεγε eine andere Abteilung des ἔλεγος gegenüber (ursprüngl. Bezeichnung, von welcher einerseits ἐλεγεῖον scil. μέτρον, andererseits ἐλεγεία scil. ᾠδή herkommen), nämlich die Etymologie ἐλεγαίνειν, d. h. ἀσελγαίνειν oder παραφρονεῖν, womit ein Aus-sich-Heraustreten, eine Exaltation ausgedrückt ist. Die moderne Sprachwissenschaft ist geneigt, ἔλεγος mit einer asiatischen, nämlich phrygischen Wurzel in Verbindung zu bringen, die das Rohr bezeichnet, aus welchem die Flöte hergestellt wurde (armenisch elegn = ‚Rohr', ‚Flöte'). Die E. war also ursprünglich Musik, dann Dichtung mit Flötenbegleitung, u. diente vielleicht religiösen Zwecken; dabei hatte diese (E. genannte) Dichtung eine charakteristische metrische Gestalt, indem sie sich aus einem Hexameter u. einem sog. Pentameter (in Wahrheit zwei katalektischen daktylischen Tripodien) zusammensetzte, um so ein Sich-auf-sich-selbst-Zurückziehen u. Sich-wieder-Aufschwingen des Gefühls auszudrücken. Eine andere Eigentümlichkeit der E. ist die Mannigfaltigkeit des Inhalts, der aber stets durch das persönliche u. unmittelbare Interesse, das subjektive Beteiligtsein des Dichters gekennzeichnet wird; daher die überwiegend paränetische Akzentuierung, die freilich auch erzählende Ausführungen keineswegs verschmäht; dazu paßt es, daß das Rationale u. Logische das Phantasiehafte überwiegt. Schließlich ist für die E. charakteristisch der konstante Gebrauch des ionischen Dialekts u. die Nachahmung Homers.

2. Kallinos, Tyrtaios. In der Überlieferung galt als ältester Elegiker Kallinos v. Ephesus (7. Jh.), dessen kämpferische Elegien Ermahnungen zum Kampf gegen die Kimmerer sind; er bringt in gewählter Form Motive zum Ausdruck, die der Gattung immer eigentümlich blieben: den Vorrang des Heros, Glanz u. Ehre des Kampfes, den ruhmvoll-schicksalhaften Tod, den sittlichen Charakter der Anerkennung durch die Bürger. – Ermahnungen zum Kampf u. Ermahnungen (ὑποϑῆκαι) zu einer guten Regierungsführung (εὐνομία) verfaßte auch Tyrtaios, der wahrscheinlich Spartaner war u. nicht, wie angenommen

wurde, aus Aphidna in Attica u. auch nicht aus Milet stammte; er lebte gleichfalls im 7. Jh. kurz nach Kallinos. Von seinen Marschliedern (ἐμβατήρια) in dorischem Dialekt u. in katalektischen anapästischen Tetrametern sei in unserem Zusammenhang abgesehen. Die ὑποθῆκαι des Tyrtaios, gedichtet in einem von einigen Dorismen durchsetzten Ionisch, sind reich an homerischen Formeln u. entwickeln Motive, die sich bereits bei Kallinos fanden, unter dem neuen ethischen Gesichtspunkt der spartanischen ἀρετή. ‚Schön ist es zu sterben, wenn ihr in der vordersten Linie für das Vaterland fallt', während Flucht Schmach für den Flüchtigen u. für sein Geschlecht bedeutet; der Respekt vor den Alten u. die Fürsorge für sie, die nicht duldet, daß sie im Stich gelassen werden, ist Pflicht.

3. Archilochos. Archilochos v. Paros (7. Jh., wenig später als Kallinos) war mehr Jambograph als Elegiker; seine E. haben im Vergleich zu seinen Jamben eine gehobenere u. höfischere Note (F. Della Corte, Elegia e giambo in Archiloco: RivFilCl NS 18 [1940] 90/98). Abgesehen von dem paränetischen Ton in der Trostelegie an Perikles wegen des Schiffbruchs, der die Stadt betroffen hat, sind die E. des Archilochos entweder Ausdruck seiner eigenen Persönlichkeit als ‚Diener des Herrn Enyalios u. Kenners der lieblichen Gabe der Musen' oder Nachhall seines Soldatenlebens. Hier äußert sich eine männlich-kraftvolle, gedankenreiche u. ursprüngliche, aber derbe Auffassung des Lebens, welche das Unglück als Element des schicksalhaften Ablaufs menschlichen Daseins mit Gelassenheit hinnimmt. – Im Gefolge des Archilochos steht die elegische Dichtung seines Zeitgenossen Semonides v. Amorgos (in Wirklichkeit von Samos), der seinerseits Jamben u. zwei Bücher E. verfaßte. Die ‚Archäologie der Samier' ist verloren; jedoch ist von ihm eine E. in Distichen über die Vergänglichkeit des Lebens u. die menschlichen Illusionen erhalten, die jedoch auch Simonides v. Keos zugesprochen wird. Hier ist der sentenziöse u. ermahnende Ton offenkundig.

4. Mimnermos. Der ermahnende Charakter tritt auch in der E. des Mimnermos zutage, des weichlichen Dichters aus Kolophon, der zwischen dem 7. u. 6. Jh. lebte. Als Liebesdichter (plus in amore valet Mimnermi versus Homero, sagt Prop. 1, 9, 11, das Urteil des Kallimachos aufgreifend) verfaßte er zwei Bücher E.; das eine ist nach Nannó, der von ihm geliebten Flötenspielerin, benannt; das andere enthält kurze, gewissermaßen epigrammatische Gesänge. In der E. des Mimnermos erscheint das Thema der Jugend u. der Liebe, verbunden mit dem Thema des Schmerzes u. der allgemeinen Vergänglichkeit, jedoch generell, nicht subjektiv u. persönlich. Nannó ist für uns ein Name, eine Widmung, ein Titel, keine konkrete u. bekannte Frau. In der Nannó fanden sich wahrscheinlich auch Stücke erzählender Dichtung, u. a. die Schilderung des Krieges der Smyrnäer gegen Gyges. Die E. lud ein zum Genuß der flüchtigen Blüten der Jugend, des kostbarsten Lebensalters, das flüchtig sei wie ein Traum; danach sei es besser zu sterben.

5. Solon. In dem vielleicht auch typologisch gemeinten Verzeichnis des Aristotelesfragments erscheint als Vertreter der im wahren Sinne politischen, gnomischen, ermahnenden u. sentenziösen E. Solon, ‚der edelste Dichter' nach den Worten Platons (Tim. 21 C). Seine E. sind ὑποθῆκαι ‚An die Athener' oder ‚An sich selbst', in epischem Dialekt mit einigen modernen Elementen; sie spiegeln in feierlichem Tonfall eine moralische Belehrung von hoher Idealität, den Einsatz einer tiefen Sittlichkeit, das beharrliche Bestreben, zur σωφροσύνη zu erziehen, die Verachtung der Korruption, die Auffassung, das Leben sei Sendung und Berufung. Die große Persönlichkeit des Gesetzgebers, der zwischen 640 u. 559 lebte u. so hervorragend wirkte, daß er zu den ‚Sieben Weisen' gerechnet wurde, wird auch in seiner Dichtung deutlich.

6. Phokylides, Theognis, Xenophanes. Nach der Suda wäre auch Phokylides aus Milet (Mitte des 6. Jh.) Elegiker gewesen. Aber wir besitzen von ihm außer den beiden Versen über die Lerier nur Hexameter. In ihrer σφρηγίς (‚auch dies ist von Phokylides', καὶ τόδε Φωκυλίδεω) klingt dieselbe persönliche Eigenart an, die sich im Proömion der ‚Genealogien' seines Mitbürgers u. Zeitgenossen Hekataios andeutet; seine Verse bieten die apodiktische Aussage von Vorschriften der gängigen Moral. – Vielschichtiger ist das Problem der E. des Theognis, der zwischen dem 6. u. 5. Jh. lebte u. entweder aus Megara Nisaia oder Hyblaia stammte. Es ist schwierig, in der sentenzenreichen Sammlung, die unter seinem Namen läuft, das Echte vom Unechten zu scheiden. Jedoch steckt im ersten Teil (1/1230) gewiß viel Authentisches;

es handelt sich um Maximen, die Kyrnos gewidmet sind, einem Jüngling, den der Dichter mitunter direkt anredet. Die E. des Theognis ist gnomisch u. von kräftiger politischer Leidenschaft beseelt; der Dichter ist erklärter Aristokrat; der Triumph der Plebs ist für ihn die Niederlage des Guten u. die Einwurzelung des Bösen, also die Umwertung aller Werte. Er bäumt sich gegen diese Entwicklung auf, freilich ohne Hoffnung; bange fragt er Zeus, wie denn nun das Schicksal der Welt sein werde. Er ist einer der ersten, die erkennen: ‚nicht geboren zu sein ist von den Dingen das beste für die Menschen'. Es fehlt jedoch weder die Ephebenliebe im pädagogisch-aristokratischen Sinne mit gleichsam platonischen Vorklängen, noch das persönlich-subjektive Bewußtsein seines Wertes als verewigender Dichter. – Verschiedene Themen besang in elegischer Form Xenophanes v. Kolophon, der Gründer der eleatischen Schule, als er nach 540, seine von den Persern besetzte Stadt verlassend, nach Italien übersiedelte. Er verfaßte ‚Die Gründung von Kolophon', ‚Entsendung der Kolonie von Elea', vielleicht ein philosophisches Gedicht Περὶ φύσεως u. noch andere, in denen er ernst, aber leidenschaftlich Ratschläge u. Lehrmaximen voll vergeistigter Weisheit vorträgt. – Auch die E. des Euenos v. Paros, der zur Zeit des Peloponnesischen Krieges lebte, hat gnomischen Charakter, jedoch mit philosophischem Einschlag. Im attischen Zeitalter schrieben sympotische u. gnomische E. auch große Dichter wie Simonides v. Keos (sonst vor allem Verfasser von Epigrammen, von denen etwa zwanzig wahrscheinlich echt sind), Aischylos, Sophokles, Ion u., neben diesen, Prosaschriftsteller wie Platon u. Aristoteles, ferner Dionysios v. Chalkis u. Kritias, der Extremste der dreißig Tyrannen u. Schüler des Sokrates; die E. des letztgenannten enthalten Nachrichten über eigentümliche Bräuche der griech. Welt.

7. Antimachos. Vorläufer eines neuen Typus der E., der sich in der Folgezeit durchsetzen sollte, war Antimachos, ebenfalls aus Kolophon, der zwischen dem Ende des 5. u. dem Anfang des 4. Jh. lebte. Abgesehen von seinem Epos ‚Thebais' schrieb er die E. ‚Lyde', in der er nach den Worten PsPlutarchs (cons. ad Ap. 9) ‚nach dem Tode seiner Frau Lyde sich selbst Trost in der Trauer verschaffte, indem er sich die Schicksalsschläge der Heroen aufzählte u. durch die Vergegenwärtigung des Übels, das andere traf, seine Trauer linderte'. Es war also ein mythologischer Katalog, der sich nicht einmal nur auf die erotischen Mythen beschränkte, mit dem sich der Dichter über den Tod der Gattin tröstete.Lyde war also doch nur ein Titel oder eine Widmung. In der Tat sprach Antimachos im 1. Buch von den Wanderungen der Demeter, im 2. vom Argonautenzug. Trotz dieses epischen Charakters u. der aufgebotenen Gelehrsamkeit erschien der Gedanke einer Tröstung durch die Mythen u. einer Dichtung auf eine verstorbene Frau als etwas Originelles; er kündigte ein neues Empfinden an. Die E. schickt sich an (sie ist es noch nicht), Dichtung der Liebe u. des Schmerzes zu werden. War die philosophisch-ethische Lehrtradition der Akademiker, wenn nicht bereits Platon selbst, bis zu Apollonios Rhod., Lykophron, Nikander, Asklepiades, Antipater v. Thessalonike, Krates v. Mallos u. Quintilian dem σώφρων Antimachos günstig gesinnt, so war Kallimachos gegen ihn eingenommen; er zensiert die ‚Lyde' als ‚eine breitspurige, aber nicht eben klare Schrift' (παχὺ γράμμα καὶ οὐ τορόν: frg. 398 Pf.). Ihm folgt die kallimacheische Tradition bis zu Catull (95, 10), der vom tumidus Antimachus spricht, u. bis zu Properz (2, 34, 43/6). Jedoch rügten den Mangel an χάρις u. ars selbst die Objektivsten unter den Kritikern des Antimachos. Wenn er im Katalog der Mißgeschicke der Heroen, in die er sich zum eigenen Trost über den Tod flüchtet, noch von den Schemata der hesiodischen Dichtung beeinflußt scheint u. wenn er in seiner Lust am Fabulieren von der Weise des epischen Kyklos abhängt, so bleibt doch andererseits die Tatsache bestehen, daß andere Aspekte den bewunderten Antimachos tatsächlich zum Voralexandriner machen: der Geschmack am seltenen u. ungebräuchlichen Ausdruck, die Vorliebe für geographische Hintergründe u. entlegene Kuriositäten, die Liebe zu glossenhaften, aus Homer geschöpften Ausdrücken, zu Dialektformen u. zu Etymologien κατ' ἀντίφρασιν. Diese letzteren Züge treten so stark auf, daß Longinus ein Antimachos-Lexikon verfassen konnte. Jedoch hat Antimachos auch durch seine Klage u. sein Gedenken, wenn es sich auch im heroischen Mythos verliert, neue Wege erschlossen.

b. Hellenistisch. Eine Proklosstelle (chrest. 6), die häufiger zitiert als ausgewertet wurde, sagt uns, daß sich im elegischen Versmaß aus-

gezeichnet hätten außer Kallinos aus Ephesos u. Mimnermos aus Kolophon auch Philetas v. Kos u. Kallimachos aus Kyrene. Diese beiden letzteren erscheinen als die hervorragendsten Dichter der alexandrinischen E. Diese Voraussetzung kehrt in der gesamten antiken literarischen Tradition wieder (Prop. 2, 34, 31f, 3, 1; 3, 9, 43f (?); 4, 6, 3f; Ov. ars 3, 329; rem. am. 759f; Stat. silv. 1, 2, 252; Quint. inst. 10, 1, 58: princeps habetur Callimachus, secundas confessione plurimorum Philitas occupavit).

1. Philetas. Philetas v. Kos, von dessen Werken sehr wenig erhalten ist, lebte zwischen 350 u. 290. Grammatiker u. Dichter, Verfasser von Werken zur homerischen Philologie (γλῶσσαι) u. von kleinen hexametrischen Gedichten, schuf er in Distichen eine ‚Demeter' von gelehrtem Charakter u. die ‚Bittis' (die Form Battis läßt sich wohl nicht halten), außerdem Epigramme u. παίγνια, falls zu diesen letzteren nicht die Bittis gehört. Vielleicht besang er Bittis in kurzen Liedern (L. Alfonsi, La poesia amorosa di Filita: Aegyptus 23 [1943] 160/8), oder gar auch als Tote? Trotz eines möglicherweise ländlichen Einschlags u. zarter Töne der Melancholie (Ov. trist. 1, 62) in einem mythisch-erzählenden Rahmen ist es nicht abwegig, aus Prop. 3, 3, 52 zu folgern, daß Philetas sich zu seiner Liebesdichtung mittels einer symbolischen Besprengung mit Wasser aus dem Quell Aganippe von der Muse Kalliope weihen ließ. Philetas war ein Theoretiker der neuen Kunst, der die Gelehrsamkeit, das Gesuchte, die kleinen preziösen Werke liebte, das λεπτόν dem παχύ vorzog, die erotische Mythologie der heroischen.

2. Kallimachos. Als größter hellenistischer Elegiker jedoch gilt Kallimachos v. Kyrene, der ungefähr zwischen 310 u. 249 lebte. Er ist das Schulhaupt der hellenistischen Literatur. Wir sehen ab von seiner Kunsttheorie, deren Ideal das gefeilte kleine Werk war, von seiner Ablehnung der kyklischen Dichtung, von seinem Geschmack an der πολυείδεια, u. übergehen auch die zahlreichen Werke, die er außer seinen E. (u. den 63 Epigrammen) verfaßte. In elegischem Versmaß sind verfaßt: die E. an Maga u. das Epinikion für Sosibios, die beide für uns wenig mehr als ein bloßer Name sind; ferner der Hymnos ‚Die Bäder der Pallas', schließlich die Αἴτια, die vor dem Epilog des 4. Buches auch die ‚Locke der Berenike' enthalten. Wenn wir dieses letzte Werk, das in der Alten Welt hochberühmt war, betrachten, ein langes elegisches Gedicht von ungefähr 4000 Versen, welches dank den Papyrusfunden gründlicher bekannt ist, so können wir feststellen, daß, trotz anderslautender Aussage der lateinischen Elegiker Properz u. Ovid, die E. des Kallimachos nichts Subjektives enthalten, sondern mythologisch, gelehrt, höfisch u. folkloristisch sind, aber doch über weite Strecken erzählenden Charakter tragen. Auch wenn Kallimachos mitunter von der Liebe spricht (zB. in der Erzählung von Akontios u. Kydippe), so handelt es sich nie um seine eigene Liebeserfahrung; auch ist die Erzählung in einen ätiologischen Rahmen eingebettet, der eine Sitte, einen Ritus, einen Brauch erläutern soll; sie wird mit ironisch-galantem Scharfsinn vorgetragen, der, wenn er auch nicht kalt zu nennen ist, doch gewiß von dem starken Gefühl der lateinischen E. weit entfernt ist. Wenn überhaupt irgendein Werk des Kallimachos, dann sind es die Epigramme, die größere Wärme u. stärkeren subjektiven Einsatz bekunden. Übrigens knüpft Kallimachos selbst im Prolog seine Dichtung an die Tradition Hesiods an u. gibt vor, von den Musen auf dem Helikon die Aufforderung gehört zu haben, die αἴτια ἡρώων zu besingen. Die einzelnen E. sind nur durch äußerliche, jedoch geschickte Anknüpfungen miteinander verbunden; es fehlt in den einzelnen Büchern jedoch jedwede innere Einheit. Erlesene literarische Tradition u. merkwürdige Gelehrsamkeit herrschen vor. Nicht umsonst wurde hier ein literarisches Programm zur Verteidigung des λεπτόν gegen das παχύ angekündigt. Wenn sich die lat. Dichter nicht selten auf Kallimachos als Liebesdichter berufen, so ist dies einfach als Anerkennung seiner Funktion als Meister des λεπτόν u. des allgemein erotischen Gehalts seines Werkes zu verstehen (Prop. 2, 1, 39f; 2, 34, 32; 3, 1, 1; 3, 3; 4, 6, 4; 3, 9, 43; Ov. ars am. 3, 329/31; rem. am. 759. 381f; trist. 2, 367f). – Nach Kallimachos ist hier noch von den übrigen Elegikern zu sprechen; sie müssen nach dem Dargelegten als extrakanonisch bezeichnet werden.

3. Hermesianax. Als erster ist Hermesianax v. Kolophon zu nennen, der um 300 lebte u. Schüler u. Freund des Philetas war. Er ist Verfasser der ‚Leontion' in drei Büchern; aus dem 3. Buch ist ein langes Fragment erhalten. Leontion ist der Name einer Frau, aber auch

hier handelt es sich lediglich um eine Widmung oder einen Titel u. um nichts anderes Das Werk bietet allerdings einen κατάλογος von Verliebten, die nach Kategorien unterschieden werden: kosmol. Dichter, Dichter verschiedener Gattungen, Philosophen; dabei wird auch der Chronologie u. der Gattung in gewissem Maße Rechnung getragen. Jedoch ist von der Liebe des Dichters, der sich doch bisweilen direkt an die Frau zu wenden scheint, nicht die Rede. Diese Dichtung hat zum Thema sozusagen die Bestätigung der Gnome ‚Die Liebe ist unüberwindlich'; ihre Richtigkeit soll an den erlauchten Vertretern der Menschheit dargetan werden. In der geschickten hesiodischen Technik der Verknüpfung, in der abgewogenen Mischung von Altem u. Zeitgenössischem oder besser von Mythischem, Historischem u. Phantastischem, im lächelnd-bizarren u. unbekümmerten Ton, in der Kunst, die Aufmerksamkeit ganz auf die Beschreibung zu sammeln, liegen die stärksten Vorzüge des Hermesianax.

4. Alexander der Ätoler. Ein anderer Schüler des Philetas war der wahrscheinlich im ätolischen Pleuron gegen 315 geborene Grammatiker u. Dichter Alexander der Ätoler, ein echter Sohn der verfeinerten hellenistischen Kultur, die sich im Umkreis der Bibliothek von Alexandrien entwickelte. Als tragischer u. epischer Dichter verfaßte er auch Epigramme, φλύακες u. lehrhafte Schriften. Von seiner elegischen Dichtung sind nur zwei Werke bezeugt ‚Apollo' u. ‚Musen'. Im ‚Apollo' erzählt er Geschichten tragischer Liebesbeziehungen zwischen Männern u. Frauen, die wahrscheinlich im Tode gipfelten. Vielleicht wandte er die Katalogtechnik an; aber neu war, daß der Gott Apollo, der Allwissende, im Futur sprach, in der Form eines Orakels. Der Stil ist schlicht u. gedrängt, u. man kann in diesem Werk eine Mischung von ‚Gelehrsamkeit u. novellistischer Schlichtheit' finden (Q. Cataudella, Storia della lett. greca [1950] 294). Die ‚Musen' scheinen eine Art Katalog von Geschichten gewesen zu sein, in denen mit einem großen Aufwand an Belegmaterial die ‚Dichtkunst' selbst zum Gegenstand der E. gemacht wird. Macrob. (sat. 5, 22, 4) gibt uns folgenden kurzen Überblick über das Werk: Alexander Aetolus, poeta egregius, in libro qui inscribitur Musae refert, quanto studio populus Ephesius dedicato templo Dianae curaverit, praemiis propositis, ut qui tunc erant poetae ingeniosissimi in deam carmina diversa componerent. Zur Stütze der hier vorgetragenen Interpretation der ‚Musen des Alexander als dichterischer vitae poetarum in Distichen' kann der Präzedenzfall der E. des Kritias mit ihrem Lob des ‚süßen' Anakreon dienen.

5. Phanokles, Simmias, Antagoras. Ein weiterer Elegiker der alexandrinischen Zeit ist Phanokles, über den wir nichts wissen. Man kann annehmen, daß er ungefährer Zeitgenosse des Hermesianax war (um 300). Er verfaßte ‚Ἔρωτες', ‚Amores', womit wohl amasii gemeint sind; denn in der Tat scheint der ἔρως παιδικός mit folgender Strafe u. Untergang das Thema dieses κατάλογος von Heroen, die von der päderastischen Liebesleidenschaft fortgerissen wurden, gewesen zu sein. Die hesiodeische Technik u. die alexandrinische Ätiologie vermählen sich hier mit dem Geschmack an weitschweifiger erzählender Digression, an Klangeffekten (Reimen) u. auffälligen Stilfiguren. In den märchenhaften Stellen u. in der im gewissen Sinne nachdenklichen, gleichsam melancholischen Stimmung liegt eine romantische Note. – Auch Simmias v. Rhodos, der berühmte Verfasser von Figurengedichten (Flügel, Ei, Beil) schrieb E. Antagoras v. Rhodos verfaßte außer Epigrammen u. einem kleinen hexametrischen Gedicht ‚Liebe' die E. ‚Thebais'.

6. Eratosthenes, Aratos. Eratosthenes v. Kyrene, eine vielfältige Begabung, Schüler des Kallimachos, geb. 276, Bibliothekar Antiochos' d. Gr., war u. a. Verfasser einer E. ‚Erigone'. In ihr wurde nach der Weise einer Ätiologie die Einführung des Rebstocks erzählt. Die Handlungen gipfeln in der Verstirnung des Ikaros, der Erigone u. des Hundes. Interessant ist die philosophische Absicht des kleinen Gedichts u. seine Verbindung mit der Welt des Platonismus. Man kann sich dem Urteil des unbekannten Verfassers der Schrift ‚Über das Erhabene' anschließen: ἀμώμητον τὸ ποιημάτιον (33, 4): ‚es ist tadellos', aber mittelmäßig. Auch wenn Eratosthenes die Tradition des Kallimachos fortführte, so war sein Anliegen doch vorwiegend wissenschaftlich, nicht vom Sammeltrieb bestimmt. – Aratos v. Soloi (ungefähr 310/245) schrieb nach Macrob. (sat. 5, 20, 8) gleichfalls ein Buch ἐλεγείων, in dem auch persönliche Motive, jedoch nicht Liebesgeschichten, zur Sprache kamen. Bedeutend ist das Elegienbruchstück über das ‚Goldene Zeitalter' (POxy 1, 14 [37]), das sicherlich aus alex-

andrinischer Zeit stammt u. Einfluß der kynischen Philosophie in der Liebe zum Urzustand der von menschlicher Arbeit noch nicht berührten Natur verrät. Ein anderes Bruchstück, das in einem Hamburger Papyrus enthalten ist, das sog. Galaterfragment, behandelt ein historisches u. aktuelles Thema, eine elegische Dichtung, ‚ab aequali rerum gestarum scripta' (Powell, Coll. 131f). – Eine E. birgt auch der PFlinders Petrie 2, 49, 157; ihr Sinn kann nicht mit Sicherheit ermittelt werden. Es handelt sich jedenfalls um eine Hochzeitszeremonie. Der Papyrus beginnt mit einer Apostrophe, auf welche ein mythologischer Abschnitt folgt, während das Ende völlig verstümmelt ist. Manche fanden in diesem herrenlosen Fragment (Crusius 2280) wegen seiner hymnischen Gebetsstruktur Analogien zu Liedern Tibulls u. Properz' u. zogen daraus übertriebene Schlüsse auf die Beziehungen zwischen der hellenistischen u. römischen E.

7. Euphorion. Euphorion aus Chalkis auf Euboia (ungefähr 276/200) ging von Athen, wo er studiert hatte, als Bibliothekar Antiochos' d. Gr. nach Alexandrien. Sein Werk umfaßt Dichtungen u. gelehrte Werke; wir besitzen vornehmlich Titel von Gedichten. Die Frage, ob er richtige E. verfaßt hat, ist umstritten, obwohl wir in seinen überlieferten Versen, abgesehen von zwei Epigrammen, keine Spur eines Pentameters finden. Jedoch macht die lateinische Tradition aus Euphorion das Vorbild des Elegikers Gallus (Diom. 1, 484, 21f Keil): ‚quod genus carminis praecipue scripserunt apud Romanos Propertius et Tibullus et Gallus imitati Graecos Callimachum et Euphoriona'; diese römische Tradition behauptet entschieden, Euphorion sei der griechische Dichter, den der lateinische ‚transtulit', d. h. an dem er sich inspirierte; Prob. ad ecl. 10, 50, 348 Hagen: Euphorion elegiarum scriptor Chalcidensis fuit, cuius in scribendo secutus colorem videtur Cornelius Gallus; Philargyr. 185, 2/3: Euphorion distichico versu usus est. Weiter spricht Vergil. ecl. 10, 50f von einem Chalcidicus . . . versus, was man als Anspielung auf Euphorion auszulegen geneigt ist (dagegen B. Snell, Die Entdeckung des Geistes [1948] 282_3) u. den elegischen Vers bedeuten soll, den der Dichter, so meint man, gegen die Weisen Theokrits eintauschen will. Die E. Euphorions war eine E. feierlichen Stils, mit epischem Einschlag, gelehrt u. reich an mythologischen Anspielungen, auf der theoretischen Linie des Kallimachos bleibend, aber diese, wie es scheint, mittels sozusagen ‚hermetisch'-verwickelten Abstrusitäten erneuernd. Euphorion teilt die Sympathien des Peripatos für Choirilos u. die Antipathie des Kallimachos gegen Antimachos. Daher hielten die römischen poetae novi, die Kallimacheer, ihn hoch. Das wohlbekannte Urteil Ciceros gegen die νεώτεροι ‚cantores Euphorionis' (Tusc. 3, 19, 45) spiegelt, selbst wenn es negativ ist, eine vorhandene Bewunderung auf seiten der Neuen Dichter, wie die Anspielung Vergils in der 10. Ekloge die Bezüge zwischen Euphorion u. Gallus, die nun auch noch anderweitig bezeugt sind.

8. Parthenios. Letztlich kann als Vermittler zwischen der hellenistischen u. römischen E. Parthenios v. Nikaia betrachtet werden, der als Kriegsgefangener nach Rom kam u. zu Gallus, Vergil u. anderen poetae novi in freundschaftliche Beziehungen trat. Außer Gedichten u. anderen Gesängen verfaßte Parthenios ein Epikedion der Gattin Arete in drei Büchern, eine Sammlung ‚merkwürdiger u. fremdartiger Geschichten', also gelehrt-mythologischen Charakters. Vom theoretischen Gesichtspunkt her ist besonders interessant die Widmung, die Parthenios dem Cornelius Gallus in den Ἐρωτικὰ παθήματα darbrachte, 36 Liebesgeschichten, die geeigneten Stoff *εἰς ἔπη καὶ ἐλεγείας* liefern sollten. Er verfaßte auch eine E., die dem Dichter Krinagoras v. Mytilene gewidmet war.

9. Zusammenfassung. Wenn man andere literarische Gattungen beiseite läßt, in denen das Thema Liebe bisweilen mit elegieartigen Tönen behandelt wurde (das ‚Grenfellsche Lied', ein Paraklausithyron in Dochmien, die mit Anapästen u. Jamben gemischt sind; das ‚Carmen mariseum'; Epigramm; Komödie; Bukolik; Roman u. Novelle), so läßt sich der Charakter der alexandrinischen E. kurz folgendermaßen charakterisieren: als Werk von Literaten für engbegrenzte Zirkel entstanden, ist sie gelehrt, erzählerischen Charakters, nach dem Fremdartigen u. Seltenen haschend; sie gefällt sich in Abschweifungen u. Katalogen; ihr Thema ist die Liebe, aber nicht die persönliche, sondern die Liebe allgemein u. vornehmlich die mythologische. – Einen großen u. sicheren Stil sowie eine durchgebildete Metrik, Eigenschaften, die unter den Lateinern zur Vollendung gebracht wurden, erreichte die hellenistische E. in den Ekphra-

seis; hier ist das Distichon zur selbständigen u. in sich vollendeten, ausdrucksvollen Einheit geworden, die jede Verknüpfung (Enjambement) mit den anderen Einheiten, soweit wie nur eben möglich, meidet.

II. Römisch. a. Anfänge, römischer Kanon. In historischer Sicht kann man sagen, das elegische Distichon trete erstmals in den Epigrammen des Ennius in Erscheinung, wie Isidor bei Behandlung des elegischen Distichons behauptet (or. 1, 39, 15): hic autem vix omnino constat a quo sit inventus nisi quia apud nos Ennius eum prior usus sit. Aber hier handelt es sich um Epigramme für Inschriften oder Grabdenkmäler. Das gleiche gilt vom elegischen Charakter des 22. Buches des Lucilius. So muß man auch die Distichen des Lutatius Catulus (150/87) eher für Epigramme als für echte Elegien halten. Sie sind von der Μοῦσα παιδική inspiriert u. wiederholen Motive der griechischen Epigrammatik. Gleichfalls Epigramme sind die Distichen des Valerius Aedituus, eines Dichters, den man sich verwandt mit Lutatius Catulus denken mag. Ein Fragment (fr. 1 Morel) spricht von Liebesleidenschaft u. klingt an Sappho an, ein zweites (fr. 2 M.) bringt das Motiv der Knabenliebe. Das bäuerliche Liebesmotiv kehrt wieder im Epigramm des Dichters u. Literaten Porcius Licinus (fr. 6 M.). Erst bei den νεώτεροι kann man Gedichte finden, die wirklich als römische E. gelten dürfen. Denn mag auch die Widmung eines Exemplars der Dichtung des Aratos durch Cinna an einen Freund ‚in aridulo malvae descripta libello‘ (fr. 11, 3 M.) ein Epigramm sein; mag man weiter darüber streiten, ob die Liebesgedichte des Varro Atacinus an Leucadia, seine Geliebte, E. waren (haec quoque perfecto ludebat Iasone Varro / Varro Leucadiae maxima flamma suae; Prop. 2, 34, 85f), so scheint doch hinsichtlich der elegischen Natur der Verse des Calvus für seine tote Gattin Quintilia jeder Zweifel ausgeschlossen. Die E. wäre demnach in Rom ursprünglich als Totenklage aufgekommen; mag auch auf Calvus das Beispiel des Parthenius gewirkt haben, so ist es doch wahrscheinlich, daß der Ton seines Gedichts eine persönliche u. leidenschaftliche Beteiligung verriet, wenn man den Äußerungen Catulls c. 96 Glauben schenken darf. Läßt man bei Catull selbst den gewöhnlich als epigrammatisch bezeichneten Teil seines libellus (c. 69 bis Ende) beiseite, dessen E.-Charakter sich doch schwerlich bestreiten läßt (man denke nur an das Gebet an die Götter um Befreiung von seiner Liebe, c. 76), so finden sich auch bei ihm zweifellos echte E.: die Paraphrase der ‚Locke der Berenike‘ des Kallimachos (c. 66) u. vor allem die Widmung (c. 65), die auch Töne der Grab-E. verwendet; ferner das mysteriöse 67. Gedicht an die Tür, vor allem aber die großartige u. vielseitige Symphonie des c. 68. In der erstgenannten Dichtung herrscht das Helldunkel des Gefühls angesichts der erzählten flagitia (vgl. Plaut. merc. 409: impleantur elegeorum meae fores carbonibus; vgl. Ov. am. 3, 1, 53; dazu der Kommentar von P. J. Enk, Plauti Mercator 2 [Leiden 1932] 89/91; u. J. Martin: WürzbJb 3 [1948] 196). Die an zweiter Stelle genannte Dichtung ist eines der großartigsten Gebilde der römischen E. (vgl. F. Klingner, Römische Geisteswelt [1956] 210); sie vermählt Mythos u. Wirklichkeit, Liebe zu Lesbia u. Trauer um den Bruder, Trost u. Bitterkeit, traurige Gegenwart u. Reichtum glücklicher Erinnerungen, insonderheit das Mysterium der Liebe, quae dulcem curis miscet amaritiem (68, 18). – Angesichts dieser ersten konkreten Äußerungen der römischen E. bei Dichtern, die nicht im echten u. eigentlichen ‚Kanon‘ der E. aufgeführt werden, stellen wir fest, daß die ersten römischen E. mit dem Grabepigramm, dem Widmungsepigramm u. dem nicht ausschließlich oder in erster Linie erotischen Epigramm zusammenhängen. Es scheint vielmehr, daß die Römer im Zusammenhang mit dem Grabepigramm oder verwandten Äußerungen geradezu das Wesen der E. erblickt haben, sofern es zutrifft, was Varro sagt (poem. frg. 303 Funaioli): et elegia extrema mortuo accinebatur sicuti nenia. Dieses Zeugnis ist für den Geist der neuen römischen E. aufschlußreich, auch unabhängig von dem mutmaßlichen Zusammenhang zwischen ‚elegia‘ u. ‚elogium‘, den Varro feststellte oder jedenfalls annahm. Von hierher, von den frühen literarischen Äußerungen in Rom, stammt die Stimmung der Trauer u. Melancholie, die immer als zur E. gehörend empfunden wurde. Cicero schrieb geradezu eine E. ‚Thalia maesta‘ (doch ist der Titel nicht ganz gesichert). Außerdem ist es für die römische E. von ihren ersten Äußerungen in Rom an typisch, daß sie einen kleinen Ausschnitt aus der Wirklichkeit, vorwiegend schmerzlichen Charakters, isoliert, in den der Dichter unmittelbar u. völlig verwickelt ist; in der E.

vertieft der Dichter seine Erfahrung im psychologischen wie im kosmischen Sinne so weit, daß sie nun nicht mehr bloß ein Augenblickserlebnis ist, sondern geradezu eine Seelengeschichte wird. – Der lateinische ‚E.-Kanon', der zuerst bei Properz (2, 34, 85/94) u. Ovid (ars am. 3, 333/40; trist. 4, 10, 45ff; 5, 1/15ff) erscheint, hat bei Quintilian seine abschließende Formulierung gefunden: elegia quoque Graecos provocamus, cuius mihi tersus atque elegans maxime videtur auctor Tibullus. Sunt qui Propertium malint, Ovidius utroque lascivior, sicut durior Gallus (inst. or. 10, 1, 93). Die gleichen Namen kehren in der Überlieferung immer wieder, von Martial (ep. 8, 73, 2ff) bis Diomedes (484, 21f K.): quod genus carminis praecipue scripserunt apud Romanos Propertius et Tibullus et Gallus imitati Graecos Callimachum et Euphoriona (L. Alfonsi, Appunti properziani: Atti Ist. Veneto Sc. Lett. 103 [1943/44] 2, 458/62; A. Rostagni, Scritti minori [Torino 1956] 303f).

b. Blütezeit. 1. Gallus. Die antike Tradition erblickte schon im geistesgeschichtlichen Moment des Übergangs von der sterbenden Republik zum jungen Prinzipat, der Vermählung der überströmenden individualistischen Energien der Caesarischen Zeit mit der klassischen Harmonie des weltumfassenden augusteischen Staates, in Gallus den εὑρετής der röm. E. Wahrscheinlich empfand diese Tradition auch deswegen Gallus als den Schöpfer eines römischen Typs der nach griechischem u. insbesondere nach dem näheren alexandrinischen Muster geformten E., weil Gallus u. andere dichterische Zeitgenossen formelle u. betonte Erklärungen in diesem Sinne abgegeben hatten. Auch manche Modernen sehen in Gallus den Schöpfer der römischen E., soweit sie subjektiv u. vom hellenistischen Epigramm beeinflußt ist, so zB. F. Jacoby (Zur Entstehung der röm. Elegie: RhMus 60 [1905] 38/105. 320. 463f; 65 [1910] 75f). Leider wissen wir zu wenig von Gallus (wir besitzen nur einen Pentameter), als daß wir mit Sicherheit die Komponenten seiner Kunst bestimmen könnten. Sicher ist, daß er als Mann des otium u. des negotium (69/26) ‚ex infima fortuna' zu hohen Stellungen aufstieg u. plötzlich stürzte; daß er ein Kenner des Euphorion u. Freund des Parthenios war, der ihm seine Ἐρωτικὰ παθήματα widmete; daß er in vier E.-Büchern die ‚pulchra, formosa' Lycoris, nämlich die Mimin Cytheris, Freigelassene des Volumnius Eutrapelus, besang, die er als inspirierende Muse seiner Kunst (ingenium) ansah. Gallus kann als das Verbindungsglied zwischen der zweiten Generation der Neoteriker (cantores Euphorionis) u. den Augusteern gelten. Vor allem aber darf man annehmen, daß er der römischen E. eine eigentümliche Form gab, indem er mythische Exkurse u. direkte Äußerungen seiner Liebe miteinander abwechseln ließ, eine dichterische Form, die zu gleicher Zeit leidenschaftlich, zart u. liebenswürdig gewesen sein muß. Das erotische Epigramm, die gelehrte alexandrinische E., Situationen aus der Neuen Komödie sowie aus Bukolik u. Roman, schulmäßige Technik, dazu eine typisch römische Methode der ‚contaminatio', das müssen die Elemente seines originellen Schaffens gewesen sein. Die E. wurde so durch das Verdienst des Gallus eine ausschließlich erotische Dichtung. Die Liebe war in der E. des Gallus keine bloße Episode, sie beschränkte sich nicht auf ein einzelnes, wenn auch vertieftes u. verallgemeinertes Moment; sie wurde in allen ihren Wechselfällen u. Höhepunkten in einer Art ‚elegischen Romans' erzählt u. durch den Mythos geadelt. Die Liebe ist bei Gallus Alleinherrscherin, sie ist Liebe in Leidenschaft, mehr Qual als Freude. In dieser Liebe findet der Dichter seine stärkste u. vielschichtigste Lebenserfahrung, die sich voll u. gänzlich in der E. äußert. Obschon Quintilian, wohl im Hinblick auf wahrscheinlich mythologische Stellen, den Gallus ‚durior' nennt, war doch sein Einfluß auf die späteren Elegiker sehr stark; ein kostbarer Nachklang seiner Dichtkunst begegnet bei Vergil.

2. Tibull. Chronologisch ist der nächste E.-Dichter Tibullus (55/ca. 19), aus einer Familie des Ritterstandes stammend; er lebte in Rom im Kreise des Messalla Corvinus u. war Freund des Horaz. Von den unter seinem Namen überlieferten drei (oder nach humanistischer Zählung vier) Büchern sind das erste u. das zweite sicher echt. Im 1. Buch wird die Liebe des Dichters zu Delia (wirklicher Name wahrscheinlich Plania) u. in drei E. unter dem Einfluß der Μοῦσα παιδική die Liebe zu Maratos besungen. Im 2. Buch geht es um die Liebe zu Nemesis; abgesehen von einigen E. verschiedenen Inhalts, unter denen die E. 2, 5 an Messalinus, den Sohn des Messalla, der in das Kollegium der Quindecemviri aufgenommen worden war, von einer gewissen Bedeu-

tung ist. Abgesehen von gelegentlichen Schwankungen der Tonart (im 2. Buch im allgemeinen härter u. kantiger) zeigt sich Tibull im Ton zarten u. gefühlvollen Schwärmens völlig hingegeben an seine elegische Welt, an seinen Liebestraum, der gleichsam romantischen Charakter annimmt. Der Mythos spielt bei ihm eine untergeordnete Rolle, während das Land u. seine Frömmigkeit sich in schönen u. klaren Bildern abzeichnet. Charakteristisch ist der Stil der E. Tibulls: seine Verse wogen sanft auf u. ab; sie verlieren sich gern in Abschweifungen, die durch Klang- u. Bildassoziationen ausgelöst werden, um dann in wohlbedachter Linienführung wieder zum Zentralthema zurückzukehren. Das 3. Buch (bzw. Buch 3 u. 4) enthält verschiedenartigen Stoff. Es ist wahrscheinlich aus dem Umkreis des Messalla hervorgegangen. Die Diskussionen über die Verfasserfrage nehmen kein Ende, ohne doch zu einer Lösung zu führen (L. Alfonsi, Albio Tibullo e gli autori del ‚Corpus Tibullianum' [Mailand 1946] 59ff; B. Riposati, Introduzione allo studio di Tibullo [Como 1945] 40ff; V. Ciaffi, Lettura di Tibullo [Turin 1944] 105ff; L. Pepe, Tibullo Minore [Neapel 1948]). Dies gilt vom Zyklus der E. des Lygdamus an Neaera (3, 1/6), die einen gewissen Nachdruck auf den Topos des Todes legen u. eine nicht zu verachtende stilistische Gewandtheit verraten. Der ‚Panegyricus für Messalla' (3, 7) ist in Hexametern abgefaßt. Die im elegischen Versmaß gehaltenen Stücke, welche die Liebe der Sulpicia zu Cerinth schildern (3, 8/12), sind wahrscheinlich echt, auch wenn sie sich, im Vergleich mit den sonstigen Schöpfungen Tibulls, durch eine gewisse, eher an den Salon erinnernde Eleganz des Ausdrucks unterscheiden. Es folgen richtige Epigramme (3, 13/8), als deren Verfasserin seit Gruppe gemeinhin Sulpicia gilt; es sind offene u. schmerzliche Bekenntnisse der Liebe der Sulpicia zu Cerinth, von einer Gefühlswärme, die an Sappho denken ließ. Es ist auch von einem besonderen ‚weiblichen Latein' dieser Gedichte gesprochen worden. Das sog. Corpus Tibullianum beschließen zwei E., die nach fast einhelliger Annahme Tibull zugesprochen werden (3, 19/20); die eine ist das Geständnis der Liebe zu einer ‚puella innominata' (vielleicht der ‚inmitis Glycera', von der Horaz c. 1, 33, 2 spricht); die andere ereifert sich gegen das Gerücht, seine Geliebte betrüge ihn. – Trotz des alexandrinischen Stoffes besitzt die E. Tibulls eine nur ihr eigene attische Reinheit u. Durchsichtigkeit des Stils; die Freundschaft, die Tibull mit Horaz verband, ist signifikant. Wahrhaft ‚tersus atque elegans', wie Quintilian von ihm sagte, galt Tibull vom MA bis zu Goethe u. darüber hinaus als Klassiker seiner Gattung. Die E. Tibulls ist melancholische, ganz verinnerlichte Liebesdichtung, reich an schweifenden Träumen, unverwirklichten Wünschen, verhaltenen u. sanften Klagen; sie enthält daneben gelegentlich auch politische Stichworte, die jedoch stets in einer gleichsam familiären Dimension verbleiben u. eine ausgeprägte Sehnsucht nach Frieden verraten. Die E. ist hier zur Ausdrucksform einer Persönlichkeit geworden, die sich völlig in die eigene Intimität zurückgezogen hat.

3. Properz. Von anderem Charakter sind die vier Bücher E. des Properz, des umbrischen Dichters, welcher der römische Kallimachos werden wollte (ca. 45/ca. 15). Hier wird das ganze verwickelte Schicksal einer Liebe erzählt, mit ihren Leiden, ihren Freuden, mit Verrat u. Versöhnung, mit einem müden letzten Abschiednehmen u. der Erneuerung des Schwurs ewiger Treue; erzählt wird das alles natürlich nicht chronistenhaft, sondern mit hoher Künstlerschaft. An die Seite des erotischen u. literarkritischen Motivs tritt hier auf weite Strecken auch das Motiv des Historisch-politischen u. Legendenhaften (vornehmlich im 4. Buch). Properz ist ein vielseitiger Dichter, von umfassender Bildung u. erlesener Gelehrsamkeit; nicht umsonst liebt er es, wiederholt seine Verbindung zu Kallimachos u. Philetas zu unterstreichen; aber außer diesen hat er gewiß auch das Epigramm, die Komödie u. die rhetorische Topik für seine Zwecke ausgebeutet. Den Mittelpunkt seiner Kunst u. zugleich ihr Hauptproblem stellt die Wertung des Mythos dar; dieser bildet das stetige Element seiner Dichtung; er muß einerseits seine Liebesbeziehung zu Cynthia (wahrscheinlich Hostia) adeln, andererseits die Geschichte Roms patriotisch verklären. Der Ton wechselt vom Leidenschaftlichen zum Ironischen u. Unbeteiligten; aber stets herrscht Dichte des Gefühls u. eine Tiefe, welche die Erfassung seines oft ‚asianischen' Stils erschwert. – Als Bewunderer Vergils (nicht des Horaz, von dem er sogar in epist. 2, 2, 90ff aufs Korn genommen wird) hat er etwas von der Geistigkeit des großen Mantuaners wie von dem sittlichen Ernst der

augusteischen Reform. Seine literarische Polemik, die sich auf den Bahnen des Kallimachos bewegt, tritt für die Echtheit u. Unmittelbarkeit der Kunst u. zugleich auch für ihre formalen Erfordernisse ein. Die E. des Properz ist wahrhaft Äußerung eines Lebens, das in der Liebe erlitten u. genossen wird, jedoch in der Fülle seiner sittlich bestimmten Menschlichkeit. Der Mythos wird hier zum vitalen Teil einer persönlichen Erfahrung; er dient dazu, das ‚Ich' ins sozusagen Monumentale zu erheben u. den inneren ‚Weg' zu begleiten (vgl. L. Alfonsi, L'elegia di Properzio [Mailand 1945]; E. Reitzenstein, Wirklichkeitsbild u. Gefühlsentwicklung bei Properz [1936]); er soll auf den Glanz des zeitgenössischen Roms den Schatten des Ursprünglichen u. die Melancholie einer fernen Vergangenheit fallen lassen.

4. Ovid. Auch Ovid (43 vC./17 oder 18 nC.) hat einen Teil seiner Werke im elegischen Versmaß abgefaßt, nämlich die ‚Amores' in drei Büchern nach der zweiten endgültigen Ausgabe, die eine Kürzung der ersten, in fünf Büchern geteilten Ausgabe darstellt; die ‚Heroides' oder ‚Epistulae', 15 Heroinenbriefe aus der Legende oder der Kunst, dazu 6 Briefe von Liebespaaren (Helena an Paris, Paris an Helena; Hero an Leander, Leander an Hero; Kydippe an Akontios u. Akontios an Kydippe); die Dichtung ‚De medicamine faciei'; die 3 Bücher der ‚Ars amatoria'; die 6 Bücher der ‚Fasti', die eine Art Kalender in Versen darstellen; schließlich die E. des Exils: 5 Bücher Tristien, 4 Bücher ‚Epistulae ex Ponto' u. die ‚Ibis'. Vom Formalen her gesehen, ist Ovid der Dichter, der dem Distichon seine vollendete Struktur verliehen hat; diese Leistung hat seinen Ruhm für immer begründet. Vom Geistesgeschichtlichen her gesehen, hat er, der mit Recht als außerhalb des ‚Kanons' im engen Sinne stehend gilt, die E. um neue Gebiete bereichert. Nach dem Vorgang des Properz (4, 3) schuf Ovid die Gattung des Liebesbriefes in Distichen; er erweiterte das Feld der lehrhaften Elegie; er verwandelte die ätiologische E. in eine wahre u. echte Dichtung; schließlich machte er in den Gesängen des Exils die E. zum Ausdruck des eigenen leidenden Ich, zur klagengenden Stimme eines nicht erotischen Unglücks, zum Gesang flehentlicher Bitte. Die römische Liebes-E. Ovids, die doch an die großen römischen u. hellenistischen Meister anknüpft, ist andererseits von ihnen weit entfernt; denn in ihr findet sich nicht so sehr Bekenntnis u. Bejahung der eigenen schmerzhaften Liebe, als vielmehr bewußter Kunstwille, der sich im reinen Erzählen, im Suchen nach galanten Situationen u. ihrer Schilderung sowie in der ästhetischen Betrachtung der Schönheit entfaltet. Hier wird die E. zum Liebesgedicht im vollen Sinn, zur Hymne an die Liebe.

5. Valgius u. a. Neben den großen gibt es einige weniger bedeutende Vertreter der elegischen Dichtung. Valgius beklagte ‚flebilibus modis' den Jüngling Mystes u. griff dabei auf Kallimacheische Stellen zurück (Hor. c. 2, 9, 9f); er behandelte in seiner E. literarische Sujets u. das eigene Leben in allgemeinen Zügen (frg. 2, 3, 4 Morel). Domitius Marsus verfaßte neben einer Epigrammsammlung, neben ‚fabellae' u. einem großen oder auch nur kleinen Gedicht mit epischem Einschlag mit dem Titel ‚Amazonis' eine E., in der er Melaenis, die ‚Braune' besang. Von Cassius Parmensis gab es eine gelobte ‚elegia' u. Epigramme (PsAcro zu Hor. epist. 1, 4, 3). Spuren dieses ausgedehnten elegischen Schaffens der augusteischen Zeit sind auch in anonymen Werken erhalten, so in der E. eines unbekannten Verfassers mit dem Titel ‚Nux', in der ein Nußbaum sich über die Behandlung beschwert, die ihm von seiten der Vorübergehenden widerfährt. Ebenfalls anonym überliefert ist die ‚Consolatio ad Liviam', die Livia, die Gattin des Augustus, über den Tod des Drusus trösten soll; auch in diesem Fall ist der ‚Nenien'-Charakter nicht zu übersehen. Daß die Ausdrucksform der E. sich damals jedem beliebigen Gegenstand anpassen konnte, ist an den ‚Elegiae in Maecenatem' zu sehen, die in der ‚Appendix Vergiliana' enthalten sind, aber wahrscheinlich vom Autor der ‚Consolatio' stammen; es handelt sich wohl um panegyrische, im Zusammenhang mit Tagesereignissen verfaßte Dichtungen, nicht um rhetorische Stilübungen.

6. Zusammenfassung. Nach all dem darf die augusteische Zeit als der vom Glück gefügte, unwiederholbare Augenblick der Blüte der antiken E. bezeichnet werden. Die E. ist Tochter der ‚pax augusta', denn sie erfordert den Augenblick der heiteren Gelassenheit nach der Klage, des Friedens nach dem Schmerz, des Entspanntseins durch die Meditation, die innere Freiheit u. das Wohlbefinden, die ein Traumleben gestatten. In der

Folgezeit, als Machtkämpfe u. Gewissensnöte die Menschen bedrückten, als die stoische Philosophie die Leidenschaften verbannte, als neuplatonischer oder christlicher Spiritualismus das Verlangen nach dem Himmel einflößten, zogen sehr viel ernstere Anliegen die dichterischen Talente von der E., der echten Ausdrucksform des persönlichen Lebens, der jugendlichen Empfindungen u. der Melancholien der Liebe ab (alle Elegiker waren jung, ausgenommen mit einem Teil seiner Werke Ovid, der ‚barocke' Dichter, der schon außerhalb der augusteischen Klassik steht). Die Einheit von Liebe u. Tod, die Klage über die Vergänglichkeit des Glücks, die Synthese von ‚Wahrheit u. Dichtung', von Wirklichkeit u. Traum, die Erhabenheit u. der Adel des Ausdrucks, der die Umgangssprache nicht meidet, ohne doch je vulgär zu werden, die Mischung des Dramatischen u. des Erzählerischen in großen aber doch wohlgegliederten Gebilden, feierlichen u. mannigfaltigen, das alles verleiht der E. ein einzigartiges Gepräge. Auch als Manifestation einer an Werte wie Schönheit, Treue u. Freundschaft gebundenen Welt, deren Grenzen u. Fehler nicht zu gering bewertet werden können, bleibt die E. bedeutsam. Die Römer empfanden insbesondere die melancholische Note als Kennzeichen der E., genauer als Kennzeichen ihrer römischen E. So schon Horaz (ars poet. 75f): versibus impariter iunctis querimonia primum / post etiam inclusa est voti sententia compos (Horaz hat dabei vielleicht aus griechischen Quellen geschöpft: A. Rostagni, Arte poetica di Orazio [Torino 1930] 22/4 zu v. 75/8). So noch Diomedes 484/5, 22ff K.: Elegia autem dicta παρὰ τὸ εὖ λέγειν τοὺς τεθνεῶτας (fere enim defunctorum laudes hoc carmine comprehendebatur) sive ἀπὸ τοῦ ἐλέου, id est miseratione, quod θρήνους Graeci vel ἐλεεῖα isto metro scriptitaverunt. Cui opinioni consentire videtur Horatius cum ad Albium Tibullum elegiarum auctorem scribens ab quam diximus miseratione elogos miserabiles dicit ... Apud Romanos autem id carmen quod cum lamentatione extremum atque ultimum mortuo accinitur nenia dicitur παρὰ τὸ νεἰατον, id est ἔσχατον ... nam et elegia extrema mortuo accinebatur sic uti nenia ideoque ab eodem elegia (elogium) videtur tractum cognominari quod mortuis vel morituris ascribitur novissimum.

c. Nachblüte. 1. Martial u. a. In der Kaiserzeit wurden natürlich auch weiter E. verfaßt, jedoch hatte die Gattung als solche nicht mehr das Gewicht u. die Bedeutung wie in der klassischen Epoche. So können gewisse Epigramme des Martial in elegischen Distichen als echte E. betrachtet werden; doch der Ton ist ein anderer, u. die E. bleibt gleichsam nur ein Ziel der Wünsche so wie der Besitz der Lesbia, der Lycoris, der Nemesis u. der Cynthia, die ‚otia' u. die Gunst der Maecenas: da quod amem / Cynthia te vatem fecit, lascive Properti / Ingenium Galli pulchra Lycoris erat; / Fama est arguti Nemesis formosa Tibulli, / Lesbia dictavit, docte Catulle, tibi (ep. 8, 73, 418). Arruntius Stella dichtete für seine Frau Violentilla, alte Weisen aufgreifend, E. Nur erwähnt seien die Epigramme u. Distichen im Satiricon des Petronius, deren Inhalt jedoch in keiner Richtung bedeutsam ist; das gleiche gilt auch von den Epigrammen Senecas. Von Passennus Paulus, Nachfahr u. Mitbürger des Properz, sagt Plinius d. Jg. (ep. 9, 22, 7): veteres aemulatur, exprimit, reddit, Propertium in primis a quo genus ducit; man darf vermuten, daß das ‚opus tersum molle iucundum et plane in Properti domo scriptum' elegisch war. So verfaßte auch der jüngere Plinius selbst einige elegische Distichen. Bemerkenswert sind die E. des Pentadius, teils wegen der Technik (heroisches Versmaß), teils wegen des Inhalts, in dem mannigfache Motive des Lebens der Natur u. des Volkslebens auftraten: 11 Distichen ‚De adventu veris' u. 18 Distichen ‚De fortuna'. Anonym, aber durchdrungen von demselben Naturgefühl, sind die 7 elegischen Distichen ‚De origine rosarum' (vgl. dazu Ausonius de rosis nascentibus); ‚De ave phoenice'. Avian verfaßte 42 Fabeln in elegischen Distichen, wobei er Stoffe des Phaedrus mit modernen verband, die er aus Babrius entlehnte. Seine Absicht war: elegis explicare fabulas ... rudi latinitate compositas. Bemerkenswert ist, daß er sich mehrfach auf die alte Religion beruft, wodurch das Heidentum des Verfassers bezeugt ist.

2. Claudianus. Claudianus verwendet das elegische Distichon in maßvollerem Umfang: in Epigrammen, in Dichtungen verschiedener Art, besonders beschreibenden (dazu gehören einige seiner Eidyllia), in Briefen, aber vornehmlich in den Vorreden seiner umfangreichen Werke: so in der Praefatio zum 1. u. 2. Buch in Rufinum, zum Panegyricus auf das 3. Konsulat des Honorius, zum Epithala-

mium für die ‚Hochzeit des Honorius u. der Maria', zum ‚Panegyricus auf das Konsulat des Mallius Theodorus', zum 2. Buch der Invektive gegen Eutrop, zum 3. Buch des Elogiums auf Stilichos, zum bellum Gothicum, zu der Rede ‚De sexto consulatu Honorii Augusti', zum ‚Epithalamium dictum Palladio et Celerinae' u. zum 1. u. 2. Buch ‚De raptu Proserpinae'. Hier zeigt sich eine neue dichterische Technik, die reiche Nachfolge hatte u. durch die möglicherweise der alte Charakter des elegischen Distichons als Dedikationsgedicht neu belebt worden ist (A. Parravicini, Le prefazioni di Claudio Claudiano: Athenaeum 2 [1914] 183/94). Vgl. o. Bd. 3, 152/67.

3. Rutilius. In zwei Büchern elegischer Distichen besang Rutilius Namatianus seine Rückkehr nach Gallien. ‚De reditu' ist ein Gedicht von hoher geistesgeschichtlicher u. politischer Bedeutung, weil es Rom verherrlicht u. seine zivilisatorische Funktion just im Augenblick des Erlöschens seiner Macht preist; es ist überdies von beträchtlichem dichterischem Wert, weil es die Landschaft in melancholischem Licht schildert. Auf eine schon von Ovid geübte Manier zurückgreifend, wird die E. hier zur Reiseschilderung. Wenn Claudianus wenigstens dem Empfinden nach Heide war (wenn auch vermutlich dem Bekenntnis nach Christ), so ist Rutilius hingegen durch u. durch Anhänger des alten Glaubens u. seiner Lebensauffassung (L. Alfonsi, Significato politico e valore poetico nel ‚De reditu suo' di Rutilio Namaziano: Studi Romani 3 [1955] 125/39).

4. Ausonius. Auch wenn *Ausonius Christ war, ließ er doch seine Religion nicht in seine Dichtung eingehen; daher muß man ihn als zur Geschichte der klassischen römischen E. gehörig betrachten. Man findet bei ihm in elegischen Distichen ‚praefatiunculae' u. ‚praefationes', Gedichte allgemeinen Inhalts (sogar eines mit dem Titel ‚locus ordinandi coqui', ein anderes ‚de herediolo'); man findet bei ihm weiter das Epikedion für den toten Vater; ja sogar der Großteil der ‚Parentalia' ist in elegischem Versmaß verfaßt, als eigneten sich die ‚maesta elegea' (29, 2) besonders gut zum Ausdruck persönlicher Gefühle. Auch einige Stücke aus der ‚Commemoratio professorum Burdigalensium' sind elegisch; in einem (3,2), das von großer kulturgeschichtlicher Bedeutung ist, wird die ‚nenia maesta' angerufen. Der funeräre Charakter der E. tritt bei Ausonius in der Gedichtfolge der ‚Epitaphia' auf die Helden des Trojanerkrieges u. auf mythische u. historische Personen zutage; fast alle diese Gedichte sind in Distichen abgefaßt. Wie gemeißelte Epigramme sind die in elegischen Distichen gehaltenen ‚Tetrasticha de Caesaribus', während die Monostichen u. Distichen ‚De mensibus' bloße Schulübungen sind. In elegischem Versmaß abgefaßt sind sodann auch einige ‚Briefe' (einige davon in einer Mischung von Latein u. Griechisch) u. aus der Sammlung kleinerer Poesien das Gedicht ‚Bissula', mit dem Ausonius vielleicht an Ansätze bei Properz anknüpft. In den ‚Epigrammata de diversis rebus' herrschen zwar die Distichen vor, doch fehlen auch andere Versmaße nicht. – Abschließend kann man feststellen, daß das elegische Distichon bei Ausonius einen großen Reichtum an vielfältigen Ausdrucksmöglichkeiten besitzt: die E. behält zwar ihre wesentliche Bedeutung als dichterische Totenklage u. Widmungsgedicht, aber sie kann darüber hinaus auf jedes beliebige Thema angewendet werden.

5. Maximianus. Zum letzenmal fand die klassische Liebes-E. ursprünglichen Ausdruck bei Maximianus, der mitten im christl.-barbarischen Zeitalter, in einem von den Kämpfen zwischen Goten u. Byzantinern gespaltenen Italien lebte, aber in seinem Leben oder wenigstens in seiner Lebensauffassung Heide war. Er verfaßte sechs Elegien, von denen die letzte, abschließende ziemlich kurz ist; sie besingen die Liebe, eine rohe, sinnliche Liebe zu Frauen, die sich unter den Pseudonymen Lycoris, Candida, Aquilina, ‚Graia puella' verbergen. Man kann nicht sagen, ob alle diese Leidenschaften nicht vielleicht doch nur Ausgeburten der Phantasie sind; auf jeden Fall verrät sich in diesen Schlüpfrigkeiten, in diesen Ergüssen eines kraftlosen Alters, das der verflossenen Freuden mit dem bitteren Bewußtsein ihrer Unwiederbringlichkeit gedenkt, ein zweideutig-abenteuerhaftes Gehaben, das erlebt u. echt wirkt. An diesem Gedicht sind zu beachten die Anzeichen eines neuen barbarischen Empfindens: der Geschmack am Makabren, an der beinahe krankhaften, leidenschaftlichen Verwirrung der Gefühle, gewisse ‚Grotesken', einige Bilder aus dem Volksleben. Zugleich ist bei Maximianus als Frucht der in der Spätantike so kräftig wirksamen rhetorischen Schulung ein verhältnismäßiger sprachlicher Purismus u. die maßvolle Beobachtung der klassischen Prosodie

festzustellen. Für die Geschichte der Gattung ist die Vermischung der E. mit dem Priapeum bedeutsam, welche manchen Beschreibungen Töne außergewöhnlicher, veristischer Rohheit verleiht (vgl. L. Alfonsi, Sulle elegie di Massimiano: Atti R. Ist. Ven., Cl. Sc. mor. 101 [Venezia 1942] 333/49; G. Boano, Su Massimiano e le sue elegie: RivFil NS 27 [1949] 198/216). Bei Maximianus klingt also die Geschichte der klassischen E. aus in einem Gesang leidenschaftlicher, heidnischer Liebe, romanhafter Autobiographie u. der Melancholie über entschwundene oder nicht gekostete Freuden.

B. Christlich. I. Literaturgeschichtliche Übersicht. Das elegische Distichon konnte, als ein zum Ausdruck der Liebe geeignetes Versmaß, den christl. Schriftstellern natürlich nicht als besonders wichtig u. wertvoll erscheinen; aber sie verwendeten das elegische Distichon, der Schultradition folgend, gerne für Einleitungen, für Grabschriften u. für Widmungen.

a. Anfänge. 1. Griechen. ,Mitunter wählt Gregor v. Naz. das elegische Distichon, ohne daß in der inneren Haltung ein Unterschied gegenüber derjenigen hexametrischer Gedichte zu spüren wäre: das Gefühl für den besonderen Ton epischer u. elegischer Ausdrucksweise war eben seit langer Zeit stumpf geworden. Aber einige wenige E. entsprechen wirklich der Vorstellung, welche die Griechen der besten Zeit mit diesem Namen verbunden hatten' (B. Wyss: MusHelv 6 [1949] 188; M. Pellegrino, La poesia di Gregorio Nazianzeno [Mailand 1932], bes. 76).

2. Lateiner. Afrika hat uns unter den rund fünfzig metrischen Inschriften aus dem 3. oder 4. Jh. auch einige in elegischem Versmaß hinterlassen; aber diese Verse sind nur volkstümliche Nachahmungen von klassischen. Drei zweifellos echte Inschriften in Distichen verdanken wir Damasus, dem Papst, der in die christl. Welt die der klassischen Latinität schon vertraute Gewohnheit der elogia einführte (M. Pellegrino, Letteratura latina cristiana [Roma 1955] 54). Drei Inschriften in Distichen verfaßte auch der hl. Ambrosius (*Titulus).

b. Blütezeit. 1. Sedulius u. Orientius. Bei Sedulius drang die klassische E. auf dem Weg über die Schule in die christl. Kultur ein u. wurde hier zu einer für vielerlei Stoffe geeigneten Gattung. Sedulius verfaßte in ,versus echoici', einer Erfindung der späten Verskünstler, 55 Distichen, eine E., die eine ,collatio veteris et novi testamenti per schema ἐπαναλήψεως alternis versibus repetitae' zum Lobe Christi darstellt, in dem die Vorbilder des AT erfüllt sind. – Orientius, vielleicht Bischof v. Auch in Aquitanien gegen Ende der 1. Hälfte des 5. Jh., ist Verfasser eines ,Commonitorium' in zwei Büchern elegischer Distichen, in welchen er die Christen an die göttlichen Wohltaten u. Verheißungen erinnert u. sie in der Technik des Protreptikos ermahnt, die Laster (Lüsternheit, Gaumenlust, Trunksucht, Habgier usw.) u. die Leidenschaften zu meiden u. die Nächstenliebe zu üben. Der Vers ist bei Orientius reich an klassischen Reminiszenzen, ist jedoch nicht gut gebaut; sein charakteristisches Element ist der Reim. Diese originelle Dichtung, in der die E. ihren ursprünglichen paränetischen u. gnomischen Charakter wieder aufzunehmen scheint, zeigt eine lebhafte seelsorgerische Bemühung u. eine nicht überhörbare soziale Interessiertheit; sie verrät, daß der Autor unter den traurigen Zeitläufen u. persönlichen Schicksalen schmerzlich gelitten hat (vgl. C. A. Rapisarda, Orientii Commonitorium [Catania 1958]).

2. Apollinaris. *Apollinaris Sidonius (430/480 nC.) verwendet in seinen 24 Gedichten, die reich an Nachahmungen der Klassiker, an rhetorischen Kunstmitteln u. auch an Mythologischem sind, verschiedene Versmaße, darunter auch, wie in dem Epigramma (Brief) an den Kaiser Maioran mit der Bitte um ,trium capitum remedium', die E., u. zwar für die Praefationes u. Widmungen; er verbindet sie oft wie im epigramma mit einer anderen Versform. Die E. dient Apoll. ausschließlich dazu, die eigene Meisterschaft eines ,preziösen' Verskünstlers zu entfalten (vgl. A. Loyen, Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'Empire [Paris 1943]).

3. Venantius u. Ennodius. Auch Venantius Fortunatus (530/600 nC.) verwendet in seinem umfangreichen dichterischen Werk das Distichon reichlich, jedoch in Verbindung mit der *Akrostichis, wie zB. in dem Gedicht an Felix, den Bischof v. Nantes, ferner in Beschreibungen, Widmungen, Grabschriften, Preisgedichten, in ,De navigio suo', ,De excidio Thuringiae'; häufig sind bei ihm Briefe in vornehmem u. erlesenem Ton, in denen auch die Note der Liebe oder der höfischen Galanterie schwingt, wie in dem Gedicht

an die Königin Radegunde, ‚gemma Galliae pretiosissima'. – *Ennodius v. Pavia jedoch, 473/4 in Arles geboren, 521 als Bischof zu Pavia gestorben, verwendet in seinen zwei Büchern ‚Carmina' auch das Distichon, u. zwar sowohl in seinen 151 Epigrammen, wie auch in echten E., Reiseberichten, Vorreden, Hochzeitsliedern u. E. verschiedenartigen Inhalts.

4. Arator. Der Subdiakon Arator stellt seinen zwei Büchern ‚De actibus apostolorum' in Hexametern als Widmungen zwei Briefe in Distichen voran, den einen an Abt Florianus, den anderen an Papst Vigilius, ‚in toto orbe primo omnium sacerdotum'. Das Werk wird beschlossen durch die elegische ‚Epistula ad Parthenium'. Die E. zeigt sich hier wie in anderen Werken geeignet für ein briefliches Bekenntnis in besonderem Maße, wenn es sich wie hier um die Schilderung des Zustandes einer vom Leben verbitterten Seele handelt, die nach dem Hafen der Kirche strebt ‚et fruor optati iam statione soli' (ep. 2, 12).

5. Boethius. Auch *Boethius (480/524 nC.) verwendet in den Metra seiner Consolatio zweimal das elegische Distichon: einmal (5 met. 1) in einer Darlegung philosophischen Charakters, ferner am Anfang seines Buches. Hier erfüllt die E. einerseits die Funktion als allgemeine Praefatio des Werkes, andererseits behält sie mit gelegentlicher Nachahmung Ovids den leidendklagenden Tonfall, der an die Definition der Grammatiker erinnert, wonach die E. ἀπὸ τοῦ ἐλέου stamme. Damit verbindet sich bei Boethius die Klage über das Greisenalter u. seine Nöte u. den Wandel menschlicher Geschicke (L. Alfonsi, De Boethio elegiarum auctore: Atti R. Ist. Ven., Cl. Sc. Mor. [Venezia 1943] 723/7; K. Reichenberger, Untersuchungen zur literarischen Stellung der Consolatio philosophiae [1954] 8ff). Dazu paßt es, wenn Porphyrio sagt (zu Hor. c. 1, 33, 3): elegiorum versus aptissimi sunt fletibus; ähnlich Isid. von Sevilla: modulatio eiusdem carminis conveniat miseris (or. 1, 39, 14).

6. Dracontius. Zum Schluß kann bzw. muß hier (wenn man von Poetae lat. minores 5, 361 Bähr. absieht) *Dracontius betrachtet werden, der am Ende des 5. Jh. lebte. Die ‚Satisfactio' ist eine lange E. von 316 elegischen Versen, Klage wegen seines Unglücks u. seiner Einkerkerung u. Bitte an Gott, er möge den König Gunthamund zum Erbarmen lenken. So hat sich die letzte große Dichterstimme Afrikas der E. bedient, um den Schmerz auszudrücken. Damit erhielt die Gattung ihren Charakter: die E. war nur noch Gesang des Leides, nicht mehr der Liebe.

II. Rezeption von Motiven, Topoi usw. der paganen E. An die Skizzierung der literarhistorischen Entwicklung der elegischen Form im christl. Bereich sei in knapper, meist querschnittartiger Zusammenfassung ein Überblick über die Möglichkeiten der Rezeption von Elementen nichtchristlicher Elegiker durch christliche Autoren angefügt.

a. Griech. Osten. Als bedeutsames Beispiel im griech. Osten diene Gregor Naz.; daß er bemerkenswerte Imitationen des Kallimachos aufweist (zahlreiche Hinweise darauf in Pfeiffers Ausgabe [Oxford 1949/53]; vgl. verschiedene Ergänzungen bei Wyss: MusHelv 6 [1949] 193 zB. zum Prolog der Aitia, zum Sepulcrum Simonidis, zur Kydippe-Episode u. zum Plokamos), ist unverkennbar; dabei handelt es sich vorwiegend um das Weiterwirken sprachlicher Fügungen u. Figuren, kaum jedoch um christianisierende ἐπανόρθωσις: mit diesem Terminus seien hier signifikantere Umbiegungen u. Einpassungen in einen christl. Sinnzusammenhang bezeichnet, wie wir sie zB. in der Anth. Pal. für Homer (AP 1, 49; vgl. Il. 18, 392) oder Theokrit (AP 1, 30; vgl. Theocr. 7, 127) beobachten können. In dem Umfang jedenfalls, in dem ein Synesios die natürlich nur im Inhaltlichen eine gewisse Affinität zur E. aufweisenden Anakreonteen mittels umwandelnder Verwertung charakteristischer Motive für die Gottesanrufung seiner Hymnen verwendet (darüber gut Sc. Mariotti, Adversaria philologa: Studi ital. 24 [1949/50] 88f), scheint theologisierende Benutzung der hellenistischen E. durch die christliche Dichtung nicht erweisbar. Wenn abgesehen von diesem Gesichtspunkt der Meister der alexandrinischen Poesie recht stark auf Greg. Naz. gewirkt hat, worin er nur von den Klassikern Homer u. Euripides übertroffen wird, so läßt sich ganz u. gar nicht das gleiche für die ältere griech. Elegie behaupten.

b. Latein. Westen. 1. Allgemeines. Betrachtet man die E. als gattungsmäßige Gesamterscheinung, so ist leicht zu bemerken, daß die großen Elegiker der augusteischen Epoche dem Durchschnittsgebildeten des 4. bis 6. Jh. im Westen in anderer Weise gegenwärtig waren als die (in sich weniger geschlossene u. einheitliche) griechische elegische Poesie dem

des griechischen Bereichs. Allerdings läßt sich die Wirkung der klassischen röm. Elegie u. ihrer Formelemente bzw. inhaltlichen Motive nicht nur nicht mit Vergil u. Horaz, sondern (zB. bei einem Dichter wie Prudentius) nicht einmal mit der des Lukrez vergleichen, dessen Welt als Antithese zum christl. Denken von weitreichender Bedeutung blieb; übrigens ist die Wirkungsgeschichte der drei großen Repräsentanten der röm. Elegie eine recht verschiedene, insofern Ovid (auch der Elegiker) relativ häufig, Properz seltener Beachtung findet; Tibull steht in der Mitte. Eine nicht mechanische Würdigung der christl. Imitatio von Elegikern hat natürlich darauf zu achten, ob der betreffende christl. Dichter aus formalen oder inhaltlichen Gründen ein besonderes Interesse daran haben muß bzw. nicht haben kann, sich auf Elegikerstellen zu beziehen; insofern ist es zB. nur natürlich, daß ein Paulinus Nol. für die Frage der christl. Rezeption von elegischen Topoi u. Junkturen mehr hergibt als ein Prudentius. In der Tat vermag E. K. Rand den ‚christl. Horaz' Prudentius, der sich ihm mit Recht auch als ‚christl. Vergil, Lukrez, Juvenalis' darstellt (vgl. TrProc 1920, 71/83), nur in ziemlich vagem Sinne auch als ‚christl. Ovid' zu fassen, insofern ihn nämlich die eine oder andere Schilderung von Festen bzw. Aitia bei dem christl. Dichter an den Verf. der Fasten erinnert; u. auch die Annahme von Rodriguez-Herrera (Poeta Christianus, Diss. München [1936] 19), die Praefatio des Prudentius beziehe sich hier u. da auf die Ovids Selbstdarstellung enthaltende Schlußelegie des 4. Buches der Tristien, betrifft kaum mehr als einen recht allgemein bleibenden Eindruck, wie denn auch das von A. Salvatore, Studi Prudenz. (Neapel 1958) 35/57 vorgelegte Material an Ovidreminiszenzen des Prud. für die Wirkungsgeschichte elegischer Motive wenig hergibt. Demgegenüber ist Paulinus Nol. mit verschiedenen, wirklich charakteristischen Rezeptionstypen vertreten, wie sich freilich erst im Verlauf des Überblicks erweisen wird, dem die Herausarbeitung der grundsätzlichen Möglichkeiten christl. Imitatio wichtiger ist als das genaue Einhalten der zeitlichen Sukzession. Da die soeben berührte ‚autobiographische' Form der Elegie ebenso wie die ‚konsolatorische' (vgl. *Trostgedicht) als Sonderfall zu gelten hat, braucht hier neben der Rezeption der ‚erotischen' Elegie, die unter dem Aspekt der im weitesten Sinne zu verstehenden Nachwirkung wie auch rein äußerlich durch ihre umfangsmäßige Prävalenz das stärkste Interesse beanspruchen darf, nur noch von der ‚klagenden' Elegie in der Weise der ovidischen Verbannungsgedichte die Rede zu sein. Die letztere Form gewinnt als Vorbild Bedeutsamkeit da, wo eine vergleichbare Situation Gegenstand dichterischer Behandlung ist, also zB. bei Dracontius u. Boethius: bei Dracontius gibt der Komplex satisf. 141ff eine freiere Umwandlung von Ov. trist. 3, 5, 33ff, wobei der König Gunthamund gewissermaßen an die Stelle des um Milde gebetenen Augustus tritt u. das ovidische Beispiel über eine längere Strecke hin deutlich bleibt (biblische ‚clementia'-Exempel); bei Boethius ist an die berühmten Eingangsverse zu erinnern (vgl. oben B I 5: dazu etwa Ov. ex P. 1, 4, 19f).

2. Erotische Elegie. Was die ‚erotische' Elegie betrifft, so ist zunächst deutlich, daß sie auch den gebildeten Christen manche Sentenz zur Beurteilung des ‚Menschlich-Allzumenschlichen' der lieben Nächsten an die Hand geben konnte, was zB. gut die hübsche Anführung von Ov. am. 3, 2, 83 bei Hieronymus ep. 123, 4 (CSEL 56, 75) zu lehren vermag. Bloße Zitierung soll indes hier nicht weiter behandelt werden, auch nicht die übliche Imitatio der nicht zu inhaltlicher Relevanz gelangenden Wortjunkturen, wie sie bis hin zu Ennodius u. Venantius Fortunatus u. dann weit ins MA hinein der paganen elegischen Dichtung hier u. da entnommen werden. Über diesen geläufigsten, aber für uns kein sachliches Interesse bietenden Rezeptionstypus scheint hinauszugehen schon das, was sich für die Tibullbenutzung des Paulinus Nol. beobachten läßt, die sich durchaus nicht nur auf einzelne Wortverbindungen erstreckt: so reichen etwa für carm. 5 die wenigen in Hartels Ausgabe (CSEL 30, 379f) gegebenen Hinweise durchaus nicht hin, um das in mannigfacher Weise mit Tibullgut durchwirkte Gesamtgewebe adäquat zu würdigen (richtig Weinreich 122f, der auch die im Gedicht des Paulinus v. 68ff erscheinende stimmungsmäßige Entsprechung zu dem ‚antimilitaristischen' Gehalt des ersten Tibullgedichts betont); bemerkenswert zur Beleuchtung der Tibullkenntnis des Paulinus ist vor allem der Umstand, ‚daß die Anklänge an Tibull der Reihenfolge der Tibullverse entsprechen' (so Weinreich 123). Wenn Tibull 1, 1, 59 sagt ‚suprema mihi cum venerit hora',

so hat die Nachbildung des Paulinus c. 5, 72f (suprema diei cum venerit hora, nec timeat mortem bene conscia vita nec optet) das elegische Motiv aus der erotischen Sphäre herausgelöst u. an einen Kontext christl. Ethik adaptiert; auch der Schluß des Tibullgedichts (1, 1, 77f: ego composito securus acervo dites despiciam despiciamque famem) wirkt bei Paulinus nach (c. 5, 75f): omnia despiciam, fuerit cum sola voluptas iudicium sperare tuum. Dieser Typus der christl. Benutzung von Elegikerstellen, den wir abkürzend mit α bezeichnen wollen, ist in mancherlei Ausprägung auch nach Paulinus Nol. zu beobachten. Wenn in dem genannten Zusammenhang des Paulinus Nol. die Umwandlung von Elegiemotiven im Sinne religiös bestimmter Ethik unschwer zu erkennen ist, so lassen sich daneben weniger charakteristische Fälle denken, in denen der christl. Autor auch da, wo er im Bereich allgemeiner ethischer Paränese bleibt, an bekannte Gedanken der erotischen Elegie anknüpft. Zur Verdeutlichung dieser Möglichkeit diene ein Passus im Commonitorium des Orientius (1, 217/20 [CSEL 16, 213]). Wenn dort der Topos ‚in simili causa fac ut ameris amans‘ (v. 218) nicht nur den Rekurs auf die elegische Dichtung (vgl. zB. Ov. ars am. 2, 107: ut ameris, amabilis esto; dazu amor. 1, 3, 2 u. das Weiterwirken des Elegietopos bei Auson. epigr. 22, 6 [318 Peiper]), sondern auch auf Vergleichbares im philosophischen Bereich (vgl. zB. Seneca ep. 9, 6 aus Hekaton) zuläßt, so weist doch jedenfalls eine in unmittelbarer Nachbarschaft stehende Mahnung mit Sicherheit auf einen der erotischen Elegie verdankten Kontext als Ursprungspunkt der Formulierung: v. 220 ‚crimine falso alios insimulare time‘ stammt gewiß aus Ovid ep. 6, 21f ‚utinam temeraria dicar criminibus falsis insimulasse virum‘. Natürlich begegnen auch reichlich allgemein gehaltene Anspielungen auf beliebte Motive der Elegie, zB. auf die Gegenüberstellung ‚otium – labor militiae‘ (so Dracontius satisf. 258). Von nicht geringerer Bedeutung als der Rezeptionstyp α, bei dem elegische Junkturen u. Motive in mannigfacher Umwandlung für eine Ethik im Sinne des christlichen Verständnisses fruchtbar gemacht werden, ist ein anderer Typ β, bei dem der jeweilige Sinngehalt des von der klassischen Elegie Gemeinten noch sensu proprio vorliegt, aber eben nur als Folie für die christl. Antithese dient. Auch diesen Typ kann man sich besonders gut an Paulinus Nol. klarmachen, etwa an seinem Epithalamium c. 25: man vergleiche zB. die Bedeutung der Mahnung des ‚absit ... lascivia‘ c. 25, 9 mit dem Sinn der Vorbildstelle Ov. amor. 3, 14, 19f oder ebd. c. 25, 90 mit dem Zusammenhang Ov. ars am. 3, 380. Ganze Topoi der klassischen Elegie klingen in freierer Abwandlung der sprachlichen Formulierung an, um aufgenommen u. in christl. Umdeutung weitergeführt zu werden: die Gegensätzlichkeit der christl. Ehe u. des Eros der paganen Welt führt dazu, daß ‚oft in einem Distichon dem heidn. Bild das christliche gegenübergestellt wird‘ (so richtig Schanz, Gesch. 4, 1 [München 1914] 264). Als Beispiel diene hier der in der Elegie so gern berührte Schmucktopos (c. 25, 45f für die gemmae; ebd. v. 51f ‚lapidum pretium ... vellera Serum‘, dagegen ‚ornetur castis animam virtutibus‘). Besonders instruktiv ist nun aber der Rezeptionstyp γ, der den weltlichen Eros in aller Form durch den religiösen amor, durch das ‚vivere deo‘ o. ä. ersetzt. Auch hierfür kann man sich auf Paulinus Nol. beziehen, der die Sentenz der auf die elegische Dichtung des Gallus hindeutenden letzten Vergilekloge (ecl. 10, 69) ‚omnia vincit amor‘ in seinem Gedicht c. 14, 79f zu ‚Amor omnia Christi vincit‘ werden läßt (dazu Weinreich 122). Damit scheint Paulinus freilich nur der paganen Devise eine entsprechende christl. gegenüberstellen zu wollen, sie bleibt gleichsam im Prinzipiellen u. Programmatischen u. vermag noch nicht zur Entstehung neuer, aus christl. Geisteshaltung entspringender Gesamtkonzeptionen zu führen: wenn im MA Ovids ars amat. für Nonnen allegorisiert werden konnte, so ist eine ähnlich weitgehende Allegorisierung des Erotischen für die christl. Spätantike deshalb noch nicht möglich, weil in ihr noch mit einem intensiven Empfinden für den zwischen bestimmten antiken Literaturgattungen u. dem neuen christl. Wollen notwendig obwaltenden Antagonismus zu rechnen ist; dieser Antagonismus konnte eben nur Teilelemente, nicht jedoch größere Sinneinheiten der Gattung ‚Elegie‘ für die Adaptierung an die neuen Gehalte u. damit für das Verfahren des ‚mittere vinum novum in utres veteres‘ geeignet erscheinen lassen. Diesen allgemeinen Überlegungen entspricht der aus den konkreten Erscheinungen zu gewinnende Befund; die Fälle einer wirklich deutlichen Metamorphose des weltlich-eroti-

schen Sinngehalts zu einem spezifisch religiösen sind nicht allzu häufig. Zu ihnen zählt das Monodistichon aus Capua ILCV 2211 = CLE suppl. 2075, wie Weinreich 114/122 gut gezeigt hat: ‚vive deo, dum fata sinunt; nam curva senectus te rapit et Ditis janua nigra vocat'; vgl. u. a. zu ‚fata sinunt' Tib. 1, 1, 69ff u. Prop. 2, 15, 23, zum Hinweis auf die ‚curva senectus' den Zusammenhang bei Ovid ars am. 2, 670, zur Gedankenentwicklung im ganzen die weitere Umgebung der genannten Tibullstelle. Folgt in der elegischen Dichtung aus der Vergegenwärtigung von Tod u. Vergänglichkeit gerade die Mahnung zum Genuß des Hier u. Jetzt u. damit auch die Paränese zum Liebesgenuß, so tritt im Monodistichon an die Stelle des irdischen Eros die christl. Mahnung des ‚vive deo': Rom. 6, 10f, dazu die Beispiele ILCV 1, S. 430ff. Weitere Lit. zum Monodistichon aus Capua: ebd. 2, S. 514; Ganzenmüller: BphW 1913, 630; Armini: Eranos 23 (1925) 166. Eine besonders eindrucksvolle Umwandlung von Motiven der erotischen Elegie liegt vor in dem Brief einer Nonne an Christus, der in der Versammlung der Himmlischen verlesen wird (Venant. Fortun. c. 8, 3, 189/258), wie Schmid erkannt hat: hier verbindet sich der Stimmungsgehalt des Cantic. cantic. (besonders 3, 1/2) mit dem der ovidischen Heroidenbriefe; die Liebesmystik einer sponsa Christi aus der Nonnenschar um Radegunde wird sehr reizvoll durch elegische Motive ausgedrückt. Lehrreich ist vor allem die in den Stellenadnotierungen von Leo u. M. Manitius übersehene Tatsache, daß der Brief der Nonne eine Art christl. Äquivalent zu dem der Laodamia an Protesilaos enthält, u. zwar an genau korrespondierender Stelle, nämlich in den doch zweifellos besonders signifikanten Schlußversen (c. 8, 3, 247f; dazu Briefschluß Ov. ep. 13); vgl. die mit der Gesamtinterpretation verknüpften Einzelnachweise bei Schmid. Es leuchtet ein, daß gerade hier die Berücksichtigung des literarischen Abhängigkeitsverhältnisses von besonderer Bedeutung ist: die imitatio ermöglicht es dem Fortunatus, ein christl. Pendant zu Ovids reizvoller epistolarer Sonderform der erotischen Elegie zu erzielen. Hier wird besonders deutlich, was sich auch sonst für manche spätantiken Christianisierungen von Elegikerstellen beobachten läßt: daß die christl. Umformung nicht selten auf einen Akt konkurrierender Aneignung des im paganen Raum Geschätzten hinauslaufen dürfte. Die von dem Christen vollzogene Appropriation kann dabei, wie sich aus verschiedenen von uns vorgeführten Beispielen ergibt, geradezu den Sinn einer Korrektur bekommen. Vielleicht darf man unter diesem Aspekt auch die Tatsache sehen, daß bei Dracontius laud. 1, 393f die Schilderung der Mutter Eva mit einem nahezu wörtlich dem Ovid entnommenen Vers bestritten wird (am. 1, 5, 17; dazu C. Weyman, Beiträge zur Geschichte der christl.-lat. Poesie [1926] 147_1 mit verwandten Nachweisen zu dieser Stelle). Weyman aO. findet es zwar befremdend, daß der Dracontiusvers gerade an ‚eine der bedenklichsten Liebeselegien Ovids' anklinge (ähnlich Langlois: *Dracontius, Sp. 261), muß dann aber zugeben, daß ‚von der lüsternen Sinnlichkeit', die das Gedicht des augusteischen Poeten beherrsche, bei Dracontius nichts zu verspüren sei. Wahrscheinlich erblickten der christl. Dichter u. seine literarisch gebildeten Leser in der Elegiereminiszenz eine besondere Feinheit, die Evas Stand der Unschuld gerade im Gleichklang der Formulierung von der lascivia des ovidischen Gedichts abzuheben bestimmt war. – Was die soeben kurz gestreifte Entwicklung im MA betrifft, so kann hier nur darauf hingewiesen werden, daß man in einigen Fällen des Rezeptionstyps α eine Art Vorstufe zu dem mittelalterlichen ‚Ovidius ethicus'-Komplex erblicken darf, den E. K. Rand 131ff gut geschildert hat, wie denn auch der Rezeptionstyp γ als eine frühe u. noch etwas zaghafte Station auf dem langen, von Rand behandelten Wege gelten kann (Rand 134ff; dort auch über Heloises Benutzung von ars amat. 1, 233f u. ein Hinweis auf die Verwebung von ars amat. 2, 13 mit einer Schriftlesung). – Am Ende der Darlegungen stehe eine Art Gegenstück zu dem bisher Betrachteten: ist dem mitgeteilten Material zu entnehmen, wie sich einzelne Motive bzw. Topoi u. Junkturen der klassischen Elegie in der christl. Sphäre ausnehmen, so läßt die problemreiche dritte Elegie des Maximian (vgl. oben A II c 5) umgekehrt in die Welt der säkularen Dichtung seltsam genug ein nur auf dem Hintergrund christl. Anschauungen vorstellbares Bekenntnis zur virginitas, die in Gegensatz tritt zu der fast als libertinistisch hingestellten Empfehlung der voluptas durch Boethius (!), wie eine Art Fremdkörper hineinragen.

C. M. Bowra, Art. Greek Elegiac Poetry: Oxf. Class. Dict. 310f. – H. E. Butler, Art.

Latin Elegiac Poetry: Oxf. Class. Dict. 311f. – H. E. Butler-E. A. Barber, The Elegies of Propertius (Oxford 1933) XXXV/LXII. – O. Crusius, Art. Elegie: PW 5, 2260/307. – A. A. Day, The Origins of Latin Love-Elegy (Oxford 1938). – P. J. Enk, Sex. Propertii elegiarum Liber I (Monobiblos), Pars prior (Leiden 1946) 29/40. – G. Funaioli, Studi di letteratura antica 1 (Bologna 1946) 121/32: ‚Elegia antica', mit Bibliographie 360/1. – A. Garzya, Dionisio Calco: RivFilCl NS 30 (1952) 193/207. – M. Gigante, Catullo, Cicerone e Antimaco: RivFilCl NS 32 (1954) 67/74. – O. Gruppe, Die römische Elegie 1 (1838); noch immer nützlich. – E. Hazelton Haight, Romance in the latin elegiac poets (New York 1932). – E. Kalinka, Wahrheit u. Kunst in der röm. Elegie: WienStud (1930) 61/70. – E. Paludan, The development of the Latin Elegy: Class. et Mediev. 4 (1941) 204/29. – F. Plessis, Etudes critiques sur Properce et ses élégies (Paris 1884) 247/98. – G. Provasi, Il problema dell'origine dell'elegia latina: RivFilCl NS 15 (1937) 32/41. – M. Puelma, Die Vorbilder der Elegiendichtung in Alexandrien u. Rom: MusHelv 11 (1954) 101/16. – E. K. Rand, Ovidius and his influence, our debt to Greece and Rome (London 1926). – A. Ronconi, Da Lucrezio a Tacito (Messina 1950) 85/119: ‚L'elegia romana da Catullo a Properzio', mit Bibliographie 118/9. – A. Rostagni, Scritti minori 1 (Torino 1955) 255/322: ‚Il dialogo aristotelico περὶ ποιητῶν'; 2, 2 (Torino 1956) 23/48: ‚L'elegia erotica latina ed i modelli greci'; 49/99: ‚Partenio, Cinna e i poetae novi'; 303/41: ‚La 'Vita' suetoniana di Tibullo e il 'Corpus Tibullianum''. – M. Rothstein, Die Elegien des Sextus Propertius 1 (1920) 14/24. – W. Schmid, Ein christl. Heroidenbrief des 6. Jh.: Studien zur Textgeschichte u. Textkritik, hrsg. von H. Dahlmann u. R. Merkelbach (1959). – P. Troll, De elegiae Romanae origine (1911). – O. Weinreich, Die Christianisierung einer Tibullstelle: Hermes 62 (1927) 114/23. – K. Witte, Die Geschichte der röm. Elegie (1924).

A u. B I: L. Alfonsi; B II: W. Schmid.*

Elektron I s. Bernstein.

Elektron II.

A. Nichtchristlich. I Alter Orient 1062 II Israel 1065. III. Griechisch-römisch 1065. – B. Christlich 1069.

Mit dem Ausdruck ἤλεκτρον, electrum, bezeichneten die Alten im wesentlichen zwei Stoffe: einmal den *Bernstein, der in das Mittelmeergebiet aus dem Norden kam, u. weiter eine Metallegierung aus Gold u. Silber, welche seit alters in den ägyptisch-nubischen Wüsten sowie in Lydien (Blümner, E. 2315, 12/2), später auch in spanischen Silbergruben gefunden wurde (Strabo 3, 147; Plin. n. h. 33, 80). Zur Verwendung des Terminus gelegentlich auch für Email u. Firnis von blaßgelber Farbe vgl. Scheins 60f; zur hellglänzenden Bronze dieses Namens im MA unten Sp. 1072. Da Bernstein erst im Laufe der Zeit hervortritt u. das schon wesentlich früher bekannte Edelmetall E., seit man es in seine Bestandteile zerlegen konnte, weniger erwähnt u. gebraucht wird, ist es wahrscheinlicher, daß der Name von der Metallegierung auf den ähnlichfarbenen Bernstein übertragen wurde, als daß die umgekehrte Namensübertragung erfolgte (Blümner, Technol. 161f; Lucas, M. 267). Seiner Farbe nach war E. matter als Gold, aber kräftiger als Silber, eine Verbindung verschiedener Arten des Strahlens (ἠλέκτωρ), wie man sie im Strahlen der Sonne (ἥλιος) zu sehen glaubte. Das Mischungsverhältnis der Elemente Gold u. Silber im metallischen E. wird in der Antike verschieden angegeben. Während Plinius bei einem Teile Silber vier Teile Gold annimmt (n. h. 33, 80), sprechen Isidor v. Sevilla für letzteres von drei (et. 16, 24) u. Servius von zwei Teilen (Verg. Aen. 8, 402). In den älteren Zeiten beruhte die Verwendung des E. auf der Unfähigkeit, reines Gold oder Silber zu gewinnen; doch wurde die Legierung später wegen des Zusammentreffens der Eigenschaften der beiden geschätztesten Edelmetalle bewußt bevorzugt, so daß man sie auch künstlich hergestellt hat (electrum i. e. argentum et aurum mixtum [al. incoctum]; Corp. Gloss. 4, 61, 39; 5, 359, 9; 510, 9 u. ö.; vgl. Forbes, Metall. 180. 207. 213). Dabei sprachen Spekulationen mit, wie zB., daß bei der Mischung von Metallen nicht nur zwei Substanzen zusammenkämen, sondern etwas Neues geboren werde, sich also ein Schöpfungsvorgang ereigne, bei welchem der eine Teil der aktive, der andere der leidende sein sollte (so zB. bei der Bronzeherstellung: Aristot. gen. et corr. 2 [328b, 6/14]; dazu E. von Lippmann, Entstehung u. Ausbreitung der Alchemie 1 [1919] 143). Ein Rezept speziell für die Herstellung einer Gold-Silber-Legierung, die aber nicht ἤλεκτρον, sondern ἄργυρος benannt wurde, findet sich im alchemistischen PHolm (a 25 [4 Lagercr.]; vgl. H. Diels, Antike Technik[2] [1920] 131).

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. Ägypten. In den seit dem AR bekannten Goldfundstätten der südlichen Wüsten Ägyptens befand sich ein stark silberhaltiges Gold, das die Ägypter für ein besonderes Metall hielten

u. daher mit einem eigenen Worte bezeichneten (d͟ʿm; früher fälschlich ʾasem gelesen u. mit griech. ἄσημος in Verbindung gebracht, das aber nur ‚ungestempelt' bedeutet; vgl. A. H. Gardiner: ZsÄgSpr 41 [1904] 73; K. Sethe: ebd. 44 [1907] 132). Die inschriftlich öfters erwähnten E.-Fundstätten in ‚Punt' lokalisierte Quiring fälschlich in Südostafrika, wobei er das ägypt. Wort d͟ʿm zu ‚Sambesi' (‚Goldfluß') in Beziehung setzte (dagegen Bissing, Lage). Seit der 26. Dynastie (7. Jh. vC.) kommt das Wort d͟ʿm mehr u. mehr ab, so daß in der Ptolemäerzeit schließlich nur noch von Gold u. Silber die Rede ist, wohl ein Anzeichen für die inzwischen erlernte Scheidung der Grundelemente, woran sich die Bevorzugung ihres getrennten Gebrauchs angeschlossen hat (Bissing, Gesch. 140). Zu der von W. M. Flinders Petrie aufgestellten These, das ägypt. E. sei mit Hilfe von Silber, welches angeblich aus Nordsyrien importiert wurde, auch schon künstlich hergestellt worden (wiedergegeben bei G. Dykmans, Histoire économique et sociale de l'ancienne Égypte 2 [Paris 1936] 142/6), wendet sich A. Lucas, der den natürlichen Charakter der ägypt. Goldsilberlegierung bekräftigte (Silv. 313/9; Mater. 267; ebd. 546 chemische Analysen ägyptischer E.-Gegenstände, welche, den Angaben des Plinius durchaus entsprechend, einen Silbergehalt von 20 bis 29% aufweisen; allgemein vgl. Williams 30). Zu dem schon in den Pyramidentexten erwähnten ‚Zweidrittel-Gold' (š3wj), das mit über 30 % Silber gegenüber dem ‚reinen E.' minderbewertet wurde, vgl. H. Kees, Ägypten (1939) 131. – Die Ägypter haben E. seit dem frühen AR häufig verarbeitet. In den Texten ist oft die Rede von Architekturverzierungen aus E. wie Ein- u. Auflagen an Türen, Laibungen, Decken u. Dächern der Tempel u. Kultschreine, auf Obeliskenspitzen, Pyramidien, Säulen, Flaggenmasten, Statuen, Kultbarken, Opfertafeln, Thronen, Wagen usw. (vgl. J. H. Breasted, Ancient Records of Egypt 5 [Chicago 1907] 121f, Reg. s. v. electron; P. Lacau, L'or dans l'architecture égyptienne: AnnServAntÉg 53 [1955/56] 221/50). Nach inschriftlichen Angaben wurden daraus im AR Schmuckstücke wie Armreifen u. Kettenglieder gemacht (Breasted aO. 2, 376. 654). Gleichzeitig erscheinen in den Tempel- u. Grabdarstellungen E.-Gefäße (H. Balcz, Die Gefäßdarstellungen des AR: MittInstKairo 1 [1932] 75f; ein Waschgeschirr ausdrücklich als aus E. gefertigt bezeichnet: L. Borchardt, Das Grabmal des Königs Sahure 1 [1913] 68 Bl. 62). Liste von E.-Juwelen, welche Funden der 1. bis 18. Dynastie entstammen, vgl. bei Williams 25_{171}; Einzelstücke ebd. 67 nr. 11; 117 nr. 44. Nur teilweise aus E. sind zwei Ringe (ebd. 80 nr. 19; 88f nr. 24) u. ein Skorpionamulett (ebd. 189 nr. 132). Als Grund für die Vorliebe der Ägypter für das E. gilt seine dem Gold überlegene Härte (vgl. Erman-Ranke, Äg. 551. 554); doch dürften auch auf Farbe u. Glanz beruhende religiöse Vorstellungen mitgesprochen haben. Denn die Ägypter erklärten das Gold im allgemeinen als Sonnenmaterie, das dem höchsten Gotte Dauer verbürgt, u. meinten im besonderen, aus hellem E. beständen die Knochen oder die Haut des Re (Daumas 7f), wogegen rotes Gold als ‚typhonisch' gelten konnte (Plut. Is. 30; vgl. Hopfner, OZ 1 § 598; daß die Abwertung des letzteren nicht immer zutraf, zeigt schon der umfangreiche Gebrauch von Rotgold im Tutanchamun-Grab; vgl. R. Wood, The purple gold of Tutankhamûn: JournEgArch 20 [1934] 62/5). Wenn aber ein Skarabäus, ein Sinnbild des Sonnengottes, über den man den ‚Herzspruch' sprach (Totenb. 30), aus E. sein sollte (Roeder, Urk. 254), weist das Metall offenbar seinerseits hin auf den höchsten Himmelsherrn (Herzskarabäen aus E. zB. Williams 171 nr. 102f; Himmelskuh aus E. ebd. 176 nr. 107; Geiergöttin ebd. 187 nr. 128). Die hier ganz deutliche kosmische Bedeutung ist dem E. über das griech.-röm. Altertum hinaus bis in das Christentum erhalten geblieben (unten Sp. 1070).

b. Mesopotamien. In Mesopotamien, wo es keine Edelmetall-Fundstätten gab, wurde E. aus dorthin eingeführtem Gold u. Silber hergestellt; dabei gab es mehrere verschieden benannte Legierungen, die sich durch die Farbe unterschieden (hellglänzende heißen u.a. zaḫalû u. ešmarû; vgl. B. Meißner, Babylonien u. Assyrien 1 [1920] 269). Die natürliche Silberbeimischung mesopotamischen Goldes (Boson, Métaux 11), das nach L. Woolley's Annahme zB. in den Gräbern von Ur alluvialer Herkunft ist, schwankt zwischen 8 u. 60 % (G. Contenau, Manuel d'archéologie orientale 4 [Paris 1947] 1889); hierzu passen die Klagen vorderasiatischer Fürsten an die Adresse der Pharaonen, das ihnen übersandte Rohgold habe beim Ausschmelzen

nur sehr wenig Feingold enthalten (Meißner aO. 1, 269). Zur Erwähnung von Holztüren, Bronzekolossen, Kultschreinen usw., die mit zaḫalû belegt waren, vgl. R Campbell Thompson, A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology (Oxf. 1936) 60. Von den nur selten festgestellten mesopotamischen Fundgegenständen aus E. ist besonders eine kleine Votivfigur aus Susa zu nennen (B. Meißner, Art. Edelmetall: Ebert, RL 3, 6f Taf. 2b).

II. Israel. Im AT tritt E. allein im Buche Ezechiel auf, wo der Prophet inmitten einer Feuervision (1, 4) wie dann auch in der menschenartigen Erscheinung auf dem Himmelsthron ‚etwas wie E.' erblickt (1, 27; vgl. 8, 2). Während der hier gebrauchte Name des leuchtenden Stoffes im Hebräischen wahrscheinlich aus dem Akkadischen kommt (ḥašmal, LXX: ἤλεκτρον, ist nach Haupt 118 = assyr. elmišu/ḫalmašu, nach H. Zimmern, Akkad. Fremdwörter² [1917] 59 = akkad. ešmarû: die Herleitung aus ägypt. ʾasem, die zB. Levesque vorbringt, entfällt, da eine Fehllesung zugrundeliegt), geht der Gedanke, sich den Leib Jahwes als Feuer vom Glanze des E. vorzustellen, mit der ägypt. Überlieferung vom E.-Körper des Sonnengottes Re zusammen.

III. Griechisch-römisch Im Mittelmeerraum ist E. seit mykenischer Zeit bekannt, zumal eine natürliche Legierung davon (mit etwa einem Teil Silber u. drei Teilen Gold) sich in den kleinasiatischen Flüssen Paktolos, Tmelos u. Sipylos vorfand (Herodt. 1, 93; 5, 101; Ctes.: Phot. bibl. 77 [69 H.]; Strabo 13, 591. 625; 14, 680; Dio Chrys. or. 33; für später führt Ktesias auch den indischen Hyparchos als Herkunftsort des E. an: Phot. bibl. 47 b9). Beim Gebrauch des Wortes ἤλεκτρον durch Homer u. Hesiod ist sicherlich an unser Metall u. nicht an den Bernstein zu denken (H. L. Lorimer, Homer and the monuments [Lond. 1950] 429; schwankende Beurteilung noch bei Blümner, E. 2315, 12/27). Denn bei Homers Beschreibung der Edelmetallverzierungen im Palast des Menelaos (Od. 4, 71/3; vgl. 15, 459f) kann nur metallisches E. gemeint sein (so auch schon Plin. n. h. 33, 81; Plut. cupid. divit. 9); wahrscheinlich auch bei der Halskette des Eurymachos (Od. 18, 295f) u bei Hesiods Heraklesschild (Hes scut. 141f; vgl Pytheas bei Athen. 11, 465d). Die lydische Herkunft des E. erwähnt zuerst Sophokles (Sardes: Antig. 1037f; neben indischem Gold; vgl. Lenz 171. 174). Während Herodot ein kostbares Weihegeschenk des Kroisos für den delphischen Apoll aus E. schildert (man beachte wiederum die Beziehung zum Sonnengott), nämlich einen zehn Talente wiegenden Stufenaufbau aus ‚Weißgold' mit einem Löwen aus ‚Feingold' darauf (1, 50; anstatt ἤλεκτρον steht für das erstere hier aber λευκὸς χρυσός; vgl Blümner, E. 2316, 19/24; E. Pernice: Hdb. Arch. 1, 287; Forbes, Metall. 153), überliefert Plinius, Helena habe einen E.-Becher in der Größe ihrer Brust in den Tempel von Lindos gestiftet, wo Athena (Minerva) verehrt wurde (n. h. 33, 80; vgl. C. Blinkenberg, Die lindische Tempelchronik [1915] 15). Daß E. neben Gold Element des höchsten Himmelsherrn selbst war, geht aus verschiedenen Nachrichten hervor. Nach Martianus Capella tritt Zeus-Jupiter in offizieller Herrschertracht auf, indem er als Sinnbild der Macht in der ausgestreckten Rechten eine Kugel aus Gold u. eine aus E. hält (1, 66; vgl. P. E. Schramm, Sphaira Globus, Reichsapfel [1958] 55). Epitheta wie εὔκρατον u. ζῳογόνον wurden darum sowohl auf Zeus wie auf das metallische E. angewendet (Olympiod. in meteor. Aristot. 3, 7 [266f Stübe]). Ähnliche Vorstellungen will anscheinend Julian parodieren, wenn er die Kline des Zeus als ‚leuchtender als Silber' u. ‚bleicher als Gold' beschreibt, dabei aber fragt, ob dies E. zu nennen sei, habe bei den Metallurgen selbst Hermes nicht erfahren können (Caes. 307D). In diesen Gedankenkreis gehört auch die alte Etymologie, welche ἤλεκτρον von ἠλέκτωρ herleitet, womit Homer das sonnenhafte Strahlen (Il. 6, 513; 19, 398; hymn. Apoll. 369) u. zB. Empedokles (128) das Feuer bezeichnet hatten (vgl. auch Isid. et. 16, 24: sol enim a poetis Elector vocatur). Der kosmische Bezug des E. spielt wohl auch eine Rolle bei der Nachricht des Plinius, natürliches E. verrate Gift, indem ein daraus gefertigter Becher, damit gefüllt, anlaufe oder ein zischendes Geräusch von sich gebe (n. h. 33, 80; ähnlich im Giftgedicht des Seren. Sammon. 1057 [PLM 3, 156]). Vielleicht ist hier nicht nur an die praktische Erfahrung gedacht, daß silberhaltiges Material rasch oxydiert, sondern soll das E selbst seine Beziehung zur himmlischen Schutzmacht zeigen, die mittels ihres metallischen Elements vom Menschen Gefahren abwendet. Magisch scheint auch das E. zu

wirken, aus welchem Teile eines bei der Heilung von Augenkrankheiten gebrauchten Gefäßes hergestellt waren (Marcell. 8 [68] zu Plin. n. h. 29, 38; vgl. L. Thorndike, A history of magic and experimental science 1 [N. Y. 1929] 590). – E.-Gegenstände aus älterer Zeit wurden zB. in Troja II gefunden; so Ohrringe, Armbänder sowie Schalen u. Becher (Blümner, E 2316, 53/61; vgl. W. Dörpfeld, Troja [1902] 351 Abb. 280). Im einzelnen lieferten die Gaufürstengräber von Alaça Hüyük III u. die Schatzfunde v. Hisarlik Ic kostbares Tafelgeschirr nicht nur aus Silber u. Gold, sondern auch aus E., wobei die Geräte in Form v. Krügen, Bechern, Kannen, Löffeln usw. damit zT. nur plattiert oder tauschiert waren (Przeworski 167). Aus Tarsos stammt eine kleine männliche Anhängerfigur (ebd. 170; zur Erwähnung des E. schon in den Keilschrifttafeln v. Kültepe ebd. 185). Archaische Goldfunde aus Ephesus enthielten Abbilder der Doppelaxt aus E. (vgl. D. G. Hogarth, Excavations at Ephesus [Lond. 1908] 103 Taf. 5, 34; 101 Taf. 6, 15, 29; Taf. 10, 47; 103f Taf. 6, 58f; Taf. 10, 38). Diesen kleinasiatischen Belegen stehen prähistorische Fundstücke der Bronzezeit aus Mittel- u. Nordeuropa zur Seite (vgl. A. Götze, Art. Legierung: Ebert, RL 7 [1926] 269). Die seit spätarchaischer Zeit in Kleinasien u. auf den griech. Inseln auftretenden E.-Münzen, deren Material auch als ‚phokäisches Gold' bezeichnet wird, bestanden anfangs aus einer in der Natur vorgefundenen Legierung (Milne, Gold coins; seltenes Einzelstück E.-Stater aus Klazomenai mit Bild der Athena aus der Zeit des jon. Aufstandes: C. Seltman, Greek Coins [Lond. 1933] 83 Taf. 12, 3; zur Verwendung auch in Ägypten vgl. Milne, Phoc. Gold). Gerade für Münzen wurde E. aber auch künstlich hergestellt (Plin. n. h. 9, 139; 33, 22; Plut. Pyth. orac. 2 [395C]; Paus. 5, 12, 7; ferner Phot. s. v. ἤλεκτρον; allgemein Blümner, Technol. 161f), wobei der wirtschaftliche Vorteil, der in der Härte des Metalles lag, wesentlich mitbestimmend war (Blümner, E. 2315f). Dabei hatte in Lydien bei Gewichtsgleichheit des E.-Staters mit dem Silberstater der erstere gegenüber dem letzteren zehnfachen Wert (ebd. 2316, 31/50). Daß es E.-Münzen bis in die spätere Kaiserzeit gab, zeigt die Nachricht in der Hist. Aug., Alexander Severus habe E.-Münzen mit dem Bilde Alexanders d. Gr. schlagen lassen (v. Al. Sev. 25). Münzen, die nach des Augustus Gallien-Aufenthalt ebendort geprägt wurden u. die stark schwankende Gold-Silber-Anteile aufweisen, verwendeten anscheinend Edelmetallmischungen, die in Bränden zufällig zusammengeschmolzen waren (Taillebos). Zum Ganzen H. Regling, Art. E.: Schrötter, Wb. 174. – Die Dichter der röm. Kaiserzeit nennen das metallische E. öfters in der Beschreibung von Waffenrüstungen u. Geräten; solche Erwähnungen beruhen aber wohl nicht auf Anschauung, sondern auf der literarischen Erinnerung an Homer (zB. Verg. Aen. 8, 402. 624; Stat. Theb. 4, 270; Sil. It. 1, 229; Mart. 8, 51, 5; Iuv. 14, 30f). Apuleius lehnt sich ebenfalls an Homer an, wenn er den Palast des persischen Großkönigs mit leuchtendem Elfenbein, Silber, Gold u. E. gedeckt schildert (mund. 26 [346]). Wie ein literarischer Topos klingt es auch, wenn die Kaisergeschichte berichtet, Heliogabal, der auf den Weg zu seinem Pferd oder Wagen in den Säulengang Gold- u. Silberstaub streuen ließ, habe bedauert, dies (offenbar wegen der Kostbarkeit des Materials) nicht mit E.-Staub tun zu können (Hist. Aug. v. Heliog. 31, 8); anderseits fütterte der Kaiser wilde Tiere u. a. mit Bohnen aus E. (ebd. 21, 3). Zum Kaiserprunk gehört es auch, daß Gefäße des Pertinax aus dem Schatz des Commodus aus E. (electro; var. l.: de luto), Gold, Elfenbein, Silber u. Glas (vitroque; var. l.: citroque) zusammengesetzt waren (Hist. Aug. v. Pertin. 8, 4). Cornelius Marcus verwendete bei einem Gelage im röm. Herculestempel eine E.-Schale (Hist. Aug. v. trig. tyr. 14, 5) u. Severus Alexander ließ neue E.-Münzen prägen (Hist. Aug. v. Sev. Al. 25, 9). Da bei Metallegierungen Fälschungen leicht möglich waren, wird, was unter E. zu verstehen sei, von den Juristen ausdrücklich definiert (Ulp. dig. 30, 4 pr.; Paul. dig. 34, 2, 32, 5; Gaius dig. 41, 1, 7, 8 = Iust. 2, 1, 27). Die Gold-Silber- bzw. Sonne-Mond-Verbindung des E. persifliert Lukian mit der Erzählung, der Friedensvertrag zwischen den Sonnen- u. den Mondbewohnern sollte auf einer Stele aus E. aufgezeichnet werden, die in der Atmosphäre zwischen den beiden Himmelskörpern zu stehen hätte (στήλη ἠλεκτρίνη; ver. hist. 1, 20). E. wird wegen seiner Farbe gelegentlich zum Vergleich herangezogen; so für Wasser (Callim. 6, 29) oder für von Flüssen verfärbtes Haar (Ov. met. 15, 316; vgl. ferner Verg. georg. 3,

522; dazu Serv., der im E. das am meisten geläuterte Material erblickt). Umgekehrt wird mit E. manchmal die Bronze verglichen, da sie ebenso durch eine Legierung zustandekam (zB. Plut. Pyth. 2: Isid. et. 16, 20; Procop. aedif. 1, 6); daran anschließend wird im byzantinischen MA geradezu von ,ehernem E.' gesprochen (zB. Marcell. Empir. 68 Helmr.; Ioh. Pedias. in Hes. scut.: PMG 2, 625; Zonar. 1, 625 T.; Eustath. ad Od. 73). – Italische Edelmetallfunde werden in den Grabungspublikationen u. Museumskatalogen meist nur als ,Gold' oder ,Silber' klassifiziert ohne Beachtung von Legierungen wie E. Gelegentlich wurde es festgestellt bei Schmuckstücken aus Cumae (8./6. Jh. vC.; Scheiben, Fibeln, Armreifen, Anhänger, Halskette usw.; vgl. Siviero nr. 1. 3/8. 12f).

B. Christlich. Trotz stärkeren Hervortretens des Bernsteins in der späten Kaiserzeit blieb der christl. Antike das metallische E. literarisch wie praktisch wohlbekannt. Die Lexikographen definieren es als eine Art verarbeiteten Goldes (ἀλλότυπον χρυσίου/ον), das mit Glas u. Stein vermengt sei (Hesych.; Suid.). Isidor v. Sevilla versteht unter electrum drei Dinge: den Bernstein, den er für ein vegetabiles Produkt hält (Baumharz), ferner das natürliche u. das künstliche E.-Metall, die er als einander gleichwertig erklärt. Er leitet den Namen E. von elector ,der Strahlende' her u. deutet ihn dahin, daß das E. beim Sonnenlicht heller aufleuchte als Gold u. Silber (E. vocatur, quod ad radium solis clarius auro argentoque reluceat). Dazu wiederholt Isid. die Angabe des Plinius, E.-Gefäße gäben giftigen Inhalt durch Verfärbung zu erkennen (et. 16, 24; Umkehrung, d. h. Echtheitsprüfung des metallischen E. durch Gift, bei Vincenz v. Beauvais, vgl. unten Sp. 1072). – Die christl. Autoren benutzen das E. u. seine Eigenschaften gern als Exemplum der Natur, um daran verschiedene Überzeugungen zu verdeutlichen. Für Tertullian ist diese Metallegierung das Musterbeispiel für den schon von Aristoteles geäußerten Gedanken, daß aus Mischung zweier Sachen etwas Neues entsteht, das man anders benennen müsse (adv. Hermog. 25, 3 [418, 18 Dekk.]; vgl. oben Sp. 1062). Das E. wird ihm zugleich zum Sinnbild des Gottmenschen Christus, der auch aus zwei Substanzen, dem Fleisch u. dem Geist, gemischt sei, die sich gegenseitig beeinflußt und verändert haben (adv. Prax. 27, 8 [1199, 43 D.]). Ähnlich äußert Gregor der Gr.: ,E. wird aus Gold u. Silbermetall gemischt, wobei das Silber heller (als sonst) ausfällt, das Feuer des Goldes dagegen trotzdem gemildert wird. Was anders wird also durch das E. dargestellt als (Jesus Christus), der Mittler zwischen Gott u. den Menschen? Er hat sich für uns aus einer göttlichen u. einer menschlichen Natur zusammengesetzt u. hat dabei die menschliche Natur durch seine Göttlichkeit leuchtender gemacht und die göttliche Natur durch seine Menschheit für unsere Blicke gemildert' (moral. 6, 28, 1, 5 [PL 76, 449B]; vgl. ebd. 6, 28, 5, 14 [801f]; hom. 8, 25 in Ez. 1, 27 [PL 76, 865B/C]). Unter den griechischen Vätern vertritt die gleiche Deutung Theodoret (in Ez. 1, 27 [PG 81, 836]). Die Wirkung solcher Vergleiche ist noch im Früh-MA zu spüren, zB. wenn Lambert v. Maastricht (gest. um 705) nach der Behauptung seines Biographen Stephan v. Lüttich, die Doppelnatur Christi in einer brabanter Missionspredigt mit demselben Bild erläutert: ad electri similitudinem: unus in utraque et ex utraque natura (v. Lamb. 3, 29 [ASS Sept. 5, 587B]); die formelhafte Kürze setzt voraus, daß das Bild in der Predigt dieser Zeit einen festen Topos bildete. – Origenes dagegen sieht in dem Umstand, daß die menschengestaltige Erscheinung Gottes bei Ez. 1, 27 LXX von den Lenden abwärts wie Feuer, aufwärts aber wie E. ist, einen Hinweis darauf, daß der Mensch zunächst qualvolle Reinigung (Feuer) durchmachen muß, um dann als Fortgeschrittener dem oberen Teil der Gotteserscheinung, dem E., ähnlich zu werden (Orig. in Ez. hom. 1, 13 [14, 27f L.]; in Ier. hom. 11, 5 [15, 228 L.]; vgl. Hieron. in Ez. 1, 5 [PL 25, 20 C/D]). Als ein Exemplum der Läuterung gilt das E. auch für Gregor v. Nazianz (in Ez. app. 2 [PG 36, 666]), während für Cassiodor hierbei das die Legierung erzeugende Feuer wichtiger ist (ep. 3 [PL 69, 769A/B]; daß die Jungfräulichkeit den Glanz von Gold, E. u. Elfenbein übertrifft, sagt Greg. Naz. c. 1, 2, 1, 4 [528]). – Die überlieferte Lehre von der Zugehörigkeit bestimmter Metalle zu den einzelnen Himmelswesen wird von PsDionys. bei der Schilderung der Himmelshierarchien verwertet. Das E., das die wertvollsten Eigenschaften des nicht rostenden Goldes u. des nicht blind werdenden Silbers in sich vereinigt, wird dabei einem besonderen Engel-Range zugeordnet (coel. hier. 15, 7 [PG 3, 336C]).

Hugo v. St. Victor deutet dies dahingehend aus, in der höheren Engel-Weisheit, sozusagen dem E., bedeute ‚Gold' die Liebe (dilectio) u. ‚Silber' die Erkenntnis (cognitio; expos. in hier. coel. Dionys. 10, 15 [PL 175, 1148f]). – E. wird gelegentlich auch von christl. Dichtern erwähnt. Für Ennodius gehört zu einer Schmuckkette, daß sich an ein Mittelstück aus E. zahlreiche Glieder aus anderen Metallen reihen (opusc. 6 [CSEL 6, 404, 21f]). Bei Prudentius hat der Wagen der ‚Luxuria' eine Nabe aus E. (psychom. 338f). Bei Claudianus sind die Säulen im Palast der Ceres aus E. (rapt. Proserp. 1, 245). Derselbe Dichter läßt auf dem Schilde der Roma die Figur des Tiber in E. aufgelegt sein (c. 1, 98 [4, 2 Koch]). Venantius Fortunatus sagt bildlich vom hl. Hilarius, er sei: ‚schöner als E. und glühender als dreimal zum Schmelzen gebrachtes Gold' (Martin. 1, 127). – Gegenüber dem poetischen Gebrauch des Wortes E. tritt in der christlichen Literatur die Erwähnung von wirklichen Gegenständen aus diesem Material stark zurück. Im hl. Lande wurde einem Pilger als angeblicher Ring des Salomo ein Reif aus E. gezeigt (brev. de Hierosol.: CSEL 39, 154, 5). Über einen Siegelring aus E. informiert uns des näheren Bischof Avitus, der einen solchen bei seinem Amtsbruder Apollinaris iJ. 509 brieflich in Auftrag gab; dabei zeigt der Besteller sich sehr besorgt nicht nur um die Gestaltung des Rings u. der Siegelfläche, sondern auch um die richtige Metallegierung (ep. 81 [MG AA 6, 2, 92, 26/97, 3). Nach Gregor v. Tours gab es in der palästinensischen Stadt Phanias (Paneas am Jordanausfluß) eine Statue aus reinstem E., die nach Augenzeugenberichten von einer wunderbaren Klarheit des Gesichtsausdrucks war; angeblich stellte sie den Erlöser dar (mirac. 1, 21 [PL 71, 723A]). Inwieweit die Nachricht zutrifft, ist schwer zu sagen. Vielleicht hat hier nur das in der Allegorese der Doppelnatur Christi herangezogene E. das Legendenmotiv einer Christusstatue aus diesem Metall hervorgerufen. – Die Kenntnisse u. Erklärungen Isidors v. Sevilla u. Gregors des Gr., welche im wesentlichen auf Plinius fußten, wiederholte zusammengefaßt, Rabanus Maurus (in Ez. 1, 27 [PL 110, 503/4]; univ. 17, 15 [PL 111, 478B/C]), den die Naturphilosophen des MA u. der Renaissance ihrerseits verwerteten. – Bei diesen gewinnt das E., sei es als Gold-Silber-Legierung oder als Zinn-Kupfer-Mischung verstanden, wiederum gesteigerte magische Bedeutung (electrum magicum), wie sie schon in der Spätantike im Osten hervortrat. So sollte nach dem ‚Buch der Sieben Siegel', das zuerst Zosim. erwähnt, König Salomo sieben magische, den sieben Planeten entsprechende E.-Flaschen als Dämonengefängnisse angefertigt haben, die dann ägyptische Priester in Verwahrung nahmen (J. Doresse, Les livres secrets gnostiques de l'Égypte [Par. 1958] 194). Vincenz v. Beauvais (13. Jh.) kehrt Plinius um, wenn er sagt, mit Hilfe von Gift könne die Echtheit von E.-Gefässen festgestellt werden (spec. nat. 7, 58; spec. doctr. 15, 57 [461, 1413; Douai 1624]). Conrad v. Megenberg nennt das E. ‚gunderfai' (Konterfei = Abbild, d. h. versetztes, legiertes Metall) u. berichtet, Kaiser Konstantin habe die Apostel Petrus u. Paulus in einen Sarg aus Cyprium, d. i. eben dieses gunderfai, gelegt, um ihre Körper zu konservieren. Die Gleichsetzung cyprium = gunderfai zeigt, daß Conrad v. Megenberg hier die im MA öfters ‚electrum' benannte elektrumfarbene Bronze gemeint hat, eine gleichfalls magische Kräfte ausstrahlende Legierung (‚Buch der Natur' 7, 5; vgl. H. Schulz, Das Buch der Natur von C. v. Megenberg [1897] 410f). Hierüber äußert sich Paracelsus, der die Gold-Silber-Legierung zu den ‚adulterinis metallis' zählt (8, 358; vgl. K. Sudhoff, Theophrasts v. Hohenheim sämtl. Werke 3 [1930] 58), u. der ferner die E.-Glocke eines spanischen Magiers anführt (de compositione metallorum; vgl. Bächtold-St.). Noch bis in das 18. Jh. galten E.-Ringe, die die Kräfte der sieben Planeten in sich vereinigten, als besonders hilfreich gegen dämonische Krankheiten wie überhaupt gegen böse Geister (ebd.). – Zu einer elektronartigen Silber-Kupfer-Legierung namens ‚findruine', d. h. natürliche ‚Weißbronze' u. zu altirischen Schmuckstücken u. Kirchengeräten aus diesem Metall, vgl. E. C. R. Armstrong: ProceedRIrishAcad, Section C, 32 (1914/6) 287/312.

H. Bächtold, Art. E. magicum: Bächtold-St. 2, 762/4. – F. W. von Bissing, Zur Geschichte des Silbers u. des E.: ActOr 4 (1925) 138/41; Zur Lage des Weihrauchlandes Punt: Welt des Orients 3 (1948) 146/57. – H. Blümner, Technologie u. Terminologie der Gewerbe u. Künste 4 (1887) 160/2; Art. E.: PW 5, 2, 2315/7. – G. G. Boson, Les métaux et les pierres dans les inscriptions assyro-babyloniennes, Diss. München (1914). – F. Daumas, La valeur

de l'or dans la pensée égyptienne: RevHistRel 149 (1956) 1/17. – R. J. FORBES, Gold in the ancient Near East: Jaarbericht. Ex Oriente Lux 2, 6 (1939/42) 237/54, bes. 245/9 mit Bibliographie; Metallurgy in antiquity (Leiden 1950). – P. HAUPT, The hebrew terms for gold and silver: JAmOrS 43 (1923) 116/27 – H.O LENZ, Mineralogie der Griechen u. Römer (1861). – R. LEPSIUS, Die Metalle in den ägyptischen Inschriften (1877). – E. LEVESQUE, Art. E: DictBibl 2,1654/6. – E. v. LIPPMANN, Entstehung u. Ausbreitung der Alchemie (1919). – A. LUCAS, Silver in ancient times: JournEgArch 14 (1928) 313/9; Ancient Egyptian Materials and Industries[3] (London 1948). – J. G. MILNE, Phocaean Gold in Egypt: JournEgArch 20 (1934) 193f; The early Gold coins of Asia Minor: NumChron 6 (1946) 1/6. – G. MÖLLER, Die Metallkunst der alten Ägypter (1922). – ST. PRZEWORSKI, Die Metallindustrie Anatoliens in der Zeit von 1500/700 vC. (Leiden 1939). – H. QUIRING, Die Lage des Gold- u. Antimonlandes Punt u. die erste Umfahrung Afrikas: FuF 21/3 (1947) 161/3. – M. SCHEINS, De electro metallico (1871). – R. SIVIERO, Gli ori e le ambre del Mus. Naz. di Napoli (o. O. 1954). – E. TAILLEBOS, Une monnaie inéditée en electrum à la légende de Germanus Indutillil: Annuaire Soc. Franç. Numism. et d'Archéol. 13 (1889) 265. – C. RANSOM WILLIAMS, Gold and silver, jewelry and related objects = Catalogue of Egyptian antiquities: The New York Historical Society (New York 1924).

A. Hermann (R. Jaeger).

Elementum.

A. Sprachliches. I. Griechisch. Στοιχεῖον bedeutet ‚Buchstabe' oder ‚Laut' (zB. Plat. Crat. 393 D. 426 D; id. Theaet. 202 E: γραμμάτων στοιχεῖα), dann ‚Grundbestandteil' (Grundstoff oder Atom) u. ‚Grundlage' überhaupt; daneben dient es vereinzelt zur Bezeichnung der Schattenlinie an der Sonnenuhr (Aristoph. eccl. 652). Zur Bezeichnung der Grundstoffe wurde das Wort nach dem Zeugnis des Eudemos b. Simpl. phys. 7, 13 u. dem wahrscheinlich ebenfalls (über Favorinus?) auf Eudemos zurückgehenden Zeugnis des Diog. L. 3, 24 erstmals von Platon verwendet; das bedeutet, daß diese Verwendung in der dem Eudemos vorliegenden Literatur erstmals bei Platon vorkommt. Dieser berichtet nämlich sophist. 252 B von Naturphilosophen, die das All in eine begrenzte Zahl von στοιχεῖα zerlegen; er mißbilligt jedoch Tim. 48 B, daß man Feuer, Wasser, Luft u. Erde στοιχεῖα τοῦ παντός nennt; die Bezeichnung στοιχεῖα komme vielmehr den diesen Grundstoffen zugrunde liegenden Figuren zu (56 B). Die Grundstoffe selbst nennt er γένη (zB. 56 C. 57 A, bes. 82 A). Im Sinne von ‚Grundlagen' überhaupt finden wir das Wort erstmals bei Xen. mem. 2, 1, 1, wo Sokrates erklärt, die Ernährung bilde gleichsam die στοιχεῖα der Erziehung (vgl. Plat. leg. 7, 790 C). Aristoteles, der στοιχεῖον häufig in synonymer Verbindung mit ἀρχή verwendet (zB. metaph. 1, 3, 983 b 10 f), definiert es metaph. 5, 3, 1014 a 26/b 15 als ‚ersten Bestandteil, aus dem etwas zusammengesetzt ist u. der seiner Art nach nicht in andersgeartete Teile zerlegbar ist' u. unterscheidet 4 Bedeutungen: 1) Laute in der Sprache (φωνῆς στοιχεῖα), 2) Grundstoffe (σωμάτων στοιχεῖα), 3) Beweisgrundlagen in der Geometrie (διαγραμμάτων στοιχεῖα) u. beim Beweisen überhaupt (στοιχεῖα τῶν ἀποδείξεων), 4) oberste Allgemeinbegriffe; er fügt hinzu, daß auch die Eins u. der Punkt sowie die Gattungsbegriffe überhaupt gelegentlich mit diesem Worte bezeichnet werden. – Die Etymologie u. Semasiologie dürfte mit Diels 1/68 so zu erklären sein, daß στοιχεῖον von στοῖχος (= Reihe, Linie) abgeleitet ist u. eigentlich ‚Reihenglied' = ‚Buchstabe' bedeutet, insofern die Buchstaben aneinandergereiht werden (vgl. Schol. Dionys. Thrac.: Bekker, Anecd. 2, 793 f). Von der Bedeutung ‚Buchstabe' wurde die Bedeutung ‚Laut' ursprünglich nicht sorgfältig unterschieden. Die Verwendung im Sinne von ‚Grundbestandteil' beruht auf Übertragung, indem man die Grundstoffe bzw. Atome der Körperwelt mit den Buchstaben als den Bestandteilen der Schrift verglich; aus der Bedeutung ‚Grundbestandteile' oder ebenfalls direkt aus der Bedeutung ‚Buchstaben' (die den ersten u. grundlegenden Gegenstand des Schulunterrichts bildeten) ist durch Übertragung die Verwendung im Sinne von ‚Grundlagen' überhaupt entstanden. Die Sonderbedeutung ‚Schattenlinie' bei Aristophanes beruht wohl auf Gleichsetzung mit στοῖχος. Lagercrantz 3/38 u. 85/109 leitet στοιχεῖον von στοιχεῖν, das er mit στείχειν (gehen, wandeln) gleichsetzt, ab u. nimmt folgende Be-

deutungsentwicklung an: 1) Gang, Strecke (hierfür gibt er als Beleg die Aristophanesstelle an, wobei er στοιχεῖον als das Abschreiten des Schattens zur Bestimmung der Tageszeit deutet), 2) Grund: a. Erdfläche (als Belege gibt er an: Eus. v. Const. 3, 28 [GCS 7, 90, 31], wo στοιχεῖον im Zusammenhang mit dem Bau der Grabeskirche in Jerusalem in diesem Sinne verwendet wird; ferner Eus. laus Const. 17 [GCS 7, 258, 16]: στοιχεῖα τῆς γῆς); b. übertragen = Grundlage (hiervon sollen die Bedeutungen ‚Grundbestandteil' u. ‚Buchstabe' sekundäre Sonderfälle sein); c. Stütze, Säule (diese Bedeutung glaubt er 2 Petr. 3, 10. 12 u. a. zu finden, s. u. C I a 1. 2). Gegen diese Theorie sprechen das Zeugnis des Aristoteles (der die Bedeutung ‚Laut' an erster Stelle angibt) sowie chronologische Gründe: bereits in klassischer Zeit belegte Bedeutungen können nicht gut aus einer Grundbedeutung übertragen sein, die sich sensu proprio erst bei Eusebius nachweisen läßt; vielmehr dürfte die Bedeutung ‚Grundfläche, Boden' eine spezielle Anwendung der Bedeutung ‚Grundlage' sein.

II. Lateinisch. Elementum (vgl. Hey) läßt sich erstmals bei Lukrez u. Cicero belegen u. bedeutet ‚Buchstabe' oder ‚Laut' (zB. Lucr. 1, 197), ‚Grundbestandteil' (Grundstoff oder Atom) u. ‚Grundlage' überhaupt. So sieht Cic. rep. 1, 38 in der Familie ein wesentliches elementum des Staates; die prima naturae der stoischen Ethik nennt er fin. 3, 19; 5, 43 prima elementa naturae, ebd. 5, 59 elementa virtutis, während er sie ebd. 5, 60 als principia bezeichnet. Schol. Stat. Theb. 6, 140 finden wir die Definition: omnia ... rerum humanarum initia elementa sunt dicta. Die Annahme von Diels 68/81, daß ‚Buchstabe' die Grundbedeutung ist, aus der die anderen Verwendungen des Wortes durch Übertragung unter dem Einfluß der verschiedenen Bedeutungen des griech. Wortes στοιχεῖον entstanden sind, dürfte auf Grund von Lucr. 1, 196f u. Cic. ac. 1, 26 als berechtigt zu betrachten sein (bei Lucr. 1, 196f wird die Bezeichnung der Atome als elementa auf den bekannten Vergleich mit den Buchstaben zurückgeführt, mithin die Bedeutung ‚Buchstabe' als die primäre betrachtet; bei Cic. ac. 1, 26 wird elementum im Sinne von ‚Grundstoff' ausdrücklich als Bedeutungslehnwort eingeführt). – Die Etymologie (vgl. Walde-Hofmann, Wb. 1, 397f) ist unsicher. Trifft es zu, daß ‚Buchstabe' die Grundbedeutung ist, so ist die Ableitung aus alere u. dem Suffix -mentum fraglich. Diels 81/7 leitet es von *elepantum (aus griech. ἐλέφας) = ‚elfenbeinerner Buchstabe' ab (Hilfsmittel des Elementarunterrichts nach Quintil. inst. 1, 1, 26; Hieron. ep. 107, 4, 2 [CSEL 55, 294, 4/9]: oben Bd. 2, 774); der lautlich schwierige Übergang zu elementum läßt sich am besten durch Angleichung an die mit dem Suffix -mentum zusammengesetzten Wörter erklären. Neuerdings greift Sittig mit beachtenswerten Gründen auf Heindorfs Ableitung von der Buchstabengruppe lmn zurück.

B. Nichtchristlich. I. Grundbestandteile. a. Grundstoffe. 1. Naturphilosophisch. Hier können nur die grundlegenden Tatsachen, die für die E.-Lehre im allgemeinen wichtig sind, behandelt werden. Einzelheiten sind den speziellen Artikeln über die einzelnen E. zu entnehmen.

α. Indomediterrane Grundlage. Die brahmanischen Inder nahmen im allgemeinen fünf E. an: Erde (pṛthivî, bhûmi), Wasser (âpas, jala), Feuer (tejas, agni), Wind oder Luft (vâyu) u. Weltraum oder Äther (âkâša, kha). Die Buddhisten kennen vier E.: Erde (pṛthivî), Wasser (ap), Feuer (tejas) u. Luft oder Wind (îraṇa oder vâyu). Im Jainismus finden wir folgende fünf E.: Erde (pṛthivî), Wasser (ap), Feuer (tejas), Wind (vâyu) u. Holz (vanaspati, eigentlich = Pflanzen). Eine alte Drei-E.-Lehre scheint in der Chândogya-Upanishad 6, 2, 3 erhalten zu sein, wo von Feuer (tejas), Wasser (âpas) u. der festen Materie (anna, eigentlich Speise) die Rede ist; es wird also von den menschlichen Lebensbedürfnissen ausgegangen. Setzen wir die feste Materie mit der Erde gleich, so haben wir jene drei E., die allen hier angegebenen indischen E.-Systemen u. der chinesischen Fünf-E.-Lehre gemeinsam sind (die chines. E. sind: Erde, Wasser, Feuer, Holz, Metall; vgl. A. Forke, Die mittlere u. neuere Zeit der chines. Philosophie: Das Licht des Ostens [1922] 351/81). Es scheint also, daß diese durch verschiedenartige Fortbildung der alten, wohl bereits im indomediterranen Kulturkreis ausgebildeten Drei-E.-Lehre entstanden sind. Letztere dürfte aus der Kombination der beiden Gegensatzpaare Feuer-Wasser (vgl. Archiloch. frg. 86 D b. Plut. v. Demetr. 35, 6; Sir. 15, 16; s. Pisani 94) u. Wasser-Erde (vgl. Il. 7, 99 u. Hes. op. 60f) hervorgegangen sein (vgl. Kirfel 7/9).

Zu dieser Drei-E.-Lehre vgl. die Orphiker, Heraklit (s. u. β), Sap. Sal. 19, 18/20 (s. u. γ) u. die Vorstellungen gewisser persischer Sekten (s. u. 2 α).

β. Griechen u. Römer. In den Spekulationen der Orphiker scheint die alte Lehre von den drei E. Feuer, Wasser u. Erde (vgl. o. α) eine Rolle gespielt zu haben; jedenfalls schreibt sie Sext. Emp. hyp. 3, 30 dem Onomakritos zu. Dagegen nahm Pherekydes v. Syros nach Damasc. princ. 124b die drei E. Feuer, Luft u. Wasser an, die Chronos aus seinem eigenen Samen geschaffen habe. Die älteren ionischen Naturphilosophen forschten nach dem Urgrund alles Seienden; diesen dachten sie sich als einen Urstoff (Thales: Wasser; Anaximander: das Apeiron; Anaximenes: Luft), den sie zugleich für beseelt u. göttlich hielten. Xenophanes scheint eine Zwei-E.-Lehre mit dem Gegensatzpaar Wasser-Erde (s. o. α) angenommen zu haben (vgl. A. Lumpe, Die Philosophie des Xenophanes v. Kolophon: Diss. Münch. [1952] 41/3); Heraklit nahm drei E. (Feuer mit Einschluß der Luft, Wasser, Erde; vgl. o. α) an, die aber nur Erscheinungsformen des einen Urgrundes, des göttlichen Feuers, sind; Parmenides entwickelte eine Kosmologie, in der Feuer (= Licht, Sein) u. Erde (= Nacht, Nichtsein) die E. bilden. Der Urheber der Lehre von den vier E. (Erde, Wasser, Luft, Feuer) ist Empedokles (das Wort ‚Aether' frg. 37; 71, 2 u. a. ist bei ihm gleichbedeutend mit ‚Luft'), während Anaxagoras eine unbegrenzte Vielzahl von Urstoffen annahm. Die Lehre des Corpus Hippocraticum von den vier Körpersäften steht wohl in Beziehung zu der E.-Lehre: Blut = Luft, Schleim = Wasser, gelbe Galle = Feuer, schwarze Galle = Erde; jedenfalls hängt der Schleim nach alten Vorstellungen mit dem Wasser als dem Prinzip des Kalten u. Feuchten, die Galle mit dem Feuer als dem Prinzip des Warmen u. Trockenen zusammen; die Unterscheidung von gelber u. schwarzer Galle dürfte jüngeren Ursprungs sein (vgl. Kirfel 23/33). Wenn auch in der antiken Doxographie die Urstoffe der Vorsokratiker häufig als στοιχεῖα bezeichnet werden, so läßt sich doch dieser Sprachgebrauch in den Fragmenten selbst nicht nachweisen; Parmenides nannte seine Grundstoffe selbst μορφαί (frg. 8, 53), Empedokles gebrauchte den Ausdruck ῥιζώματα (frg. 6, 1), wobei die mythische Vorstellung des Weltenbaumes zugrunde liegen dürfte (Lagercrantz 17). – Platon, bei dem diese Verwendung von στοιχεῖον erstmals belegt ist (s. o. A I), betrachtet die vier E. im Gegensatz zu Empedokles nicht als unwandelbare letzte Bestandteile, sondern als Ausprägungen der Urmaterie, die sich durch die Gestalt ihrer kleinsten Teilchen unterscheiden (Feuer = Tetraeder, Erde = Würfel, Luft = Oktaeder, Wasser = Ikosaeder). Tim. 39E/40A unterscheidet er vier Klassen von Lebewesen, die den vier E. entsprechen: die (als belebt u. göttlich vorgestellten) Gestirne, die Luft-, Wasser- u. Landtiere (vgl. Philipp. Opunt. epin. 981C/2A). Die Zuordnung der vier E. zu den regulären Polyedern bringt insofern eine Schwierigkeit mit sich, als es fünf reguläre Polyeder gibt; das Dodekaeder wird daher Tim. 55C als die dem Weltganzen zugrunde liegende Figur bezeichnet. Gleichwohl legt die Theorie, daß die E. den regulären Polyedern entsprechen, die Annahme von fünf E. nahe; tatsächlich hat nach dem Zeugnis des Xenokrates v. Simpl. phys. 1165, 35 u. a. (=Xenocrat. frg. 53 Heinze) Platon später fünf E. angenommen, indem er zu den bisherigen vier E. noch den *Aether hinzufügte, der Tim. 58D noch als oberste, reinste Schicht der Luft, nicht aber als eigenes E. neben derselben betrachtet wird. Diese fünf E. zählt auch Philipp. Opunt. epin. 981C (vgl. 984B) auf; desgleichen kennt sie Speusippos (frg. 4 Lang). Nun werden bei Philolaos frg. 12 fünf ‚Körper' (d. h. E.) der Weltkugel genannt: Feuer, Wasser, Erde, Luft u. das ‚Lastschiff' der Weltkugel (wohl = Aether). Angesichts der umstrittenen Echtheit der Philolaosfragmente müssen wir jedoch die Frage, ob hier die Quelle der Fünf-E.-Lehre des späteren Platon u. seiner Schüler vorliegt oder ob umgekehrt der Verf. der Fragmente von der Akademie beeinflußt war, offen lassen. Die späteren Doxographen schreiben den Pythagoreern allgemein die Fünf-E.-Lehre zu (zB. Aët. plac. 2, 6, 2). L. v. Schröder, Pythagoras u. die Indier (1884) u. R. Garbe, Die Sâṃkhya-Philosophie (1894) 93 führten die Fünf-E.-Theorie bei den Griechen auf indische Einflüsse zurück (vgl. o. α). – Die Fünf-E.-Lehre wurde von Aristoteles (vgl. o. AI) übernommen u. ausgebaut, besonders in meteor. u. cael. Der *Aether (später als quinta essentia bezeichnet, zB. Macr. in Cic. somn. Scip. 1, 14, 20 im Zusammenhang mit der Seelen-

lehre des Peripatetikers Kritolaos) erstreckt sich vom Fixsternhimmel bis zum Monde; ihm kommt von Natur die Kreisbewegung zu. Unmittelbar an ihn grenzt die Sphäre des Feuers, dem Luft, Wasser u. die im Zentrum des Kosmos befindliche Erde folgen: Anordnung der E. vom Umkreis bis zur Mitte der Welt nach ihrer Schwere. Aus dem Streben jeden E. nach seinem natürlichen Ort erklärt Aristoteles das Aufsteigen des Feuers u. der Luft (zB. Luftblasen im Wasser) u. das Herabfließen bzw. Herunterfallen von Flüssigkeiten u. festen Körpern. Die vier sublunarischen E. unterscheiden sich durch die Qualitäten (Feuer: warm u. trocken, Luft: warm u. feucht, Wasser: kalt u. feucht, Erde: kalt u. trocken). Verschiedentlich gibt Aristoteles durch Ausdrücke wie τὰ καλούμενα (oder λεγόμενα) στοιχεῖα (zB. phys. 1, 4. 187a26; meteor. 1, 3, 339b5) zu verstehen, daß er einem vorgegebenen Sprachgebrauch folgt. Auch er sieht in den E. nur verschiedene Ausformungen der materia prima. – Die Stoiker nehmen wieder nur die vier E. an (Arnim 1, 85. 102. 499; 2, 309. 413; Sen. dial. 4, 19, 1), bezeichnen jedoch das göttliche Feuer, mit dem der Äther gleichgesetzt wird (Arnim 2, 580), als E. schlechthin, da die übrigen E. aus ihm hervorgehen u. sich wieder in Feuer verwandeln (Arnim 2, 413), besonders bei der Ekpyrosis (vgl. Arnim 2, 299). Die Fünf-E.-Lehre finden wir wieder bei Plut. def. orac. 31/4. 37 u. Albin. didasc. 15. – Bei den Römern tritt das Wort elementum im Sinne von ‚Grundstoff' erstmals bei Cic. ac. 1, 26 auf, wo Luft u. Feuer als aktive, Wasser u. Erde als passive E. bezeichnet werden (vgl. Aristot. meteor. 4, 1, 378b11/3 u. Arnim 2, 418) u. auch berichtet wird, daß Aristoteles ein quintum genus, e quo essent astra mentesque, angenommen habe. Ovid (met. 15, 237), Manilius (astr. 1,144), Seneca (dial. 4, 19, 1 u. a.; nat. 3, 12, 2 schreibt er die Lehre von den vier E. den Ägyptern zu) u. dem älteren Plinius (nat. 2, 10) ist der Terminus geläufig. Den (anscheinend stoischen) Topos, daß alle Menschen aus den gleichen E. bestehen, finden wir bei Seneca (ep. 47, 10, wo die E. jedoch wie bei Ovid. met. 1, 9 mit dem Wort semina bezeichnet werden), Quintilian (inst. 3, 8, 31) u. Macrobius (saturn. 1, 11, 6); vgl. auch Iuv. sat. 14, 17.

γ. Altes Testament. Sap. 7, 17 erscheint Salomon als Kosmologe, der die Ordnung der Welt u. die Wirksamkeit der E. kennt; ebd. 19, 18 werden die Exoduswunder in dem Sinne gedeutet, daß Gott die Harmonie der E., die mit der Harmonie der Töne des Saiteninstrumentes verglichen wird, vorübergehend verändert hat, wobei die E. selbst erhalten blieben. Dafür werden ebd. 19, 19f Beispiele angeführt, in denen Erde, Wasser u. Feuer vorkommen. Daraus kann jedoch nicht sicher geschlossen werden, daß der Verf. des Weisheitsbuches eine Drei-E.-Lehre (vgl. o. α) vertreten habe, da er möglicherweise nur Beispiele, aber keine vollständige Aufzählung geben wollte. 2 Macc. 7, 22 sagt die makkabäische Mutter im Hinblick auf den Schöpfer, sie habe nicht selbst ihren Kindern den Lebensodem geschenkt u. auch nicht bei der Bildung im Mutterleib die E. eines jeden zusammengefügt (τὴν ἑκάστου στοιχείωσιν οὐκ ἐγὼ διερρύθμισα; die Übersetzung ist umstritten, Schötz zSt. denkt an die Anordnung der Gliedmaßen). Die E. selbst werden nicht aufgezählt; wesentlich ist, daß sie (sofern sie überhaupt gemeint sind) vom Lebensodem unterschieden, also nur als Bestandteile des Leibes aufgefaßt werden.

δ. Spätjudentum. 4 Macc. 12, 13 sagt der jüngste der sieben makkabäischen Brüder zu König Antiochos, alle Menschen seien aus denselben E. gebildet (stoischer Einfluß, vgl. o. β). Orac. Sibyll. 3, 80f prophezeit die jüd. Sibylle, daß beim Weltende die E. der Welt von Geschöpfen verlassen sein werden; der Äther wird dabei als Wohnort Gottes den E. der Welt gegenübergestellt. – Auch Philon kennt die vier E. (zB. cherub. 127); sie bilden die Materie, aus der Gott vermittels des Logos die Welt gestaltet hat. Plant. 3 (331 M.) zählt er fünf E. (Erde, Wasser, Luft, Feuer, Himmel) auf, die von entsprechenden Gattungen von Lebewesen bewohnt werden (der Himmel von den Sternen, vgl. gigant. 2 [263 M.]). Nach Ioseph. ant. 3, 183 symbolisieren die bei der Stiftshütte verwendeten Gewebe die vier E. (Byssus = Erde, blauer Purpur = Meer, Hyazinth = Luft, roter Purpur = Feuer).

2. Personifiziert. α. Elementargeister. Die Vorstellung, daß die E. beseelt u. belebt sind, ist alt. Schon die älteren ionischen Naturphilosophen sahen in ihrem Urstoff zugleich auch das ‚Göttliche' (s. o. 1β). Im Gegensatz zu Xenophanes suchte bereits im 6. Jh. Theagenes v. Rhegion die homerische

Mythologie durch allegorische Interpretation mit der neuen Naturphilosophie zu harmonisieren; er deutete Apollon, Helios u. Hephaistos als Personifikationen des Feuers, Poseidon u. Skamander als solche des Wassers, Hera als Luft, andere als Gestirne (zB. Artemis = Mond) oder als Personifikationen psychischer oder moralischer Begriffe (nach Schol. Hom. B zu Il. 20, 67 = Diels-Kranz 8, 2 [1, 51, 26/52, 14]). Empedokles setzt frg. 6 Zeus mit dem Feuer, Hera mit der Luft, Aidoneus mit der Erde u. die sizilische Wassergöttin Nestis mit dem Wasser gleich (etwas anders nach dem Bericht bei Athenag. 22). Nach Xenokrates leben göttliche Kräfte in den E., die er ebenfalls mit bestimmten Gottheiten identifizierte (frg. 15. 23). Auch die Stoiker pflegten eifrig die allegorische Mythendeutung (vgl. Minuc. Fel. 19, 10), wobei sie das Urfeuer mit Zeus gleichsetzten. – Von der hellenist. Zeit an dient das Wort στοιχεῖον bzw. elementum vielfach aber auch direkt zur Bezeichnung der die E. repräsentierenden Gottheiten oder Geister. So wendet sich Philo v. contempl. 3 gegen die Verehrer der vier E., von denen einige das Feuer Hephaistos, die Luft Hera, das Wasser Poseidon u. die Erde Demeter nennen. Bei der Ausbildung des hier bekämpften Kultes dürften besonders persische Einflüsse eine Rolle gespielt haben. Schon Herodot berichtet 1, 131 von den Persern, daß sie neben dem höchsten Himmelsgott der Sonne, dem Mond, der Erde, dem Feuer, dem Wasser u. den Winden Opfer darbringen; vgl. auch Strabo 15, 3, 13 u. Theodrt. hist. eccl. 5, 39, 5 (GCS 44 [19] 343, 10/3) u. epist. 82 (PG 83, 1265B). Durch die Wandmalereien im Tempel von Dura-Europos wird der Kult der E., besonders des Feuers u. Wassers, für die Religion der Chaldäer u. Magier in Mesopotamien während der römischen Epoche bezeugt (vgl. F. Cumont, Fouilles de Doura [1926] 68). Albiruni berichtet (Chronology transl. Sachau 186), die Perser hätten vor Zarathustra die Sonne, den Mond, die Planeten u. die E. verehrt. Die Zervanisten nahmen nach dem Bericht des Ulemaï Islam an (45/50 Vullers), Zervan habe zuerst Feuer u. Wasser, dann den Ormuzd geschaffen; Ahriman sei aus den vier E. (Feuer, Wasser, Erde, Luft) zusammengesetzt (wohl spätere Spekulation). Interessante Reste der alten Drei-E.-Lehre (s. o. 1α) finden wir in Persien bei Mazdak u. den Kainawîja. Der Sektierer Mazdak nahm (nach Schahrastâni 1, 291) drei E. an (Wasser, Feuer, Erde); aus ihrer Vermischung seien der Ordner des Guten u. der des Bösen hervorgegangen. Dieselben drei E. nahm auch die Sekte der Kainawîja (nach Schahrastâni 2, 297) an; sie betrachtete das Feuer als gutes Lichtwesen, das Wasser als böses Prinzip u. die Erde als Mittelding. Eine andere Auffassung finden wir im Bundehesch 1, 4; hier nimmt die Luft (vayu) eine Mittelstellung zwischen dem Lichtreich Ormuzds u. der Finsternis Ahrimans ein; damit hängt wohl die mandäische Lehre, daß auf das höchste Wesen Pira der Ajar (= aër) folge, zusammen (vgl. Bousset 123/57). Auch betrachteten die Mandäer (umgekehrt wie die Kainawîja) das Wasser als das göttliche, das Feuer als das teuflische E. (vgl. Reitzenstein, Herr der Größe 22); damit wurden wohl die wiederholten Bäder begründet (*Baptistes). – Ein wichtiges Zeugnis für die Rolle der E. in den Mysterien bildet die Isisweihe bei Apul. met. 11, 23/4, bei der ägypt., pers. u. griech. Gut verbunden ist. Der Einzuweihende wird 11, 23, 7 in die Unterwelt (d. h. in einen unteren Raum) geleitet, wo er die dii inferi sieht; dann wird er per omnia ... elementa zu den dii superi geführt. Dies ist wohl so zu verstehen, daß er an Bildern der Elementargottheiten vorbeischreitet, womit das Gefühl verbunden ist, die Sphäre der E., die die Welt zwischen dem unterirdischen u. dem himmlischen Bereich repräsentieren, gefahrlos durchwandeln zu können. Die Kraft hierzu verleiht ihm eben seine Schutzgöttin Isis, deren Oberhoheit über die E. er in seinem Dankgebet ja auch ausdrücklich erwähnt: tibi ... serviunt elementa (11, 25, 3), wie sie sich selbst 11, 5, 1 als rerum naturae parens, elementorum omnium domina bezeichnet hat. Da die Sonne 11, 23, 7 im Gegensatz zu den dem mittleren Bereich angehörenden E. bei den oberen Göttern erscheint, dürften nur die vier E. gemeint sein (vgl. Dibelius, Isisw. 22; über Parallelen bei der ägypt. Totentaufe s. Reitzenstein, Myst. Rel. 220f; weitere Gesichtspunkte bei Eitrem). – Der Astrologe Vettius Valens ruft 7, 5 (293, 27 Kroll) die vier E. neben Sonne, Mond, den fünf ‚Sternen', der Natur u. der Vorsehung als Schwurzeugen an. – Auch im hermetischen Schrifttum treten die E. personifiziert auf; so beklagen sich in dem

Fragment der Kore Kosmu b. Stob. ecl. phys. 1, 49, 44 (403f Wachsm. = 4, 18ff Festug.) die vier E., die als heilige u. des großen Vaters würdige Kinder bezeichnet werden, bei dem obersten Gott über die Anmaßungen der Menschen. PsApul.Ascl. kennt neben den vier elementa inferiora (9) auch vier elementa superiora: anima, sensus, spiritus, ratio (10); der Mensch ist aus beiden Gruppen zusammengesetzt. Nach Corp. Herm. 1, 17 entsteht der menschliche Körper aus den vier E. (deren Entstehung ebd. 1, 5 behandelt wird), die Seele aus dem ‚Leben' u. der Nus aus dem ‚Licht' (vgl. das hermetische Fragment b. Stob. ecl. phys. 1, 41, 8 [291f Wachsm. = 3, 31 Festug.]: ständige Erneuerung des Leibes durch Zuflüsse von den vier E.). Nach Corp. Herm. 13, 20 dringt das Rufen des Mysten durch das Feuer, die Luft, die Erde, das Wasser, das Pneuma u. die Geschöpfe Gottes zu Gott. – Hymn. Orph. 5, 4 wird der personifizierte Äther als κόσμου στοιχεῖον ἄριστον apostrophiert (vgl. ebd. 66, 4 Hephaistos = Feuer als στοιχεῖον ἀμεμφές bezeichnet). – Im Mithraskult spielt die Verehrung der E. eine große Rolle; fast auf allen Kultbildern sind die E. neben der Sonne, dem Mond, den Planeten u. Zodiakalgestirnen dargestellt (Feuer als Löwe, Erdgeist als Schlange, Wasser als Krug, Wind als blasende Menschen). – Von der direkten Personifikation der E. zu unterscheiden ist die Lehre von den die Bereiche der verschiedenen E. bewohnenden Dämonen, wie wir sie bei Albin. didasc. 15, Procl. in Plat. Tim. 40D (155 D.) u. Simpl. cael. 1, 3 (107, 15 Heib.) finden. Albinus nimmt den einzelnen E. entsprechende Gattungen von Dämonen an; Proklos spricht von den die E. beherrschenden Dämonen u. Simplikios von θεοὶ στοιχειοκράτορες. Im Alexanderroman wird vom ägypt. König Nektanebos erzählt, daß ihm die κοσμικὰ στοιχεῖα gehorchten; diese werden als ἀέριοι, χθόνιοι u. καταχθόνιοι δαίμονες erklärt (Ps-Callisth. 1, 1b [1 Müller]; doch vgl. u. β).

β. Astralgeister bzw. Gestirne. In späterer Zeit werden im Griechischen die Sonne, der Mond, die Planeten, die Zodiakalgestirne u. die Gestirne überhaupt, die als beseelte, göttliche Wesen galten, als στοιχεῖα bezeichnet. So die Planeten bei PsManetho astrol. 4, 624, besonders die Sonne durch den Anon. b. Eustath. ad Od. 11, 17; die Zodiakalgestirne durch Hippobot. b. Diog. L. 6, 102 (der Kyniker Menedemos habe einen Hut getragen, auf dem die zwölf στοιχεῖα eingewoben waren) u. im POsl 4, 18 (die zwölf στοιχεῖα des Himmels); der Große Bär im PGM IV 1303 (er wird στοιχεῖον ἄφθαρτον genannt, weil er nicht untergeht; Dieterich 71 u. a. beziehen die Stelle auf die Mondgöttin); die Himmelskörper überhaupt heißen στοιχεῖα bei Iambl. myst. 31, 17. Nach PsCallisth. 1, 12 (11f Müller) beobachtete Nektanebos den Lauf der kosmischen στοιχεῖα am Himmel u. vermochte ihn mit magischen Künsten zu verändern. Herennius Philon v. Byblos berichtet in seinem Werk über die phönizische Geschichte, die Phönizier u. Ägypter verehrten die Gestirne als Götter; nach Eus. praep. ev. 1, 10 trug ein Teil dieses Werkes den Titel περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων. – Dieser Sprachgebrauch ist wohl daraus zu erklären, daß bei den Persern u. in dem von ihnen beeinflußten spätantiken Synkretismus die Astralgötter mit den Elementargöttern zu einer Reihe verbunden wurden (vgl. o. α), so daß der Name στοιχεῖα (‚Bestandteile' des Kosmos) leicht auch auf die als Götter verehrten Gestirne übertragen werden konnte. Daneben mag auch die bei Philosophen (zB. Platon, s. o. 1β) auftretende Lehre, die Gestirne seien die dem E. des Feuers bzw. Äthers entsprechende Gattung von Lebewesen, eine Rolle gespielt haben. Diels 44 denkt an die Gleichsetzung der die Sphärenharmonie erzeugenden Planeten mit den Vokalen bei den Neupythagoreern; Lagercrantz 56/73 sucht die Bezeichnung der Gestirne als στοιχεῖα aus der von ihm angenommenen Bedeutung ‚Stütze, Säule' abzuleiten. – Nach Epiphan. haer. 16, 2, 2/5 (GCS 25, 211, 12/212, 7) schenkten auch pharisäische Kreise den Planeten u. Zodiakalgestirnen ihre Aufmerksamkeit, wobei sie für die griech. Namen entsprechende hebräische einsetzten; vielleicht dachten sie dabei an Engel, die den Lauf der Himmelskörper lenken. Über das Test. Sal. s. C Ia 2β. – In der hermetischen Prophetenweihe § 3 (Reitzenstein, Poim. 340, 16/7) dient στοιχεῖον zur Bezeichnung des menschlichen Körpers, der als Sitz astraler Mächte galt (vgl. Bd. 1, 826).

b. Atome. Nach Aristot. metaph. 1, 4, 985b4/6 haben die Atomisten als στοιχεῖα das Volle (die Atome) u. das Leere (den Raum) betrachtet; daraus können keine Schlüsse auf ihren eigenen Sprachgebrauch

gezogen werden. Epikur gebraucht das Wort στοιχεῖον im Sinne von ‚Grundsatz‘ u. von ‚Grundstoff‘ (bei der Polemik gegen die aristotelische u. die stoische E.-Lehre; vgl. Schmid 59). Dagegen steht es im Sinne von ‚Atom‘ bei PsEpicur. ep. 2, 86 (36, 8 Usener). Desgleichen gebraucht Lukrez zur Benennung der Atome neben anderen Ausdrücken wie primordia, principia usw. häufig elementa (zB. 2, 393. 411). In späterer Zeit ist die Bezeichnung der Atome als στοιχεῖα häufig, zB. Marc. Aurel. 7, 31 (freie Wiedergabe von Democrit. frg. 9; 117; 125); Galen. const. art. med. 1, 7 p. 246 K. (Usener, Epic. 205, 9/12).

II. Grundlagen. Der späte Platon betrachtete das Eine u. die unbegrenzte Zweiheit als Prinzipien u. E. der Zahlen u. zugleich des Seins überhaupt; ihre Bezeichnung als στοιχεῖα geht hervor aus Aristot. metaph. 13, 7, 1081b25 u. 31f; 14, 1, 1087b13 (vgl. Wilpert 128/40. 179/201). Ebd. 1, 5, 986a1f wird ähnliches von den Pythagoreern berichtet, woraus jedoch keine Schlüsse auf deren eigenen Sprachgebrauch gezogen werden können. – Aristoteles bezeichnet die Beweisgrundlagen u. obersten Allgemeinbegriffe als στοιχεῖα (s. o. A I; vgl. auch rhet. 1, 2, 1358a35); er setzt das Wort auch mit ‚Topos‘ gleich (rhet. 2, 22, 1396b21f; 2, 26, 1403a18f). Epicur. ep. 1, 47 (10, 14 U.) bedeutet es soviel wie ‚Grundsatz‘. Nach Cic. ac. 2, 92 lehrt die Dialektik die elementa loquendi; vgl. ebd. 2, 143 von den Anfangsgründen der Dialektik; top. 25 der Topik; de orat. 1, 163; 2, 45 der Rhetorik (vgl. Quintil. inst. 3, 3, 13 nach dem Rhetor Athenaios). Quintilian bezeichnet inst. 3, 6, 23 die aristotelischen Kategorien als elementa decem; nach seinem Bericht ebd. 25 haben andere Gelehrte neun elementa aufgestellt. Nach Mar. Victorin. (?) rhet. 1, 26 p. 220, 22/4 Halm hat jede Argumentation von sieben E. auszugehen; ähnlich Aug. (?) rhet. 7 p. 141, 14/21 Halm (mit Hinweis auf Theodoros v. Gadara). – Die Wörter heißen στοιχεῖα τοῦ λόγου bei Theophr. b. Simpl. in Aristot. categ. 10, 24; Chrysipp.: Arnim 2, 45, 11 (vgl. Dionys. Halic. comp. verb. 2: τῆς λέξεως; Boeth. in Aristot. herm. sec. 1 praef. 8, 28: elementa interpretationis; ebd. 1, 1 p. 20, 1: orationis). Die Anfangsgründe der Grammatik nennt Seneca ep. 48, 11 grammaticorum elementa (vgl. Quintil. inst. 1, 4, 6: grammatices). Die Inst. Iust. tragen den Titel Iustiniani ... institutiones sive elementa (vgl. Inst. Iust. de inst. promulg. 4). Eine Reihe geometrischer Werke trug den Titel στοιχεῖα, namentlich das berühmte Werk des Eukleides. Bei Boeth. arithm. (lat. Bearbeitung der Schrift des Nikomachos v. Gerasa) werden 1, 14 p. 31, 15/22 Friedl. die Primzahlen als E., 2, 1 p. 79, 24f die Einheit als E. der Quantität, 2, 19 p. 104, 12f das Dreieck als E. aller geometrischen Gebilde bezeichnet. – Von den E. der Tugend spricht Anaximenes Lamps. (= PsAristot.) rhet. ad Alex. 1, 1420b17 (vgl. Plut. lib. educ. 16 p. 12C); Epicur. ep. 3, 123 (59, 15 U.) von den E. des guten Lebens. Vgl. auch die o. A II behandelten Stellen Cic. rep. 1, 38 usw.

C. Christlich. I. Grundbestandteile. a. Grundstoffe. 1. Naturphilosophisch. α. Neues Testament. 2 Petr. 3, 10. 12 heißt es, daß am Tag des Herrn der Himmel unter Krachen verschwinden u. die E. sich in Feuersglut auflösen werden (vgl. die Weltbrandlehre bei Babyloniern, Persern, bei Ovid, in der Edda, in der stoischen Philosophie u. im Spätjudentum). Es ist hier wohl an die vier E. gedacht; daß v. 10 anschließend noch die Erde genannt wird, spricht nicht dagegen, da hier nicht die Erde als E., sondern als Weltkörper (im Gegensatz zum Himmelsgewölbe) gemeint ist. Reuß zSt. zieht die Deutung auf die Gestirne vor; nach Lagercrantz 42f sind die vier den Himmel tragenden Weltsäulen gemeint, die beim Weltuntergang einstürzen werden.

β. Apokryphen. Herm. vis. 3, 13, 3 deutet der Offenbarungsengel die vier Beine der Bank, auf der die Matrone sitzt, auf die vier E., durch die die Welt ihren Halt habe. Nach Ansicht der meisten Interpreten (zB. Dibelius zSt.) sind hier die vier E. des Empedokles gemeint; Lagercrantz 39/42 denkt hier wieder an die vier das Himmelsgewölbe tragenden Ecksäulen; er beruft sich dabei auf die Versio Palatina: siquidem et seculum per quattuor angulos continetur (die Versio vulgata hat: nam et mundus per quatuor elementa continetur). – Nach Orac. Sibyll. 8, 337f werden beim Weltende die vier E. der Welt von Geschöpfen verlassen sein (vgl. die jüd. Sibylle o. B Ia 1δ); der Sammler der sibyllinischen Orakel lehrt prol. p. 30 Kurfeß, daß Gott die Welt u. den Menschen aus den vier einander entgegengesetzten E. gebildet habe.

γ. Kirchenväter. Minuc. Fel. läßt 5, 8 den Heiden Caecilius behaupten, der Mensch sei wie jedes andere Lebewesen eine voluntaria concretio der E.; 11, 1 polemisiert Caecilius gegen die Weltbrandlehre, da er eine Zerstörung des Gefüges der E. für unmöglich hält. Octavius jedoch setzt 17, 1 der Annahme, der Mensch sei bloß ein Gebilde aus den E. oder aus den Atomen, die Überzeugung entgegen, daß er ein Werk Gottes sei; 34, 2/3 verteidigt er die Weltbrandlehre mit einem Hinweis auf die Stoiker u. Epikureer; er bezeichnet 34, 10 Gott als Erhalter der E. Vgl. auch 33, 3. – Nach Tert. adv. Hermog. 29, 1 (CSEL 47, 156, 20/6) erschuf Gott zuerst die inculta elementa Licht, Finsternis, Himmel, Meer u. Erde u. stattete sie dann mit der Sonne, dem Mond, den Sternen, den Meerungeheuern u. Erdlebewesen aus. Ebd. 31, 5 (160, 24f) wird gesagt, daß alle E. im Himmel u. der Erde mitenthalten seien (ähnlich Firm. Mat. err. 1; Basil. hex. 3, 4 [PG 29, 61B/C]; Isid. orig. 13, 3, 3). – Nach Arnob. 1, 2 (CSEL 4, 4, 8) sind alle materiellen Substanzen aus den prima elementa, denen feste Qualitäten zukommen, entstanden; nach 1, 8 (9, 3) ist die Urmaterie in die vier E. der Dinge auseinandergegliedert worden. Nach 1, 29 (20, 6) hat Gott das Sonnenfeuer eingesetzt, damit die elementa vitalia nicht erstarren. 1, 53 (36, 23/6) werden als universa mundi elementa aufgezählt: Erde, Meer, Luft, feurige Sonnenscheibe; 2, 9 (54, 11) berichtet er, offenbar ablehnend, daß Aristoteles den vier causae principales das quintum elementum hinzugefügt habe. Vgl. auch 2, 59f (96, 3/14). – Laktanz betrachtet inst. 2, 5, 41 (CSEL 19, 121, 9/13) die E. als Teile des Kosmos; 2, 9, 21/7 (145, 16/146, 22) bezeichnet er das Feuer als männlich-aktives, das Wasser als weiblich-passives E. (vgl. Cicero u. a., s. o. B I a 1β; ähnlich Aug. in Gen. ad litt. 3, 10 [CSEL 28, 1 p. 73, 2f]); beide liegen den Lebewesen zugrunde, das Wasser dem Körper, das Feuer der Seele; 2, 12, 4f (156, 2/12) berichtet er über die Vier-E.-Lehre des Empedokles u. äußert die Vermutung, dieser habe sie von Hermes Trismegistos übernommen, nach dessen Lehre Gott den menschlichen Körper aus diesen vier E. gebildet habe (vgl. Stob. floril. 11, 31 [436f Wachsm. = 3, 4f Festug.] u. o. B I a 2α); 2, 13, 12 (162, 7f) zählt er als elementa mundi auf: Himmel (= Luft), Sonne (= Feuer), Erde, Meer (vgl. ira 2, 4 [CSEL 27, 70, 2]; s. u. 2β); nach inst. 7, 5, 11 (598, 13/5) hat Gott bei der Schöpfung den leichten E. oben, den schweren unten den Platz angewiesen (vgl. Aristoteles o. B I a 1β; ähnlich Greg. Nyss. hom. opif. 1 [PG 44, 129AB]; Aug. civ. Dei 8, 6 [330, 2 D]; in Gen. ad litt. 10, 3 [CSEL 28, 1 p. 298, 12] unterscheidet die inferiora elementa vom Himmel). – Firm. Mat. err. 24, 2 werden die Erscheinungen bei Christi Tod (Erdbeben, Finsternis) damit erklärt, daß alle E. durcheinandergerüttelt wurden, als Christus gegen die Tyrannei des Todes kämpfte. – Filastrius polemisiert 126, 1 (CSEL 38, 91, 19/25) gegen die Ansicht vieler Philosophen, die menschliche Seele bestehe aus E. (vgl. Aug. civ. Dei 8, 5 [329, 1/7 D.] gegen die Stoiker; in Gen. ad litt. 7, 12 [CSEL 28, 1 p. 211, 7/212, 6; bes. 211, 24f: quidquid ... ex mundi corporeis elementis fit, corporeum sit necesse est]; Claud. Mam. anim. 1, 6 [CSEL 11, 42, 18/43, 2]; hier werden die E. als principalia corpora definiert). – Basilius zählt hex. 4, 5 (PG 29, 89C) die Qualitäten der vier E. auf (wie Aristoteles, s. o. B I a 1β) u. erklärt die Verbindung der E. untereinander durch die Tatsache, daß jede Qualität jeweils zwei E. gemeinsam ist; so bilden diese gleichsam einen Reigen, woraus er auch den Namen στοιχεῖον ableitet (ebd. 92A). – Nach Greg. Nyss. hom. opif. 1 (PG 44, 132A) hat Gott die vier E. mit den ihnen entsprechenden Wesen (Sterne, fliegende Tiere, schwimmende Tiere, Pflanzen u. Landtiere) ausgestattet (vgl. Platon, s. o. B I a 1β; ähnlich Isid. orig. 13, 3, 3). – Auch Nemesius vertritt nat. hom. 5 (PG 40, 613A) die Vier-E.-Lehre. – Daß alle Menschen, die Reichen wie die Armen, aus denselben E. bestehen, lehrt Hieron. ep. 77, 6, 3 (CSEL 55, 43, 17/9): ein stoischer Topos (vgl. o. B I a 1β). – Prudentius betrachtet hamartig. 236/56 (CSEL 61, 137f) die bei Unwetterkatastrophen in Erscheinung tretende Gefährlichkeit der E. als Folge der menschlichen Sündhaftigkeit (vgl. c. Symm. 2, 973 [ebd. 282]); nach apoth. 733/5 (ebd. 111) wurden die elementa mundi von Gott zuerst in kleiner Quantität erschaffen u. haben sich dann allmählich zum jetzigen Umfang des Kosmos ausgedehnt. – Nach Aug. in Gen. ad litt. 9, 17 (CSEL 28, 1 p. 291, 13/5) haben die E. ihre bestimmten Qualitäten, woraus die strenge Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens zu erklären ist (vgl. en. in

Ps. 6, 2 [PL 36, 91]). Ebd. 3, 4 (66f) berichtet er über eine Theorie, die die Sinnesorgane in Übereinstimmung mit den E. bringt (Auge — Feuer, Ohr = Luft, Geruchs- u. Geschmackssinn = Feuchtes, Tastsinn = Erde; ähnlich Claud. Mam. anim. 1, 7 [CSEL 11, 44/6]). Nach civ. Dei 11, 34 (511, 2/4 D.) entspricht von unseren Körpersäften der Schleim dem Wasser (vgl. o. B Ia 1β). Beim Weltbrand werden nach 20, 16 (443, 18/23) die unseren vergänglichen Körpern angepaßten Qualitäten der elementa corruptibilia verschwinden; der neue Kosmos wird dann jene Qualitäten haben, die den pneumatischen Leibern entsprechen. Nach trin. 3, 8, 13 (PL 42, 875) sind die semina aller sichtbaren Wesen in istis corporeis mundi huius elementis verborgen; so erklärt Augustinus die Urzeugung u. die Hervorbringung gewisser Tiere durch die Dämonen, die somit nicht als eigentliche Schöpfung bezeichnet werden könne. In pecc. orig. 23, 27 (CSEL 42, 186, 10f) bezeichnet er die Frage nach der Zahl der elementa mundi huius conspicabilis als dogmatisch belanglos.

2. Personifiziert. α. Elementargeister u. ä. Paulus wendet sich im Galater- u. im Kolosserbrief gegen bestimmte Häresien, die mit einer Verehrung der στοιχεῖα τοῦ κόσμου verbunden waren. Da die Deutung der betreffenden Stellen des Kolosserbriefes einfacher ist, beginnen wir mit ihnen. Bei der dort bekämpften Irrlehre handelt es sich um eine synkretistisch-gnostische Strömung, bei der die Verehrung von Geistern, die wohl als halbgöttliche Wesen vorgestellt wurden, eine Rolle spielte. Diese werden Col. 2, 8. 20 als ‚E. der Welt' bezeichnet. Nach 2, 18 wurden sie von den Anhängern dieser Sekte mit den Engeln identifiziert u. vielleicht (ähnlich wie bei den von Apuleius geschilderten Isismysterien, s. o. B I a 2α) den Anhängern bei einem Einweihungsritus in Form von Bildern gezeigt. Aus Col. 2, 11. 16 ergibt sich, daß auch jüdische Einflüsse in dieser synkretistischen Richtung wirksam waren. Es läßt sich nicht genau entscheiden, ob unter den ‚E. der Welt' Elementargeister im engeren Sinne oder Astralgeister (vgl. o. Bd. 1, 826) zu verstehen sind; vielleicht sind beide Arten zusammen gemeint. Christus wurde von den Anhängern der Sekte zwar auch anerkannt, aber in einer Weise in dieses System von Geistern einbezogen, die Paulus als Verirrung zurückweisen mußte. Daher betont er so entschieden die überragende Stellung Christi, in dem die ganze Fülle der Gottheit wohnt (2, 9), während die Gewalt der dämonischen Mächte, mit denen Paulus die ‚E. der Welt' gleichzusetzen scheint, durch das Erlösungswerk Christi überwunden worden ist (2, 15). Nach 2, 18 durften die Irrlehrer ihren Engeldienst mit dem Hinweis auf die Transzendenz Gottes begründet haben, dem man sich wegen seiner überragenden Würde nicht direkt nahen dürfe; damit scheint sich nach 2, 20/3 die Vorstellung verbunden zu haben, die Materie sei an sich unrein, so daß Gott sie nicht direkt, sondern nur durch Vermittlung von Zwischenwesen berühren könne u. der nach Erlösung strebende Mensch sein Pneuma durch Askese von der Verbindung mit ihr loslösen müsse. Das alles zeigt, daß wir es bei der Irrlehre von Kolossai mit einer dualistischen Strömung zu tun haben, die sich in vieler Hinsicht mit der Philosophie Philons berührt u. als Vorstufe des Gnostizismus zu betrachten ist. Alte Erklärungen zu Col. 2, 8 findet man bei Tert. adv. Marc. 5, 19 (CSEL 47, 645, 5/8); Clem. Alex. strom. 6, 8; Theod. Mops. zSt.: 285, 18/22 Swete; Theodrt. zSt.: PG 82, 608B. – Scheinbar komplizierter liegen die Dinge beim Galaterbrief. Dort wird, wie es scheint, vor judaistischen Irrlehrern gewarnt, die die Christen zur Einhaltung des mosaischen Gesetzes veranlassen wollten. Paulus sagt nun, daß die Menschen in der Zeit ihrer Unmündigkeit (d. h. vor dem Erlösungswerk Christi) unter der Herrschaft der E. der Welt standen (Gal. 4, 3) u. er tadelt die Galater, weil sie sich wieder der Herrschaft der schwachen u. armseligen E. unterwerfen wollen (4, 9), indem sie Tage, Monate, Zeiten u. Jahre (d. h. nach der üblichen Deutung bestimmte Kulttage nach der Art des jüdischen Zeremonialgesetzes, die vom Kalender u. somit vom Lauf der Gestirne abhängen) beobachten (4, 10). Dieser Hinweis läßt also besonders an Astralgeister denken, schließt aber nicht aus, daß auch hier sowohl Elementar- wie Astralgeister gemeint sind. Die besondere Schwierigkeit liegt hier darin, daß die Galater vor ihrer Bekehrung Heiden waren u. als solche wohl auch die E. u. Gestirne als göttliche Wesen verehrten, daß sie aber jetzt nicht von der Gefahr eines Rückfalles in ihre alte Religion, sondern (nach der allgemeinen Auffassung) von judaistischen Ein-

flüssen bedroht sind. Die Annahme des jüdischen Zeremonialgesetzes kann man jedoch nur mit großer Schwierigkeit als Verehrung der ‚E. der Welt' deuten; denn die Abhängigkeit der jüdischen Kulttage vom Lauf der Gestirne rechtfertigt für sich allein diese Ausdrucksweise noch nicht. Wenn man aber bedenkt, daß die von den Irrlehrern beeinflußten Galater nach der Darstellung des Briefes offenbar nicht das ganze mosaische Gesetz, sondern nur bestimmte jüdische Kultvorschriften (bes. Beschneidung u. vielleicht gewisse Feste; vgl. Gal. 4, 10; 5, 3; 6, 13) übernommen haben, was nach Col. 2, 11. 16 auch bei der Sekte von Kolossai der Fall war, so legt sich der Gedanke nahe, daß die in den beiden Briefen bekämpften Häresien nicht so grundlegend verschieden waren, wie man gewöhnlich annimmt. Es scheint vielmehr, daß es sich bei den Galatern ebenso wie bei den Kolossern um eine synkretistisch-gnostische Strömung mit stark jüdischem Einschlag handelte. Dann bedeuten aber auch die ‚E. der Welt' in beiden Briefen dasselbe, nämlich Elementar- oder Astralgeister oder wahrscheinlich beides zusammen, die mit den Engeln (vgl. auch Gal. 1, 8) identifiziert u. als halbgöttliche Wesen aufgefaßt wurden. Damit ergibt sich aber auch die Möglichkeit, daß Gal. 4, 10 überhaupt nicht jüdische Festtage, sondern astrologische Gepflogenheiten gemeint sind (vgl. Bd. 1, 825); vielleicht trifft beides zu, indem jüdische Kulte mit astrologischen Gebräuchen synkretistisch verbunden wurden. Paulus scheint aber auch hier die von den Häretikern verehrten E. mit den dämonischen Mächten gleichzusetzen, die mit göttlicher Zulassung eine gewisse Herrschaft über die unerlöste Welt ausüben (vgl. 2 Cor. 4, 4; Eph. 6, 12) u. von deren Gewalt die Menschen durch das alttestamentliche Gesetz nicht befreit werden konnten, nach dem göttlichen Heilswillen auch gar nicht befreit werden sollten. Das bedeutet aber nicht notwendig, daß Paulus die Existenz von Elementar- oder Astralgeistern angenommen hat; vielmehr liegt seiner Ausdrucksweise der Gedanke zugrunde, daß hinter dem von den Häretikern geübten Kult der ‚E. der Welt' eben die Dämonen als Anstifter dieser Verirrung stehen. Nach Lagercrantz 43/51 liegt sowohl im Galater- wie auch im Kolosserbrief das Bild von den Weltsäulen (vgl. o. 1α) zugrunde: das jüdische Gesetz u. die heidnischen Kulte seien die Säulen der alten Welt, die mit Christus ihre Daseinsberechtigung verloren habe (unwahrscheinlich). Alte Erklärungen zu Gal. 4, 3 findet man bei Ioh. Chrys. zSt.: PG 61, 657; Theod. Mops. zSt.: 60, 12/61, 23 Swete; Theodrt. zSt., PG 82, 485A/C; Mar. Victorin. zSt.: PL 8, 1175A/1176A; Ambrosiast. zSt.: PL 17, 359B; Hieron. zSt., PL 26, 371A/372A; Pelag. zSt.: 324, 3/5 Souter; Aug. zSt.: PL 35, 2126; zu Gal. 4, 9 vgl. Tert. adv. Marc. 5, 4 (CSEL 47, 580f); Theod. Mops. zSt.: 64, 12/65, 15 Swete; Theodrt. zSt.: PG 82, 488A/B; Mar. Victorin. zSt.: PL 8, 1180A/1181A; Ambrosiast. zSt.: PL 17, 360C/D; Hieron. zSt.: PL 26, 375A/377A; Aug. zSt.: PL 35, 2129. – Der Apologet Athenagoras erklärt, daß die Christen den Schöpfer des Kosmos, nicht aber die E. göttlich verehren (16); dabei spielt er 132, 11f Geffcken auf Gal. 4, 9 an. Er polemisiert 22 gegen die Vergöttlichung der E. bei Empedokles u. den Stoikern. Vgl. auch PsMelito apol. 2 u. Epist. ad Diogn. 8, 2 (7, 12 Geffcken). – Tertullian bekämpft den Kult der E. (wie Himmel, Meer, Erde) als Götzendienst (idol. 4 [CSEL 20, 1 p. 33, 13/7]; vgl. adv. Marc. 1, 13 [CSEL 47, 307]). Nach spect. 9 (CSEL 20, 1 p. 11, 16/21) sind die vier Zirkusfarben den elementa mundialia geweiht, nämlich den Zephyren, der Mutter Erde, dem Himmel u. Meere. Nat. 2, 3, 1/11 (CSEL 20, 1 p. 97, 18/99, 12) legt er in Auseinandersetzung mit Varro dar, daß es keine aus E. hervorgegangenen oder mit diesen identischen Götter gibt. – Auch PsClem. hom. 6, 24 (GCS 42, 115, 12/25) richtet sich gegen die Vorstellung, die vier E. seien göttliche Wesen oder durch eine Mischung derselben könne ein solches entstehen. Vielmehr sind die vier E., nämlich das Warme u. Kalte, Feuchte u. Trockene (also zwei Gegensatzpaare entsprechend dem Grundsatz der pseudoklem. Homilien, daß Gott alles nach Gegensätzen geordnet habe) durch Gottes Willen erschaffen (ebd. 20, 3, 8 p. 269, 26/270, 1), während der Satan durch eine Mischung der E. entstanden ist (ebd. 20, 3, 9 p. 270, 2/6; vgl. die spätzervanistischen Vorstellungen o. BIa 2α). In der am Anfang der pseudoklem. Homilien stehenden Contestatio Iacobi 2 u. 4 (GCS 42, 3f) werden Himmel, Erde, Wasser u. Luft als Schwurzeugen, die beim Schwur des in die Mysterien Einzuweihenden anzurufen seien, genannt; der Himmel tritt da-

bei an die Stelle des dämonisierten Feuers. So werden die E. in den gnostischen Systemen personifiziert vorgestellt u. entweder der guten oder der bösen Sphäre zugeteilt oder zwischen beiden verteilt. Die Sethianer nahmen nach Hippol. ref. 5, 19 drei Ursubstanzen an: das Licht, die Finsternis u. das dazwischenliegende Pneuma (vgl. Bundehesch 1, 4; s. o. B I a 2α). Die bei Iren. 1, 30, 1 Stieren (1, 28, 1 Harvey) behandelten Gnostiker lokalisieren unter dem Spiritus sanctus folgende vier, die böse Welt repräsentierenden segregata elementa: aqua, tenebrae, abyssus, chaos (Einfluß von Gen. 1). Weiteres über gnostische E.-Spekulationen ebd. 1, 17, 1 Stier. (1, 10 Harvey). Bardesanes betrachtete nach Ephraem hymn. 41 p. 532E (Hilgenfeld 521) Luft, Feuer, Wasser u. Finsternis als die vier Substanzen der bösen Materie. Apelles lehrte nach Filastr. haer. 47, 5f (CSEL 38, 25, 7/11), Christus habe seinen Leib aus den vier E. (dem Trokkenen, Warmen, Feuchten u. Kalten) aufgebaut, habe aber nach seinem Leiden die E. dem Kosmos zurückgegeben u. sei ohne Leib in den Himmel aufgefahren. Nach Epiphan. haer. 19 3, 7 (GCS 25, 220, 24/221, 5) nahmen die Ossäer einen Antagonismus von Feuer u. Wasser an, wobei (wie bei den Mandäern, s. o. B I a 2α) das Feuer das böse, das Wasser das gute Prinzip repräsentiert; dies hängt wohl mit der Vorstellung zusammen, daß das Taufwasser den Dämon wie einen Feuerfunken auslösche (vgl. zB. PsClem. hom. 9, 11, 3 [GCS 42, 136, 6f]; 11, 26, 4 [167, 10/3]; 17, 12, 6 [236, 10/3]). Nach Epiphan. haer. 19, 1, 6 (218, 10/4) rufen sie als Schwurzeugen an: Salz, Wasser, Erde, Brot, Himmel (ersetzt Feuer), Äther, Wind (= Luft) oder Himmel, Wasser, heilige Geister (ersetzen Wind), Engel des Gebets (ersetzen Äther), Öl, Salz, Erde (vgl. Hippol. ref. 9, 15); die Elkesaiten rufen nach Epiphan. haer. 30, 17, 4 (356, 11/4) an: Himmel, Erde, Salz, Wasser, Winde, Engel der Gerechtigkeit (ersetzen Äther), Brot u. Öl; den E. der Natur werden hier E. der Kulthandlungen (Brot, Salz, Öl) an die Seite gestellt. Die ptolemäischen Valentinianer suchten die vier E. aus den Affekten der niederen Sophia (Achamoth) abzuleiten (Iren. 1, 5, 4 Stier. [1, 1, 10 Harvey]); vgl. Tert. adv. Val. 15 (CSEL 47, 195, 2f; über verwandte Vorstellungen bei verschiedenen valentinianischen Sekten s. Iren. 1, 2, 3 Stier. [1, 1, 3 Harvey]; 1, 4, 2 Stier. [1, 1, 7 Harvey]; 1, 17, 1 Stier. [1, 10 Harvey]; 2, 10, 3 Stier. [2, 10, 1 Harvey]; Exc. ex Theod. 48; Hippol. ref. 6, 32). Mani nahm nach dem Bericht im Fihrist (86 Flugel) neben dem Großherrlichen (dem Prinzip des Lichts) u. dem Fürsten der Finsternis noch zwei weitere anfangslose Wesen an: den Luftkreis u. die Lichterde oder das Lichtland (= Milchstraße), die beide zur Lichtseite gehören. Dementsprechend zählt der Manichäer Felix b. Aug. c. Fel. 1, 18 (CSEL 25, 823, 22f) drei Urwesen auf der Lichtseite auf: den Pater ingenitus, die Terra ingenita u. den Aer ingenitus. Es handelt sich dabei wohl um eine Fortbildung der im Bundehesch bezeugten persischen Drei-E.-Lehre (s. o. B I a 2α) durch Hinzunahme der Milchstraße. Doch berichtet uns der Fihrist (86f Flügel) auch, der Urmensch habe nach manichäischer Lehre fünf Licht-E. als Rüstung im Kampf gegen den Fürsten der Finsternis emanieren lassen, nämlich: den leisen Lufthauch, das brennende Licht, das Wasser, den blasenden Wind, das Feuer (bei Aug. haer. 46 [PL 42, 35] heißen sie: aer, lux, aqua bona, ventus bonus, ignis bonus; in den Frg. aus Turfan übers. v. F. W. K. Müller 38. 98f: reiner Äther, reines Licht, Wasser, Wind, Feuer; nach Act. Archel. 13, 2 [GCS 16, 21, 13f]: Luft, inneres lebendiges Feuer, Wasser, Wind, großes Feuer). Analog bewaffnete sich der Fürst der Finsternis mit den fünf höllischen E. oder E. der Finsternis: höllischer Qualm oder Rauch, Finsternis, Nebel, Glüh- oder böser Wind, böses Feuer oder Brand (sie heißen bei Aug. haer. 46 [35]: fumus, tenebrae, aqua mala, ventus malus, ignis malus; vgl. auch Aug. c. epist. fund. 28 u. 31 [CSEL 25, 229 u. 233]; Theodor Bar Kuni 184 Pognon). Die irdische Körperwelt entstand aus der Vermischung der E. des Lichts u. der Finsternis infolge des Versinkens des Urmenschen in die Finsternis. Die bei Flügel 87 genannten fünf Licht-E. erscheinen ebd. 86 auch als Glieder der Lichterde; daraus erklärt sich wohl das Fehlen der Erde in der Reihe selbst. Der leise Lufthauch bzw. der ihm in der Sphäre des Bösen entsprechende Qualm gilt dabei (nach Schahrastâni 1, 286ff Haarbrücker) als geistiges E., die übrigen vier als körperliche E. – Während sich so die Gnostiker als stark beeinflußt von der heidn. Vergöttlichung der E. zeigten, haben die orthodoxen Väter u.

Autoren stets eine streng ablehnende Haltung gegen derartige Auffassungen eingenommen. Clem. Alex. strom. 1, 11 stellt die Lehre der alten Naturphilosophen vom Urstoff so dar, als hätten sie denselben verehrt (vgl. auch protr. 5); da die alten Naturphilosophen ihren Urstoffen tatsächlich göttlichen Charakter zuschrieben (s. o. BIa2α), ist dies nicht ganz unberechtigt. Eine eingehende Kritik der göttlichen Verehrung der E. bietet Firm. Mat. err. 1/5 (2: Wasser; 3: Erde; 4: Luft; 5: Feuer). Athanasius bezeichnet c. gent. 27 (PG 25, 56A) Wärme, Kälte, Trockenheit u. Feuchtigkeit als die vier E.; gegen ihre Vergöttlichung wendet er ein, daß sie nur in Verbindung vorkommen, für sich allein aber gar nicht bestehen können. Ebenso polemisiert Prud. c. Symm. 1, 297/303 (CSEL 61, 230) gegen die Vergöttlichung der E.; wenn er apoth. 397/9 (97) die E. die Inkarnation des Logos verkündigen läßt, so ist das nur eine poetische Personifikation: gemeint ist, daß Christus durch seine Wunder seine Oberherrschaft über die Natur erwiesen hat. Augustinus lehnt civ. Dei 8, 5 (328f D.) die stoische Lehre vom göttlichen Feuer ab. Ebd. 21, 13 (515f) polemisiert er gegen die (aus der Mysterienreligion stammende) Vorstellung von einer Reinigung der Seele durch die drei oberen E. (vgl. PW 16, 1313).

β. Astralgeister bzw. Gestirne. Da die Bedeutungen ‚Elementar-‘ u. ‚Astralgeister‘ oft nicht genau zu trennen oder geradezu miteinander verknüpft sind, läßt sich eine klare Scheidung des Materials nicht durchführen. Über den Galater- u. Kolosserbrief vgl. o. α. – Im Test. Sal. (jüdische Grundlage, christlich bearbeitet 3./4. Jh.) 8, 2ff (31*f McCown) beschwört Salomo sieben Geister (also wohl die Planetengeister), die sich als E. u. Beherrscher der Welt der Finsternis vorstellen; sie heißen: Betrug (Apate), Streit (Eris), Spinnerin (Klotho), Seesturm (Zale), Irrfahrt (Plane), Kraft (Dynamis), die Böseste (Kakiste). Ein andermal (18, 2. 4 [51*f]) besuchen ihn die 36 E. (also die sog. himmlichen Dekane) unter Führung des ersten Dekans des Zodiakalkreises; sie werden als Beherrscher der Welt der Finsternis dieses Äons bezeichnet. – Wenn Iustin. dial. 23 die Gestirne als στοιχεῖα (apol. 2, 5 als οὐράνια στοχεῖα) bezeichnet, so liegt ein fester Sprachgebrauch, aber kaum ein Glaube an Astralgeister vor (vgl. Theophil. Ant. ad Autol. 1, 4 [PG 6, 1029B] u. 2, 35 [1108B] von Sonne, Mond u. Sternen; Cyrill. Alex. ador. in spir. 6 [PG 68, 464B] vom Mond); mit anderen Worten, die Christen übernahmen die Bezeichnung der Gestirne als E., ohne damit die Vorstellung göttlicher Wesen zu verbinden (allenfalls mochten sie, wie später Thomas v. Aquin, an gestirnelenkende Engel denken). – Aristides berichtet apol. 3/6, daß die Chaldäer (3, 2 griech. Text; syr. Text: Barbaren) die E. verehren: Himmel, Erde, Wasser, Feuer, Windhauch, Sonne, Mond (vgl. o. BIa2α; ‚Chaldäer‘ u. ‚Perser‘ werden infolge des Vordringens der pers. Religion nach Mesopotamien von den späteren Griechen oft nicht unterschieden; vgl. auch das Glaubensbekenntnis eines pers. Christen bei V. Langlois, Histoire Arménienne 2 [Paris 1856] 193f:, Wir beten nicht wie ihr die E., die Sonne, den Mond, die Winde u. das Feuer an‘); er bekämpft diese Auffassung ausführlich. Vgl. auch Epist. ad Diogn. 7, 2 (6, 17 Geffcken). Tertullian hat nat. 2, 3/6 (CSEL 20, 1 p. 97/106) u. ieiun. 10, 10 (CSEL 20, 1 p. 288, 5/13) vorwiegend die Himmelskörper im Sinn, wenn er von elementa spricht (vgl. Haidenthaller zSt. 73). – Nach Hippol. ref. 6, 9ff nahm Simon Magus als Grund-E. das Feuer an, aus dem er folgende sechs Wesen ableitete: Himmel, Erde, Sonne, Mond, Luft, Wasser. Bardesanes (lib. leg. reg. 544. 548. 568. 572 Nau) versteht unter den στοιχεῖα Sonne, Mond, Sterne, Meer, Berge, Winde, die Erde; er schreibt ihnen eine gewisse (freilich sehr beschränkte) Freiheit zu. – Lact. inst. 2, 5, 4f (CSEL 19, 115, 1/9) verwirft die göttliche Verehrung der E., nämlich: des Himmels mit seinen Leuchtkörpern, der Erde mit den Gefilden u. Bergen, des Meeres mit den Flüssen, Seen u. Quellen. Vgl. ebd. 2, 5, 38 (120, 24f): cum caelestes ignes ceteraque mundi elementa deos esse adfirment; ebd. 2, 13, 12 (162, 6/8) zählt er als elementa mundi, deren Kult er verwirft, auf: Himmel, Sonne, Erde, Meer (also die bekannten vier E., wobei der Himmel die Luft u. die Sonne das Feuer vertritt). Ira 2, 4 (CSEL 27, 69, 24/70, 4) wendet er sich gegen jene, welche mundi elementa mirantes caelum, terram, mare, solem ceteraque astra venerantur. – In der lat. Übers. von Orig. in Mt. 13, 20 (GCS 40, 235, 23/33) werden Sonne, Mond, Sterne, Wasser, Erde u. die im Kosmos befindlichen Engel als elementa caeli et terrae bezeichnet (griech. anders). –

Hieronymus berichtet ep. 120, 4, 1 (CSEL 55, 482, 3/7), daß die Heiden die Wochentage nach den Namen der Götzen u. E. (idolorum et elementorum nominibus) benennen. – Im übertragenen Sinne werden bedeutende Kirchenmänner als στοιχεῖα bezeichnet, so die Apostel Philippus u. Johannes von Polycrat. b. Eus. h. e. 3, 31, 3 (GCS 9, 1 p. 264, 11) u. 5, 24, 2 (490, 13f); Rufinus übersetzt lumina bzw. luminaria, Hieron. vir. ill. 45 (TU 14, 1 p. 29, 21f) elementa. Diese Metapher ist vielleicht unter dem Einfluß von Dan. 12, 3 entstanden; Lagercrantz 72 will sie (unter Hinweis auf Gal. 2, 9) von der von ihm angenommenen Bedeutung ‚Säule' ableiten. – In byzantinischer Zeit wurden die heidnischen Kultstatuen, die man als Wohnstätten von Dämonen betrachtete, στοιχεῖα genannt (vgl. Diels 55f); im Neugriechischen heißen die Baum-, Berg- u. Meergeister, Fluß-, Brunnen- u. Teichnixen des Volksglaubens στοιχειά (vgl. Diels 56f).

b. In der Sakramentenlehre. Augustinus erläutert in Ioh. 80, 3 (PL 35, 1840) die Stelle Ioh. 15, 3, die er folgendermaßen zitiert: Iam vos mundi estis propter verbum, quod (Vulg.: sermonem, quem) locutus sum vobis. Er erklärt, daß zum Sakrament der Taufe das verbum notwendig dazugehört: Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum (= aquam) et fit sacramentum. Augustinus bezeichnet das Wasser als E. im naturphilosophischen Sinne; die scholastische Lehre von elementum (oder res) u. verbum als den zwei Wesensteilen des äußeren Zeichens der Sakramente im allgemeinen liegt hier noch nicht vor, zumal Augustinus denselben Gedanken an anderen Stellen anders formuliert (von der Taufe ebd. 15, 4 [1512]; von der Eucharistie serm. Denis 6, 3 [p. 31 Morin]). Doch dürfte die besagte Terminologie der scholastischen Sakramentenlehre in Anknüpfung an diese Augustinusstelle entstanden sein (vgl. zB. Summa cod. Bamberg. Patr. 136 fol. 62^{v}.; s. A. Landgraf, Beitr. d. Frühschol. z. Terminologie d. allg. Sakr.-Lehre: Divus Thomas 29 [1951] 4_3).

c. Samen, Spermata. Hilarius sagt trin. 3, 19 (PL 10, 87A) von der geheimnisvollen Empfängnis Jesu: caro (sc. Mariae) carnem sine elementorum nostrorum (= seminum) pudore provexit; ebd. 6, 35 (185B) über die ewige Zeugung des Logos aus Gott-Vater: non enim per consuetudinem humani partus Deus ex Deo nascitur, neque per elementa originis nostrae ut homo ex homine propellitur; ebd. 7, 28 (224A) tametsi elementa illa inanima ac turpia, quibus nascendi causae inchoantur, in hominem alterum effluant.

II. Grundlagen. a. Neues Testament. Hebr. 5, 12 wird tadelnd festgestellt, daß die Adressaten noch der Belehrung über die στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ (Itala cod. d: elementa principii verborum Dei; Vulg.: elementa exordii sermonum Dei) bedürfen. Damit sind die Grundwahrheiten (Elementarlehren, Anfangsgründe) der christl. Religion, die beim Missionsunterricht zuerst behandelt wurden, gemeint; die Hinzufügung von τῆς ἀρχῆς dient zur besonderen Hervorhebung. Von diesen werden 6, 1f sechs Punkte näher genannt, womit jedoch keine vollständige Aufzählung der Grundwahrheiten des Christentums beabsichtigt ist; im Gegensatz zu ihnen steht die τελειότης (6, 1; Itala cod. d: perfectum; Vulg.: perfectiora).

b. Kirchenväter. Origenes bezeichnet princ. 1 praef. 10 übers. v. Rufin. (GCS 22, 16, 9) die Anfangsgründe der Theologie als elementa ac fundamenta; hom. in Iudic. 5, 6 übers. v. Rufin. (GCS 30, 496, 22/5) fordert er, daß den Katechumenen zuerst (in initiis) die prima elementa simplicis fidei (Gegensatz: die profunda et secretiora sacramenta) beigebracht werden; vgl. auch hom. in Ez. 7, 10 übers. v. Hieron. (GCS 33, 399, 4: Anspielung auf Hebr. 5, 12) u. Rufin. symb. 20 (PL 21, 357C) u. 38 (375A: prima fidei elementa). Hieronymus bezeichnet ep. 121, 10, 24 (CSEL 56, 50, 8/16) die Beschäftigung mit dem AT als elementare Voraussetzung für das Verständnis des NT: quomodo enim elementa appellantur litterae, per quas syllabas ac verba coniungimus et ad texendam orationem longa meditatione procedimus, ars quoque musica habet elementa sua et geometrica ab elementis incipit linearum et dialectica atque medicina habent εἰσαγωγὰς suas, sic elementis veteris testamenti, ut ad evangelicam plenitudinem veniat, sancti viri eruditur infantia. Vgl. Rufin. h. e. 1, 2, 22 (GCS 9, 1 p. 25, 10f): elementa (Eusebius hat *εἰσαγωγαί) sacratioris eruditionis; Carm. adv. Marc. 1, 170 (p. 10 Müller): elementa legis = AT; Hesych. in Lev. 13, 12/7 (PG 93, 939B): legalia elementa (Gegensatz: evangelica conversatio); Faust. Rei. spir. 1, 1 (CSEL 21, 102, 15): prima Christianae traditionis elementa; Apring. in Apc. 1, 8 (p. 6 Férotin). –

Im übertragenen Sinne wird der Logos als E. alles Seienden bezeichnet Mar. Victorin. adv. Arium 1, 25 (PL 8, 1059 A).

J. Amann, Die Zeusrede des Ailios Aristeides = Tüb. Beitr. 12 (1931) 58/68. – F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis = Stoicheia 1 (1914) Reg. 147. 150. – A. Bonhöffer, Epiktet u. das NT = RGVV 10 (1911) 130f. – Bousset, Hauptprobl., Reg. 389. – F. H. Colson, The Week (Cambridge 1926) 95/9. – F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains = Bibl. arch. et hist. 35 (Paris 1942) 131/41. – G. A. Deissmann, Art. Elements: EncBibl 2, 1258/62. – M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus (1909) Reg. 238. 241; Die Isisweihe bei Apuleius u. verwandte Initiationsriten = SbH 1917, 4, 22/5. 28/41. – H. Diels, Elementum (1899). – K. Dieterich, Hellenistische Volksreligion u. byz.-neugriech. Volksglaube: Angelos 1 (1925) 9/16; 2 (1926) 71. – B. S. Easton, The Pauline Theology and Hellenism: AmJTh 21 (1917) 358/82. – R. Eisler, Wörterbuch der philos. Begriffe 1^4 (1927) 318f. – S. Eitrem, Die vier E. in der Mysterienweihe: SymbOsl 4 (1926) 39/59; 5 (1927) 39/59. – Geffcken, Apol., Reg. 325. – M. Haidenthaller, Tertullians 2. Buch ad nat. u. de test. anim. (1942) 72/80. – W. H. P. Hatch, Τὰ στοιχεῖα in Paul and Bardaisân: JThSt 28 (1927) 181f. – Hey, Art. elementum: ThesLL 5, 2, 341/50. – J. Huby, Στοιχεῖα dans Bardesane et dans St. Paul: Biblica 15 (1934) 365/8. – K. Keyssner, Gottesvorstellung u. Lebensauffassung im griech. Hymnus = Würzburger Studien zur Alt.-Wiss. 2 (1932) Reg. 171. – W. Kirfel, Die fünf E. = Beiträge z. Sprach- u. Kulturgesch. des Orients 4 (1951). – J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos (1914) 178/85. – G. Kurze, Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου Gal. 4 u. Kol. 2: BiblZ 15 (1921) 335/7. – O. Lagercrantz, Elementum = Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala 11, 1 (Uppsala 1911). – J. Laminne, Les quatre éléments = Mémoire couronné par l'Acad. Roy. Belge 65 (Brüssel 1903). – F. Pfister, Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου in den Briefen des Apostels Paulus: Philol 69 (1910) 411/27. – V. Pisani, Acqua e fuoco: Acme 1 (1948) 94. – J. Przyluski, Les sept puissances divines en Grèce: RevHistPhilRel 18 (1938) 255/62. – R. Reitzenstein, Myst. Rel., Reg. 427; Das mandäische Buch des Herrn der Größe (1919) 13/41; Poim. 69/80. – R. Reitzenstein—H.H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus = Studien der Bibl. Warburg 7 (1926) 74/81. 243/82. – L. E. Scheu, Die Weltelemente beim Apostel Paulus (Washington 1933). – W. Schmid, Epikurs Kritik der platonischen Elementenlehre = Klass.-philol. Studien 9 (1936). – W. Schmithals, Die Häretiker in Galatien: ZNW 47 (1956) 49f. – E. Sittig, Abecedarium u. Elementum: Satura O. Weinreich (1952) 131/8. – W. Vollgraff, Elementum: Mnemos. 4, 2 (1949) 89/115. – J. van Wageningen, Τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου: ThSt 35 (1917) 1/6. – P. Wilpert, Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre (1949) Reg. 228.

A. Lumpe.

Elenchos s. Polemik.

Elephantiasis s. Aussatz (s. oben Bd. 1, 1023).

Eleusis.

A. Religionsgeschichtliches. Religionsgeschichtlich läßt sich für Eleusis der Zusammenhang der Mysterien mit den Einweihungsbräuchen der sog. Primitiven besonders anschaulich machen (vgl. Speiser). Archäologisch ist die Verbindung mit dem altkretischen Kulturkreise nachweisbar (das Telesterion von Eleusis, eine ungriechische Bauform, entspricht dem sog. Theater von Phaistos u. Knossos usw.; vgl. Persson). So fügen sich die eleusischen Bauerngottheiten schwer in den homerischen Olymp ein; sie sind nicht kriegerisch, vertreten aber ein Jenseits, in dem es dem Frommen gut geht. Auch das Kultbild von Eleusis, das mit einer gewissen Sicherheit wiederhergestellt werden kann (O. Kern: AthMitt 17 [1892] 125), verrät eigene Art: Demeter sitzt auf einer runden geflochtenen κίστη, in der sich ihre ἱερά befinden; neben ihr steht Kore, ihre Tochter, mit Fackeln in beiden Händen (vgl. zum Typus Act. 7, 55). Älteste Darstellung des Mythos (mit dem eleusischen ἱερὸς λόγος mindestens nahe verwandt): Homer. hymn. 5 (εἰς Δήμητραν, lückenhaft überliefert u. nicht einheitlich). Hier an verschiedenen Stellen (besonders deutlich 205) Hinweise auf die üblichen Riten; ergiebiger in dieser Richtung ist Ovids Nachdichtung fasti 4, 389ff, besonders 419ff (s. etwa 494. 504. 535f). Von den Künstlern werden gern dargestellt: der Raub der Kore (beliebtes Sinnbild für das Sterben); die Rückkehr (ἄνοδος) der Kore; die Aussendung des Triptolemos (auf einem Vasenbilde einmal an den Nil verlegt: Leipoldt nr. 182; 4. Jh. vC.).

B. Mysterien. Die Mysterien zerfallen in kleine (in Agrai bei Athen gehalten) u. große (in Eleusis). Das gegenseitige Verhältnis ist nicht deutlich; vermutlich sind die kleinen Mysterien eine Vorbereitung (προκάθαρσις) auf die großen. Die Einweihung (μύησις im streng-

sten Sinne), ihrer Natur nach ein einmaliger Akt, besteht aus einer ganzen Reihe von Bräuchen; die meisten sind von der Lovatelli'schen Aschenurne u. ihren Repliken bezeugt (Deubner Taf. 7, 2): Opfer eines Ferkels, einiger Kuchen u. Mohnköpfe; Trankspende; der Neuling setzt seine Füße auf ein Widderfell; über seinem verhüllten Haupte hält eine Priesterin ein (anscheinend leeres) Getreidesieb (Helbig, Führer 2³ nr. 1325). Auch eine Taufe ist bezeugt (Übergieß-Taufe: Deubner Taf. 6, 3; besser AthMitt 69/70 [1954/55] Beil. 24); sie wird wohl vom ὑδρανός vollzogen (Hesych. s. v.). Priester tragen brennende Fackeln (Leipoldt nr. 182); der Einzuweihende eine Fackel, die zunächst nicht brennt (Neapel, Mus. Naz., Guida 568). Diese Begehungen finden sich fast ausnahmslos auch bei der Hochzeit; vermutlich ist die eleusische Weihe zunächst Aufnahme in einen Familienkult (die wichtigsten Priesterämter von Eleusis sind in zwei Familien erblich). Die Hauptfeier (τελετή, alljährlich im Herbst) beginnt mit dem Festzuge von Athen nach Eleusis (Männer, Frauen, Kinder in bunter Reihe; Deubner Taf. 5, 2 u. 6, 1; Einzug ins eleusische Heiligtum auf dem Niinnion-Pinax dargestellt: Deubner Taf. 5, 1). In Eleusis wohl zunächst eine liturgische Feier mit einer Proklamation (πρόρρησις), bei der der Herold den ausweist, ‚der an den Händen nicht rein u. seiner Sprache nach unverständlich ist' (ὅστις τὰς χεῖρας μὴ καθαρός . . . ὅστις φωνὴν ἀσύνετος vgl Harrison 151; der Ausdruck φωνὴν ἀσύνετος vielleicht zunächst auf Sprachfehler zu deuten, später allgemein auf Barbaren bezogen; vgl. Luc. Demonax 34); der Veranschaulichung des Aktes dient die Nachahmung durch Alexander von Abonuteichos; Luc. Alex. 38 (vgl. oben Bd. 1, 260); vgl. auch Orig. c. Cels. 3, 59 sowie im AT die sog. Einzugs-Toroth Ps. 15 u 24, 3/10, dazu Is. 33, 14/16. In der anschließenden Nachtfeier wird der eleusische Mythos durch Wort, Sinnbild (Vorzeigen einer Ähre: Hipp. ref. 5, 8, 39f) u. Nachahmung (Abbrechen des Fastens mit einem Gerstentrunke, κυκεών) anschaulich gemacht; vgl. das eleusische σύνθημα (zu diesem Worte Delatte 699) bei Clem. Al. protr. 2, 21, 2: ‚Ich fastete; ich trank den Gerstentrank; ich nahm aus der Kiste; nachdem ich meine Aufgabe erfüllt hatte, legte ich es in den Korb u. aus dem Korb in die Kiste' (ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα [hierzu Delatte 710], ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην; vgl. Arnob. 5, 20). Das geheimnisvolle ἐργασάμενος (mit einem Gegenstande von besonderer Heiligkeit aus Demeters κίστη) ist wohl von Körte richtig gedeutet (mit Rücksicht darauf, daß Clem. Al. den Akt anstößig findet): in der κίστη liegt ein Bild von Demeters Mutterschoß; das nimmt der Eingeweihte u. bringt es in Verbindung mit seinem eigenen Leibe zur Nachahmung einer Geburt (Adoption: vgl. oben Bd. 1, 106). Hauptbelegstellen: Athen. 14, 647a; Theodrt. Graec. aff. cur. 7, 11; für den Adoptionsbrauch Diod. Sic. 4, 39, 2 u. der Totenpaß: O. Kern, Orphicorum fragmenta [1922] 107; anders Deubner 79). Wer zweimal an der Hauptfeier teilnahm, galt als ἐπόπτης: Plut. Demetr. 26, 2. Vielfach wird von den Eingeweihten gefordert, Mysteriendinge vor Nichteingeweihten zu verschweigen (*Arkandisziplin, oben Bd. 1, 667), besonders Einzelheiten bei der Hauptfeier, weniger bei der Initiation (zB. die Lovatellische Aschenurne offenbart viele Einzelheiten). Im Falle des Alkibiades u. seiner Freunde, die Geheimnisse vor Außenstehenden vorgetragen haben sollten, schritt der athenische Staat ein: die eleusischen Feiern galten als Staatsreligion (Thuc. 6, 28; Plut. Alcib. 19, 1/3; 22, 4). Später üben zB. der Kaiser Augustus bei einer Gerichtsverhandlung (Suet. Aug. 93) u. der Schriftsteller Pausanias (1, 38, 7) die Pflicht der Geheimhaltung; daher ist Pausanias' Bericht so dürftig. Hier ist zu erwähnen, daß zuweilen die Namen bestimmter Mysterienpriester nicht genannt werden (Kaibel, Epigr. 863).

C. Singehalt. Das Ziel der eleusischen Weihe ist ein Mehrfaches; man kann es schon aus Hom. hymn. 5 ablesen: Schutz vor Angriffen durch Zauberei 227ff; Vergottung (233ff: Demeter will den kleinen Demophon unsterblich machen; im Kult Analogiezauber, indem der Myste Demeters Schicksal nacherlebt u. nachahmt, dazu Adoptionsakt); Seligkeit im Elysion (483ff: ‚Selig der Erdenbewohner, der das geschaut hat; wer aber ungeweiht ist, wer am Heiligen keinen Anteil hat, hat nicht das gleiche Los, wenn er dahinschwindet, unter der dumpfen Finsternis'; dieser Gedanke später oft wiederholt u. volkstümlich). Aufgebaut ist diese Hoffnung auf dem Glauben, daß Demeter den Ackerbau erfand u. verbreitete (durch Triptolemos); Gedanken wie Joh. 12, 24 sind hier zu Hause;

also eine bestimmte Vorstellung über den Sinn des Leidens (auch des Todes) u. über die Ordnung der Welt.

D. Ansehen. Anders als Dionysos, trieb Eleusis nicht Mission, gründete keine Filialen, auch nicht in Alexandrien (Tac. hist. 4, 83 wird sich kaum in diesem Sinne deuten lassen). Aber E. war das angesehenste Heiligtum Athens u. erlangte bald Weltruhm. So ließen sich viele Fremde, die die griechische Sprache beherrschten, dort weihen, auch vornehme Römer, zB. Kaiser Hadrian (Kaibel, Epigr. 863). Kaiser Claudius wollte die Mysterien nach Rom verlegen (Suet. Claud. 25, 5). Gegner fand Eleusis bei Erörterungen über den Sinn der Sakramente. Diogenes der ‚Hund' lehnte E. ab: ein besseres Schicksal finde nach eleusischem Glauben der Dieb Pataikion nach seinem Tode als Epameinondas, weil jener geweiht sei (Plut. audiend. poet. 4 p. 21f; Diog. Laert. 6, 39). Aber die Mehrzahl der Gebildeten setzt einen hohen sittlichen Wert der Mysterien voraus, deutet also die Sakramente religiös-ethisch; nachweisbar von Aischylos (bei Aristoph. ran. 886f) bis Cicero (leg. 9, 14, 36); der Muttermörder Nero wagte wegen des erwähnten Vorspruchs nicht, sich in Eleusis weihen zu lassen (Suet. Nero 34, 4). Bestimmte ethische Einzelforderungen von E. aus späterer Zeit bei Porphyr. abst. 4, 22. Unbestreitbar ist, daß in den Mysterien die Eingeweihten vor Gott gleich sind. Männer, Frauen, Kinder werden aufgenommen; Frauen vollziehen Weihen oder sind beim Vollzuge beteiligt (s. zB. die Lovatellische Aschenurne); Kinder leisten als μυηθέντες ἀφ' ἑστίας ebenfalls eine Art Priesterdienst (zB. EphArch 3 [1883] 19 u. 144ff). ‚Barbaren' werden geweiht, wenn sie griechisch verstehen; Sklaven mindestens dann, wenn man sie für Arbeiten im Heiligtum braucht (ebd. 1ff). Auch gegen die Hetaira besteht kein Bedenken (PsDemosth. 59, 21/23). In diese Richtung weist auch eine gewisse Einschränkung des Luxus bei der Hauptfeier von E. (Aelian. var. hist. 13, 24; Plut. orat. v. p. 842b). Die Kosten der Einweihung sind nicht hoch (Ferkelopfer).

E. Verwandte Mysterien. An verschiedenen Orten Griechenlands sind Mysterien nachweisbar, die mit Eleusis verwandt sind. Im arkadischen Pheneos wird eine Demeter Eleusinia mit einer τελετή verehrt, also mit einer geheimen Feier; sie soll der eleusischen entsprechen. Am Heiligtum findet sich das sog. πέτρωμα: zwei aufeinander gefügte Steine, zwischen denen die Hl. Schrift verwahrt wird. Alle 2 Jahre, bei der sog. größeren τελετή, wird die Schrift, die sich auf diese Feier bezieht, herausgenommen, den Mysten vorgelesen u. in derselben Nacht wieder ebenda verwahrt. Bei dem Petroma schwören die Pheneaten ihre wichtigsten Eide (Paus. 8, 15, 1/4). — Genauer kennen wir die Mysterien von Andania bei Messene, die vor allem Demeter u. Kore gelten; über ihre Erneuerung nach langem Ruhen unterrichtet neben Pausanias (4, 1, 8f; 26, 6ff; 33, 5) die große, wohl erhaltene Inschrift Ditt. Syll.³ 735/6 (92 vC.). Sie enthält ein Mysteriengesetz (mit γέγραπται angeführt), das die äußere Ordnung der Feiern genau schildert. An der Spitze stehen die Zehn (d. h. 10 ältere Bürger von Messene) mit dem Kollegium der ἱεροί u. ἱεραί; der Wortlaut des Eides, mit dem diese verpflichtet werden, wird mitgeteilt. Die große Masse der Eingeweihten führt den Namen τελούμενοι (unter ihnen heißen πρωτομύσται die eben Geweihten). Genau wird die Ordnung des Festzugs beschrieben (hier ἱεροί u. ἱεραί getrennt), dann die Opfer, das Mahl; angedeutet wird eine Art Schauspiel, bei dem Frauen beteiligt sind; auch von einer am Feste stattfindenden ἀγορά hören wir. Breiten Raum nehmen die Anordnungen ein, die den Luxus, besonders der Frauen, einschränken; dabei wird der Höchstaufwand begrenzt; genau geschieden wird zwischen τελούμενοι u. ihren Kindern, Sklavinnen, ἱεραί u. den zu ihnen gehörigen Kindern; Gold, rote Schminke usw. ist allgemein verboten. Man erkennt, daß Frauen, Mädchen, Sklavinnen bei diesen Mysterien eine Rolle spielen. – Zur Auseinandersetzung des Christentums mit Eleusis s. *Mysterienreligion.

F. Stellungnahme der Kirchenväter. Der Sprachgebrauch u. die Gedankenwelt der verschiedenen Mysterien sind teilweise identisch. So wird sich oft nicht sicher sagen lassen, ob gerade E. von dem betr. christlichen Schriftsteller gemeint ist. Meist sind dionysische Feiern besser bekannt als E. Man kann auf der einen Seite beobachten, daß christliche Gedanken u. Bräuche mit Mysterienausdrükken bedacht werden (s. *Arkandisziplin). Das beginnt vereinzelt schon in frühchristlicher Zeit. Rom 6, 3f erinnert daran, daß auch in den Mysterien der Fromme das Schicksal seines Gottes nacherlebt; vgl. 2 Petr. 1, 16

ἐπόπται; Ign. Eph. 12, 2: Παύλου συμμύσται. Clemens Al. richtet am Schlusse seines Protr. eine Mahnung an seine Leser, die ganz in Mysterienart gehalten ist (12, 120, 1f); dabei ist auch an E. zu denken. Dieser Sprachgebrauch setzt sich vielfach im griech. MA fort. Er ist missionarisch bedingt: man darf aus ihm nicht auf eine christl. Anerkennung der Mysterien schließen. Vielmehr wird der Mythos von E. radikal abgelehnt (zB. Firm. Mat. err. 7). Über Einzelheiten des Kults von E. wissen besonders Clemens Al. (protr. 2, 20, 1/21, 2) u. Hippolyt (ref. 5, 8, 39/45) Bescheid: sie sind für uns geradezu Hauptquellen; waren sie einmal in E. eingeweiht? Eine andere Frage ist freilich, ob sie den letzten Sinn der Kultübungen noch begriffen. Clemens verdeutlicht mit Pindars Worten den Grundgedanken von E. (strom. 3, 3, 17, 2). Aber das σύνϑημα (Bekenntnis) scheint er nicht zu verstehen. Seine Kritik richtet sich vor allem gegen die Unanständigkeit eines Hauptsakraments. Daran nimmt der Christ wohl keinen Anstoß, daß man Tote in Steinsärgen begräbt, auf denen der Raub der Kore dargestellt ist. Ursprünglich soll damit wohl eine Garantie für die andere Welt gegeben werden. Karl der Große war eine Zeitlang in einem solchen Sarge bestattet (Aachener Münster).

A. Delatte, Le cycéon, breuvage rituel des mystères d'Eleusis: BullClLettrAcBelg 5, 40 (1954) 690/752. – L. Deubner, Attische Feste (1932) 69. – J. E. Harrison, Prolegomena to the study of Greek religion³ (Cambridge 1922) 363ff. – O. Kern, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit (1927); Art. Mysterien: PW 16, 1211/63. – A. Körte, Zu den eleusinischen Mysterien: ARW 18 (1915) 116; Der Inhalt der eleusinischen Mysterien: Internat. Monatsschrift (1921) 327. – J. Leipoldt, Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums: Bilderatl. z. Religionsgesch. 9/11 (1926) 181/193. – M. P. Nilsson, Rel. 1² (1955) Reg. – A. W. Persson, Der Ursprung der eleusinischen Mysterien: ARW 21 (1922) 287. – H. G. Pringsheim, Archäol. Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults, Diss. Bonn (1905). – H. Sauppe, Die Mysterien-Inschrift aus Andania: AbhGesWissGött 8 (1860). – F. Speiser, Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation: Zeitschr. f. Ethnologie 60 (1928) 362.

J. Leipoldt.

Elevatio manuum s. Gebetsgestus

Elf s. Zahl.

Elfenbein.

I. Verwendung. 1. Vorklassische Zeit. Wertschätzung. Die vorklassische griech. Welt übernimmt Gebrauch u. Wertschätzung des E. aus den orientalischen Kulturen. Die Wände im Palast des Menelaos sind aus Gold, Silber u. E. (Od. 4, 73), der Sessel der Penelope aus Silber u. E. (ebd. 19, 56), die Türen der Träume aus E. (ebd. 19, 503). Ein Bett aus E. nennt Homer. Od. 23, 200, eine Schwertscheide u. Pferdegeschirre mit E. eingelegt Homer. ebd. 8, 404 bzw. Il. 4, 141 u. 5, 583 (zu Homer vgl. M. Treu, Philol. 99 [1955] 149/57). Diese Verwendung für Gegenstände eines gehobenen Lebensstils läßt sich durch die ganze Antike verfolgen. Wegen der Kostbarkeit des Materials dient es dem Luxusbedürfnis einer reichen Oberschicht ebenso wie der königlichen Repräsentation. Die Quellen nennen es gern neben Gold u. Silber (Od. 4, 73; 23, 200; Verg. Aen. 3, 464; 11, 333); bei Ovid. met. 2, 737 ist es das Beispiel für Prachtentfaltung schlechthin. Für geringere Stücke benutzt man auch Bein.

2. Dekorative Verwendung. Die Verwendung von E. im Palastbau ist bezeugt bei Iuven. 14, 308 u. Dio Chrys. or. 7. E. zur Verzierung der Decken nennen Cic. parad. 1, 3, 13; Horat. carm. 2, 18, 1; Sen. nat. qu. 1 prol. 7. Mit E. verzierte Türen erwähnen Horat. carm. 3, 27, 41; Verg. Aen. 6, 895; Stat. silv. 5, 2, 289; Auson. ecl. 2, 103. Auf dem Prunkschiff des Ptolemaios Philopator fanden sich ein Fries aus E. u. Kapitelle aus Gold u. E. (Athen. 5, 205). Türen aus E. hier u. auf dem Schiff des Hieron von Syrakus (Athen. 5, 207). – Klinen aus E. nennen Luc. cyn. 9; Philo v. cont. 6, 2; Hor. sat. 2, 6, 103; Apul. met. 2, 19; Clem. Al. paed. 2, 35, 3. Auch das

Bett, auf dem Caesars Leiche ausgestellt war, war ein lectus eburneus auro ac purpura stratus (Suet. div. Iul. 84). Reste in den Museen. Graeven nr. 14. 30. 31. 34. 36. 37. 53/55. 59. Hierher gehören wohl auch viele der Bekleidungsplatten in Kairo (Strzygowski, Cat. nr. 7089/7115. 7118/24. 8860/67), in Berlin (Wulff nr. 356/452) u. im Vatikan (Morey nr. 4. 5. 14. 48/51). Alle sind außerhalb ihrer ursprünglichen Verwendung gefunden; Befestigungslöcher deuten auf ihren Zweck.

3. Kästen. Gebrauchsgegenstände. Neben Klinen kommen vor allem Kästen in Frage, aber auch sonstiges Hausgerät. E.kästen sind genannt bei Mart. 14, 12 u. Iuven. 13, 139. Ein Schmuckkasten aus Cumae befindet sich in Neapel (Graeven nr. 22/24, in ihm fanden sich Gegenstände des mundus muliebris); zwei ähnliche sind in Karlsruhe u. London (ebd.). Demselben Zweck dienten die Kästen mit farbig gefüllten Ritzungen in Kairo (Strzygowski, Cat. nr. 7060/88) u. Berlin (Wulff nr. 341/55). – Arzneikästen bewahren die Sammlungen in Washington, Chur, Sitten, Vatikan (Volbach, Cat. nr. 83/85. 139, hier weitere). Zur Aufnahme von Schminken dienten die Pyxiden Graeven nr. 38/40 (ebd. weitere) u. 69. Dazu kommen Messer- u. Spiegelgriffe (Graeven nr. 13. 33. 50), Löffelstiele (Wulff nr. 502/13), Haarnadeln (Graeven nr. 13. 67; Strzygowski, Cat. nr. 8882/8904; Wulff nr. 453/501), Kämme (Graeven nr. 3; Strzygowski, Cat. nr. 7116). Eine Reihe von Gliederpuppen bewahren die römischen Museen: Thermen (Graeven nr. 58); Vatikan, Museo Profano (Kanzler 1 nr. 110. 111), Museo Sacro (Morey nr. 6/10). Sie stammen wohl alle aus den Katakomben, wo sie im Verschluß der Gräber eingedrückt waren; über (tönerne) Gliederpuppen aus Kindergräbern der Krim u. Griechenlands vgl. Graeven nr. 58 (ebd. über ein Stück aus Holz aus einem röm. Sarkophag). Figürchen mit roh angedeuteten Gliedmaßen fanden sich zahlreich in Ägypten (Strzygowski, Cat. nr. 8868/81; Wulff nr. 525/47; bei Wulff nr. 532 deutet Wolle, mit Wachs befestigt, das Haar an). Über die Bedeutung (Puppen? Amulette?) die genannten Kataloge. Erwähnung verdient das kleine Schiff, das mit drei Personen besetzt ist, im Museo Sacro des Vatikan (Morey nr. 18). Dazu kommen zahlreiche kleine Gegenstände: Fische (Morey nr. 25; Schmuck? Amulett?), Spielsteine, Spinnwirtel u. ä. Über Schreibtafeln aus E. siehe unten. Gemälde auf E.tafeln erwähnt Plin. 25, 147 149.

4. Repräsentation. In besonderer Weise dient das Material der königlichen Repräsentation. Zum Palast des Menelaos u. zum Prunkschiff des Ptolemaios Philopator s. oben. Throne aus E. nennen Athen. 5, 202; Theocr. 24, 39; Dion. Halic. ant. 3, 61. Entsprechend ist die sella curulis des röm. Beamten mit E. verziert (Liv. 5, 41, 2; 41, 20, 1; Polyb. 26, 10; Hor. c. 1, 6, 53; Ovid. fast. 5,51; Lyd. mag. 1, 32). Ebenso sind die Zepter aus E. gefertigt (Liv. 30, 15, 11; 31, 11, 11; 42, 14, 10; Tac. ann. 4, 26). Konsulare Zepter aus E. erwähnt Prud. Symm. 1, 349; perist. 10, 148; das triumphale Adlerzepter auch bei Iuven. 10, 43. Auch der Triumphwagen ist mit E. verziert (Plaut. aul. 168; Tib. 1, 7, 8; Ovid. ex Ponto 3, 4, 35). Elefantenzähne sind bevorzugte Beutestücke u. Huldigungsgeschenke (captivum ebur: Hor. ep. 2, 1, 193). Im Triumphzug des Ptolemaios Philadelphos wurden 600, in dem des Antiochus Epiphanes 800 mitgeführt (Athen. 5, 195. 201), im Triumph des L. Scipio 1231 (Liv. 37, 59, 3). Ein E.zahn wird in der Huldigungsszene des Dipt. Barberini mitgetragen (Delbr., Dipt. nr. 48). Von Städtebildern aus E., die im Triumphzug mitgeführt werden, berichten Ovid. ex Ponto 3, 4, 105 u. Quint. 6, 3, 61. Auch beim Aufzug im Zirkus führt man Statuen mit; erwähnt werden solche des Caesar (Cass. Dio 43, 45), des Germanicus (Tac. ann. 2, 83), des Britannicus (Suet. Tit. 2).

5. Porträt. Gold-E.-Bilder von Herrschern der makedon. Zeit nennen Paus. 5, 17, 4; 20, 10; Theocr. 17, 124; Diod. 17, 115. Erhalten ist wenig. Der Kopf einer Frau des konstantin. Kaiserhauses findet sich in Vienne (Espérandieu, Rec. gén. 3 nr. 2610), ein etwas jüngerer im Louvre (Coche de la Ferté nr. 19), die Statuette eines Beamten in London (Dalton Taf. 2), dazu eine Reihe von Köpfchen in italien. Sammlungen (Graeven nr. 48. 49. 67). Dagegen gehörte der sehr qualitätvolle Kopf theodosianischer Zeit in Kassel wohl zu einer Nike (G. Bruns, Ein E.-Köpfchen in Kassel: JbInst 52 [1937] 248/55; von einem Bildnisständer?).

6. Sakrale Verwendung. Wie der Palast, so ist auch das Haus des Gottes mit E. geschmückt. Tempeltüren mit einem Belag

aus E. erwähnt Cic. Verr. 4, 124; Diod. 5, 46, 6; Prop. 2, 31, 12 (Graeven. BonnJb 105 [1900] 148). Einen Thronsessel aus Gold u. E. hat Plin. paneg. 52 im Auge Als acerrae haben die beiden Orpheuspyxiden gedient (Volbach, Kat. nr. 91. 92); der Entnahme des Weihrauchs dient die halbkreisförmige Öffnung am unteren Rand (Graeven 28; ders.: BonnJb 105 [1900] 147). Die Öffnung ist nur mehr angedeutet bei Volbach, Kat. nr. 93. 98. 100. Die Stiftung einer E.-Pyxis in einen Tempel erwähnt CIL 10, nr. 6; eine Pyxis im Gebrauch ist darstellt auf Delbr., Dipt. nr. 54. Auch in den Tempel werden ganze Zähne gestiftet: Cic. Verr. 4, 103; Plin. 8, 31; Luc. dea Syr. 16; Inscriptions of Rom. Tripolitania 231, 5 u. 259, 11. Berühmt waren die Kultbilder aus Gold-E. (Zeus v. Olympia, Athena Parthenos, Hera v. Argos). Auch in römischer Zeit setzt sich der Brauch fort. Eine Gesichtsfläche besitzt der Vatikan (Albizzati: JHS 36 [1916] 373/402). Dazu die Nachrichten bei Paus. 1, 42, 4; 7, 26, 4 (E. mit Holzkern); über reine E.-Statuen Paus. 1, 43, 6; 8, 46, 5; 9, 33, 5; Cic. Verr. 4, 113 (eburneae Victoriae); Theocr. 15, 123 (Ganymed); Philostr. imag. 2, 1 (Aphrodite); Plin. 15, 32 (Saturn); 36, 40 (Jupiter). Reste einer E.-Statuette fanden sich in einem häuslichen Heiligtum in Pompeji (Graeven 53), ebendaher dürfte auch die Statuette einer Venus im Museo Naz. in Neapel stammen (ebd. nr. 32), vielleicht auch eine Aphrodite in röm. Privatbesitz (ebd. nr. 60). Die Statuette einer Venus in amerikan. Privatbesitz (BurlMagaz. 43, 2 [1923] 15 Taf. 2).

7. Diptychen. a. Codicillardiptychen. Eine besondere Rolle spielt in der Spätantike der Gebrauch der Diptychen; der mit ihnen getriebene Luxus ist so groß, daß ein Gesetz vJ. 384 ihn einzuschränken versucht (Cod. Theod. 15, 9, 1). Zum allgemeinen vgl. *Diptychon u. Delbrueck, Dipt. 3/32. Offiziellen Charakter tragen die Codicillardiptychen, durch die Beamtenernennungen ausgesprochen werden. Sie sind beschränkt auf die höchsten Würdenträger: praefecti praetorio, magistri militum, magister officiorum, quaestor, comes sacrarum largitionum, comes rerum privatarum, comes domesticorum equitum u. peditum, proconsules u. comes Orientis (Not. dign. pass.), ferner für den tribunus et notarius (Delbr., Dipt. nr. 63). Erwähnt sind solche Diptychen bei Themist. or. 18, 224b; 23, 292b. 293b; Cod Theod. 6, 22, 1. Ein Dipt. dieser Art war wohl das im Grabe Childerichs gefundene (Delbr., Dipt. Abb. 4). Bildhaft erscheinen solche Diptychen bei Joh. Chrys. in illud: Vidi dominum hom. 2 (PG 56, 110) als ‚Zeichen der Auszeichnung' für Abraham. Apostel halten sie auf dem Berliner Christusrelief (J. Kollwitz, Oström. Plastik [1941] Taf. 50; Joh. Chrys. in princ. Act. 3, 4 [PG 51, 93]: Beamte sind ja die Apostel, von Gott gewählt). Der Brauch setzt sich fort im ma. Byzanz. Durch Codicilli werden ernannt: Patricius, Senator u. Stratege (Const. Porph. 238, 11 Bonn), der Patricius (248, 11), die Zostes Patricia (259, 16), der praepositus (262, 19).

b. Beamtendiptychen. Umfänglicher noch ist der Gebrauch als repräsentatives Geschenk beim Amtsantritt. Der Luxus, der hier entfaltet wird, führt zu dem oben genannten Gesetz, das den Brauch auf die Jahreskonsuln einzuschränken sucht. Wir kennen solche Diptychen aber auch für Quaestoren, den vicarius urbis Romae, für patricii u. tribuni et notarii (Delbr., Dipt. 6/7). Sie werden nur an die potentissimi et amicissimi verschenkt (Symm. 7, 76); doch scheint ihre Zahl trotzdem sehr groß gewesen zu sein. Je nach dem Rang des Empfängers gibt es mehrere Ausführungen vom rein ornamentalen Stück bis zur Darstellung des Spielgebers. Besonders reich, meist fünfteilig, sind die für den Kaiser. Eine goldene Fassung (auro circumdatum) nennt Symm. 2, 81. Der Kaiser verschenkt keine Diptychen; seine Geschenke sind bevorzugt Edelmetall und kostbare (Seiden)gewänder. Das Gesetz vJ. 384 scheint darauf hinzudeuten, daß man das E. der konsularen Repräsentation vorbehalten wollte.

c. Priesterdiptychen. Nicht geklärt ist die Gruppe der von Delbrueck so genannten Priesterdiptychen (Dipt. 8). Das Diptychon Symmachorum-Nicomachorum (ebd. nr. 54) gehört ebenso wie das mit Asklepios-Hygieia (ebd. nr. 55) in die Propaganda der heidn. Senatsreaktion des späten 4. Jh. Delbrueck u. ihm folgend Weigand (44) haben bei ersterem den Anlaß in der Übernahme von Priestertümern durch Mitglieder der beiden Familien gesehen. Ihnen gegenüber hat A. Alföldi die alte Deutung als Hochzeitsdiptychon erneuert (Die Kontorniaten [Budap. 1943] 63): nur aus Anlaß einer ehelichen

Verbindung der beiden Familien ist die Verbindung ihrer Namen auf einem Diptychon sinnvoll. Auf jeden Fall wird man an dem privaten Charakter der beiden Stücke im Gegensatz zu der offiziösen Geltung der Konsulardiptychen festhalten müssen. Privaten Charakter trägt auch das Diptychon mit Dionysos-Selene (Delbr., Dipt. nr. 61). – Anders liegt es mit den Diptychen von Kaiserpriestern. Streng genommen ist hierher nur das Dipt. im Louvre Delbr. nr. 57 zu zählen. Der Spielgeber trägt die Krone der Kaiserpriester; doch muß man für die Bewertung im Auge behalten, daß es sich um ein provinzielles (gallisches) Stück handelt. Die Kaisertage sind bereits in der theodosianischen Gesetzgebung ihres religiösen Sinnes entkleidet, werden aber als publicae laetitiae weiter gefeiert. Vgl. Cod. Theod. 16, 10, 17 (vJ. 399): Ut profanos ritus iam salubri lege submovimus, ita festos conventus civium et communem omnium laetitiam non patimur submoveri. Unde absque ullo sacrificio atque ulla superstitione damnabili exhiberi populo voluptates secundum veterem consuetudinem, iniri etiam festa convivia, si quando exigunt publica vota, decernimus. Den Bestand solcher Tage für das 5. Jh. überliefert der Kalender des Polemius Silvius (Mommsen: CIL 1², 257/79 u. MG AA 9, 511/54; dazu auch E. Stern, Le calendrier de 354 [Paris 1953] 70/116). Das Institut der Kaiserpriester scheint wenigstens in den Provinzen den Wandel noch überdauert zu haben. Sacerdotales nennen die Gesetze Cod. Theod. 16, 5, 52 praef. (vJ. 412) u. 54, 4 (vJ. 414), beide für Afrika erlassen. Aus der gleichen Zeit dürfte das gallische Diptychon sein. In den Hauptstädten scheinen die Funktionen der Spielgeber an diesen Tagen durch hohe Beamte oder Standespersonen wahrgenommen zu sein. Auf dem Dipt. von Liverpool (Delbr. nr. 58) sind die drei Spielgeber von Delbrueck überzeugend als Kpler Praetoren erklärt (zu ihnen Cod. Theod. 6, 4, 25. 30; Joh. Lyd. mag. 2, 30; abweichend Delbrueck, Elf. d. Westr. 177/8). Bei Delbr. nr. 57 (Lampadiorum) ist es das Mitglied einer vornehmen röm. Familie, das den Spielen vorsteht (Delbrueck, Elf. d. Westr. 174/6); bei der Venatio in Leningrad (Delbr. nr. 60) ist kein Spielgeber dargestellt. Diese Diptychen gehören praktisch in den Kreis der Beamtendiptychen (Delbr., Dipt. nr. 63/65A). Bei Delbr. nr. 58 bringt der mittlere Praetor eine Trankspende dar. Das widerspricht dem oben angeführten Gesetz, doch scheint sich trotz aller Gesetze vielfach altes Brauchtum gehalten zu haben. Noch Philost. h. e. 2, 17 beklagt sich, daß die Christen seiner Zeit ‚das auf der Porphyrsäule aufgestellte Bild Konstantins mit Opfern versöhnen, mit Kerzen u. Weihrauch ehren, ihm Gebete darbringen wie einem Gott u. Gebete zu ihm emporsenden zur Abwendung des Unheils'. Die Gründungsfeier der Stadt vollzog sich noch in der Spätzeit nach dem vom Stadtgründer eingerichteten Ritual (Chron. pasch. Ol. 277, 3). Auf diese Gründungsfeier kann sich das Diptychon allerdings schwerlich beziehen, da bei ihr der Kaiser anwesend ist. Eher möchte man an einen Gedenktag für die Konstantine oder Theodosius denken, nach denen die Praetoren ihre Namen haben (Cod. Theod. aO.). Die Trankspende an einem solchen Tag wäre um so weniger anstößig, als sie auch im christl. Totenkult geübt wird.

d. Das Diptychon mit der Apotheose in London. Dies Dipt. ist noch immer ungedeutet (Delbr., Dipt. nr. 59). Die Lesung des Monogramms als Symmachorum (E. Weigand: JbInst 52 [1937] 121/38) ist möglich, wenn auch nicht über jeden Zweifel erhaben. Ganz undenkbar aber ist aus stilistischen Gründen eine Datierung ins späte 4. Jh. (so Weigand aO.; Alföldi aO. 63; R. Hinks, Myth and Allegory in Ancient Art [London 1939] 90). Wessel (Gruppe 142/51) dachte an das J. 431; die Parallelen führen eher auf die Jahre unmittelbar nach der Mitte des 5. Jh. (Marcianssäule, Figurensarkophag von Classe). Damit muß eine Deutung auf Julian fortfallen (zu den Genannten noch R. Herzog: TrierZschr 13 [1938] 116/9). Julian wird zwar noch in den (gallischen) Kalender des Polemius Silvius aufgenommen, aber in der hauptstädtischen Kunst der Jahrhundertmitte ist eine so betonte Verherrlichung des heidn. Standpunktes kaum denkbar. Auch ein Datum von 431 (Säkularfeier für Julian) scheint hierfür schon zu spät; die letzten Kontorniaten mit alten Kaisern u. Götterbildern sind unter Honorius geprägt (Alföldi aO. 22). Delbrueck hat statt dessen an Antoninus Pius gedacht (Dipt. 229/30). Die Porträtform des Dargestellten u. der Datumshinweis der oberen Zone (die Sonne tritt in das Zeichen der Waage: der 19. 9. ist der

Festtag des Kaisers; von den beiden Säkularfeiern würde nur die von 463 möglich sein) schienen die These zu stützen; doch fehlt für eine besondere Ehrung des Antoninus Pius im 5. Jh. jede Aktualität. Bemerkenswert scheint mir immer noch die Meinung Graevens (RömMitt 28 [1913] 271/304), der in dem Kaiser Constantius Chlorus sehen wollte. Die Haartracht kann auf jeden Fall kein Einwand mehr dagegen sein (Delbrueck, Dipt. 230), seitdem wir das Tetrarchenporträt Kleinasiens kennen (Diokletiansporträt aus Nikomedien: ArchAnz [1939] 166/71). Das Diptychon wäre verständlich von einem der Festtage der konstantinischen Dynastie (die Kalender kennen deren vier). Ist das Stück wirklich für eine öffentliche Feier ausgegeben, so muß sein Inhalt schon weitgehend als neutral empfunden sein (zum Inhalt noch Cumont, Rech. 176). Über die Literatur als Schrittmacher solcher Neutralisierung s. unten.

e. Private Diptychen. Der Bestand an privaten Diptychen bleibt neben der großen Zahl von Konsular- u. Beamtendiptychen gering. Zu erinnern ist noch einmal an Delbr., Dipt. nr. 54. 55. 61. Dazu kommen das Dichter-Muse-Diptychon in Monza (Volbach, Kat. nr. 68), dessen Anlaß unbekannt ist, u. die christlichen Stücke.

8. Christlicher Gebrauch. a. Diptychen. Der christl. Gebrauch schließt sich in allem an den vorausgehenden an. Zahlreich erhalten sind Diptychen. Neben der einfachen Form (Delbr., Dipt. nr. 68. 69. 71) begegnet früh auch die fünfteilige. Mittelstück eines solchen ist die Münchner Tafel (Volbach, Kat. nr. 110); die verlorenen seitlichen Streifen könnten Szenen aus der Passion enthalten haben. Von einem zweiten Typ stammen ebd. nr. 112/14 (112/13 vielleicht vom gleichen Stück). Das Ganze ist erhalten in der ma. Kopie der Bodleiana, ebd. nr. 221; das Mittelstück zeigte Christus auf Löwen u. Drachen, die seitlichen Streifen Bilder aus der Jugendgeschichte u. dem Wunderzyklus. Eine Berührung mit entsprechenden Kaiserdiptychen ist möglich (zum Kaiser auf Löwen u. Drachen vgl. E. Weigand: ByzZ 32 [1932] 72), doch fehlen entsprechende profane Stücke aus dem 5. Jh. Der Typ der christlichen Stücke schwankt dann noch im 5. Jh.; das Mailänder Diptychon hat auf den Mitteltafeln Kreuz u. Lamm (Volbach, Kat. nr. 119). Erst das 6. Jh. hat einen ganz bestimmten Typ mit Christus u. Maria. Ihre Verwendung im Kult ist durch zahlreiche Zeugnisse belegt (*Diptychen). Trotzdem liegt die Frage nahe, ob sie nicht aus einem ähnlichen Bedürfnis wie die Amtsdiptychen entstanden sind, d. h. bei Übernahme des Bischofsamtes. Es könnte sich dabei um Höflichkeitsgeschenke handeln, aber auch um Diptychen zur offiziellen Mitteilung der Wahl an den Hof. Die frühe Häufigkeit gerade von fünfteiligen Stücken (Volbach, Kat. nr. 110. 112. 113. 114) wäre einer solchen Annahme günstig. Schließlich könnte man auch an Mitteilung des Ostertermines durch Stücke wie Volbach 110. 111 denken. Über solche Mitteilungen vgl. Leo epist. 121. 127. 142; Gregor M. epist. 8. Seit dem 7./8. Jh. lassen sich auch profane Diptychen in kirchlicher Verwendung nachweisen (Delbr., Dipt. nr. 7. 16. 20. 48). Das MA verwendet die Stücke gern als Buchdeckel; ein großer Teil ist auf diese Weise erhalten (bei Delbrueck 20 Nummern von 71).

b. Kästen. Sehr umfängliche Schnitzwerke sind die E.-Kästen (Volbach, Kat. nr. 107. 116. 117. 118. 120). Die Lipsanothek v. Brescia (ebd. nr. 107) kam im 18. Jh. aus dem Kloster S. Giulia in den Besitz der Bibl. Queriniana; sie gilt seitdem als Reliquiar, was auch ihrer Verwendung wenigstens seit dem MA, möglicherweise auch seit der Antike (Gaudentiusbau?), entsprechen dürfte. Die ursprüngliche Verwendung ist unklar. Unwahrscheinlich ist die Deutung Wilperts als Geldkassette (ZKathTheol 46 [1922] 206); das Strafwunder der Rückseite wäre kaum ein passender Hinweis auf die geplante Verwendung. Möglich ist die Verwendung als Schmuckkasten; ähnliche Kästen in E., Edelmetall oder Holz mit Metallbeschlägen sind zahlreich erhalten. Die Tatsache des Schlosses (R. Delbrueck, Probleme der Lipsanothek v. Brescia [1952] 5) kann hierfür aber kaum entscheidend sein; auch Reliquiare haben häufig einen Verschluß (Silberreliquiare von S. Nazaro u. Sancta Sanctorum). Aber auch die ursprüngliche Verwendung als Reliquiar ist nicht mit Sicherheit auszuschließen; doch bieten weder die Petrusszene der Rückseite noch die Medaillonköpfe einen ausreichenden Hinweis. – Volbach, Kat. nr. 120 wurde im Reliquiengrab unter dem Altar der Hermagoraskirche von Samagher bei Pola gefunden; ein Zusammenhang seiner Darstellungen mit der Hermagoraslegende ist aber nicht nachweis-

bar (Th. Klauser, Die röm. Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche [1956] 111/14). – Für die restlichen Stücke bleibt die Bestimmung ganz ungewiß; als sie bekannt wurden, befanden sie sich bereits in Sammlungen.

c. Pyxiden. Für die frühen Pyxiden ist ein Gebrauch als *acerra wenig wahrscheinlich; erst im Laufe des 5. Jh. verliert der Weihrauch seine anstößige Bedeutung u. dringt, wohl unter dem Einfluß von Kaiserkult u. Apokalypse, in den christlichen Kult ein (ein frühes, aber vereinzeltes Zeugnis ist Aether. peregr. 24, 10; das thymiamaterium der konstantin. Schenkungsliste fur die Lateranbasilika [Lib. pont. 1, 174 Duch.] ist nach Lage der Dinge ein späterer Einschub). Die mehrfach wiederkehrende Darstellung des Abrahamopfers (Volbach, Kat. nr. 161. 162. 163. 164) läßt bei den betreffenden Stücken an eine eucharistische Verwendung denken; in die gleiche Richtung weisen Darstellungen der Brotvermehrung (ebd. nr. 165. 166). Eucharistische Pyxiden nennt das Konzil von Narbonne vJ. 589. Auch bei den capsae, die im päpstlichen Gottesdienst eine Rolle spielen u. die einen Rest der sancta der vorhergehenden liturgischen Feier bergen (Ordo Rom. 1, 8; Cencius, lib. censuum 1, 296 Fabre), wird man, wenigstens teilweise, an E.-Pyxiden denken dürfen, ebenso bei den Gefäßen, in denen der Bischof das fermentum aussendet. Noch im 12. Jh. stehen sie beim Gottesdienst auf dem Altar u. werden dort sogar gelegentlich vergessen (Guibert de Nogent, De pignoribus sanctorum 2, 2 [PL 156, 633]). Über ihre Symbolik vgl. J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes (1902) 194. Jüngere Pyxiden mögen auch als acerrae gedient haben (Volbach, Kat. nr. 171. 173. 199 mit Darstellungen der Magieranbetung). Antike Verwendung als Reliquienbehälter ist wahrscheinlich (Volb. nr. 182. 193a); im MA ist sie mehrfach zu belegen. Auch Pyxiden mit mythologischen Szenen finden jetzt eine neue Verwendung (Volb. nr. 90. 91). Private Benutzung legen die Grabfunde (Volb. nr. 198 u. 200) nahe.

d. Thronsessel. Von besonderer Kostbarkeit ist der elfenbeinerne Bischofsthron des Maximian von Ravenna (Volb. nr. 140). Von der Kathedra abhängig, aber provinziell-vergröbernd sind die Platten Volb. nr. 152. 153. 154. H. Graeven (BonnJb. 105 [1900] 153) u. J. Baum (Pantheon [1929] 374) wollten in ihnen Teile einer Trierer Kathedra sehen. Auf eine für Grado bezeugte Kathedra bezog Graeven (RQS 13 [1899] 109) eine Gruppe von Platten mit der Marcusgeschichte (Volb. nr. 237/43. 246). Doch ist eine solche Zuweisung schon aus chronologischen Gründen undenkbar; an der ma. Entstehung der Platten kann heute kaum noch ein Zweifel sein. Da es sich ausschließlich um rechtwinklige Platten handelt, ist zudem die Herkunft von einem Altar oder einer Tür wahrscheinlicher. – Jeder Beurteilung entzogen ist die sog. Kathedra des Petrus im Kathedraaltar von St. Peter. Sie war zuletzt im Jahre 1867 ausgestellt. Damals widmete ihr de Rossi eine Untersuchung (Bull 5 [1867] 33/47; Garrucci, Stor. 6, 11/3 Taf. 412). Es handelt sich um einen Tragstuhl mit hoher, giebelförmiger Rücklehne, der an der Vorderseite des Kastens u. an der Lehne E.-Tafeln enthält. Die Tafeln des Kastens zeigen Heraklesstatuen: auf der Lehne glaubte de Rossi einen karolingischen Kaiser (Karl?) zu erkennen. Einige verkehrt stehende Tafeln legen eine Restauration nahe (vgl. noch P. E. Schramm, Herrschaftszeichen u. Staatssymbolik 3 [1956] 689/707).

e. Türen, Gerät. Kirchentüren mit E.-Belag nennt Hier. ep. 97 u. die Diegesis der Sophienkirche (96, 8 Preger). Mittelalterlich ist bereits der Gebrauch als Verkleidungsplatten für den Altar (Paliotto v. Salerno) u. für Kanzeln (Aachen: Volb. nr. 72/77 unter Verwendung alter Platten), ferner die Verwendung von E. für Weihwasserkessel (Mailand, New York), Paxtafeln (Volb. nr. 230). Nur mittelalterlich erhalten sind Bischofsstäbe u. Flabella (Volb. 228; zum Stab vgl. Schramm a. O. 691f). – Eine Statuette des Guten Hirten bewahrt der Louvre (Coche de la Ferté nr. 18); eine andere befand sich in der Sammlung Basilewsky (A. Darcel et A. Basilewsky, Collection B., Catalogue raisonnée [Paris 1874] Taf. 5 nr. 2).

II. Handel, Verarbeitung. 1. Herkunft. Herkunftsgebiet des E. ist in der Antike zunächst Afrika (Abessinien, Libyen, Numidien, Mauretanien), seit der Alexanderzeit auch Indien (Nachweise Blümner). Die ununterbrochenen Jagden führen dazu, daß die Tiere in Nordafrika allmählich aussterben. Cosmas Indicopl. kennt als Hauptexportland seiner Zeit Äthiopien: ac huiusmodi dentes ex Aethiopia in Indiam, Persiden, itemque in Homeriten, et in totam

Romanam ditionem navibus exportatur (PG 88, 449). Für Indien berichtet er, daß man dort den Kriegselefanten die Zähne abschneide; von einer Verwendung ist ihm nichts bekannt. Isidor et. 12, 2, 16 kennt nur mehr indisches E.: apud solam Africam et Indiam elephanti prius nascebantur; nunc sola eos India gignit. Auf dem Barberinidiptychon (Delbr., Dipt. nr. 48) ist es ein Inder, der unter den Huldigungsgaben einen Elefantenzahn trägt. Über die Gewinnung des E. gibt Ambros. exam. 6, 32 die gemeinantike Meinung wieder: man sägt die Bäume an, an die sich der *Elefant zum Schlafen legt. Die Fabel ist, ohne Bezug auf das E., auch in den Physiologus eingegangen (43 [130, 4 Sbordone]). Der große Verbrauch führt bereits früh zu Verknappungserscheinungen (Plin. n. h. 8, 3 [4]). Die Unterbindung des Osthandels durch die arabische Invasion bringt dann den Handel zum Erliegen; aus Mangel an Material werden nun wiederholt ältere Stücke neu bearbeitet (Delbr., Dipt. nr. 5. 13. 21 b).

2. Verarbeitung. Die Bearbeitung erfolgt mit Schnitzmesser, Bohrer u. Feile (Delbrueck, Elfenb. 18; Blümner, Technol. 2, 361 ff). Seltener ist die einfache Ritztechnik (Strzygowski, Kat. nr. 7060/88). Durch Erweichen der zylinderförmigen Zahnmasse gewinnt man größere Tafeln. Diese Technik ist vor allem bei den großen Goldelfenbeinbildern angewandt, ging aber später verloren (Blümner aO. 366). Polychromie ist erhalten bei dem Stück in Triest (Volb. 82), auch sonst finden sich Spuren (Delbr., Dipt. nr. 21). Bei Delbr., Dipt. nr. 4 war im 16. Jh. die Polychromie noch erhalten; vgl. die farbige Kopie bei Delbrueck, Dipt. Text Taf. 2.

3. Handwerker. Die Grabinschrift eines elefantarius wurde im röm. Zömeterium der Commodilla gefunden (ILCV 680). In hadrianischer Zeit bilden sie ein gemeinsames Collegium mit den Möbelhändlern u. den Verarbeitern von Ebenholz (J. P. Waltzing, Etude historique sur les corporations professionelles: Mémoires couronnés 50 [1895/6] 2, 112f). Im Vordergrund steht damals offenbar die dekorative Verwendung. Freiheit von Ämtern sichert den eburarii das Gesetz Cod. Theod. 13, 4, 2 zu.

4. Werkstätten. Über Werkstätten fehlt jede Überlieferung. Für hellenistische u. römische Zeit gilt mit Recht Alexandrien als Zentrum. Die Masse der Gebrauchsware, die in Ägypten gefunden ist, dürfte hier gearbeitet sein. Ebenso wird das meiste der Gebrauchsware bei Graeven u. aus den Katakomben in Italien selbst verarbeitet sein; bei den Porträtköpfen u. -büsten wie Graeven nr. 48 u. 67 muß es als sicher gelten. Von Bedeutung wird die Frage erst bei den hochrangigen Stücken der Spätantike. Für die offiziellen Codicillardiptychen sind bei der weitgehenden Autarkie der staatlichen Wirtschaft auch staatliche Werkstätten zu vermuten. Wahrscheinlich sind sie in den dem comes sacrarum largitionum unterstellten sculptores et ceteri artifices zu erkennen (R. Delbrueck, Spätantike Kaiserporträts [1933] 70). In den gleichen Werkstätten oder doch in ihrem unmittelbaren Einflußbereich sind wohl auch die halbamtlichen Konsular- u. Beamtendiptychen hergestellt. Werkstätten dieser Art sind zunächst einmal in den Regierungssitzen vorauszusetzen: Mailand bzw. (nach 404) Ravenna im Westen u. Kpel im Osten. Mit ersteren hängen die römischen Werkstätten eng zusammen. Beide sind durch zahlreiche Gemeinsamkeiten verbunden, die auch für Rom das Bestehen staatlicher Werkstätten wahrscheinlich machen; zur stadtrömischen Produktion etwa der Sarkophage bestehen dagegen keine näheren Beziehungen. Die Schwierigkeit, die oberitalische von der römischen Produktion abzusetzen, hat hier ihren tieferen Grund. Über die ausgleichende Wirkung der Wanderung von Handwerkern in den staatlich gelenkten Betrieben vgl. auch Delbrueck, Dipt. 23. Gallien dagegen geht seine eigenen Wege. Weder die gallische Emission der Diptychen Konstantius' III (Delbr., Dipt. nr. 36) noch das Diptychon des Asturius (ebd. nr. 4) verrät eine Beziehung zu den italischen Stücken; das Diptychon von Bourges (ebd. nr. 37) verrät schon durch seine Mißverständnisse die provinzielle Herkunft. Für die oströmischen Diptychen hat Delbrueck die hauptstädtische Entstehung wahrscheinlich gemacht; die früher oft angenommene Herkunft aus Alexandrien ist schon aus äußeren Gründen (Einstellung der Schiffahrt im Winter) nicht zu halten (Delbr., Dipt. 24). Für die privaten, christlichen wie paganen, E. sind wir auf das stilistische Bild angewiesen. Im Westen entstehen die bedeutendsten Stücke in unmittelbarer Nachbarschaft der genannten Werkstätten. Daneben hebt sich immer stärker Gallien ab. Im Osten hat in

der jüngeren Forschung Kpel eine immer größere Bedeutung gewonnen (vgl. Weigand 43/4. 52). Daneben ist auch in der Spätantike Alexandrien ein wichtiges Zentrum. Am wenigsten klar ist die Rolle Syriens; von den Zuschreibungen der älteren Literatur hat fast nichts Bestand gehabt.

III. Denkmäler. 1. Bewertung. Datierungsgrundlagen. Die erhaltenen Stücke des 3. u. fr. 4. Jh. (Sammlungen in Kairo und im Vatikan, einige besonders gute Stücke im Katalog der Ausstellung des Baltimore Museum of Art 1947) gehen über das Niveau guter Handwerksarbeit nicht hinaus. Aber in demselben Maße, in dem in der Spätantike die Kraft zur Großplastik erlahmt, wächst die künstlerische Bedeutung des E. Seit theodosianischer Zeit entstehen in diesem Kunstzweig Arbeiten von höchstem Rang, die zu den ersten künstlerischen Aussagen ihrer Zeit gehören. Ihre Bearbeitung steht seit langem im Vordergrund der spätantiken Forschung; trotzdem ist ihr Gewinn ein unverhältnismäßig geringer. Stücke von allergrößter Qualität sind bis heute sowohl in ihrer zeitlichen Stellung wie in ihrer Lokalisierung umstritten. – Ausgangspunkt für eine Ordnung des Materials ist die Reihe der Konsulardiptychen. Sie ist allerdings nicht vollständig. Auf die Stücke des frühen 5. Jh. folgt in der Mitte des Jh. eine Lücke (das Dipt. des Asturius von 449 ist nur bedingt verwertbar), erst die 80er Jahre sind wieder durch die beiden Dipt. des Basilius (480) und Boethius (489) beschrieben. Im 6. Jh. sind die beiden ersten Jahrzehnte gut vertreten durch die Dipt., die Jh.mitte durch die Maximianskathedra. Nur bedingt lassen sich die Lücken von der Steinplastik her schließen; der Kreis der datierten Denkmäler ist hier noch kleiner (Marcianssäule 450/52; Porphyriosstele um 500). Wenigstens in engeren Grenzen zu datieren sind einige gestempelte Silberteller des frühen 6. Jh. Von den christlichen Stücken ist keines fest datiert.

2. Das 5. Jh. a. Oberitalien u. Rom. An der Spitze der christl. Stücke steht die Lipsanothek von Brescia (Volb., Kat. nr. 107). Die atl. Zyklen (Jakob-, Moses-, Susanna-Daniel-, Jonasstoff, 1 Reg.) setzen das Bestehen einer illustrierten Bibel voraus, der Passionszyklus des Deckels die ausgebaute Passionsfolge des späten Jahrhunderts. Der Christustyp verrät Kenntnis des Christustyps der spätkonstantinischen Sarkophage; zu den Frisuren H. Stern: RQS 50 (1955) 115/18. Die Kompositionsform, vor allem der Szenen des Deckels, führt in die Entstehung des Stils der theodosian. Zeit. Eine Datierung zwischen 360 u. 380 wird dem am ehesten gerecht. Künstlerisch steht das Stück isoliert; Beziehungen zu anderen Denkmälern sind nicht zu erkennen. Ikonographisch ergeben sich Berührungen mit dem Passionszyklus von S. Apollinare nuovo, dagegen nicht zu dem der Londoner Passionstafeln u. ihrer Gruppe. – Besonders reich ist der Denkmälerkreis der theodosian. Zeit. Übereinstimmung herrscht über die römische Entstehung der Diptychen Probianus (Delbr., Dipt. nr. 65), Nicomachorum-Symmachorum (ebd. 54) u. Trivulzio (ebd. nr. 68), die durch das gleiche Ornament verbunden sind, nr. 65 u. 68 zudem durch das Ornamentband, das die Tafeln in der Mitte durchschneidet. Bei nr. 65 ist die römische Entstehung vom Auftraggeber her wahrscheinlich; sicher in Rom entstanden ist nr. 54, das gleich dem verwandten Dipt. mit Asklepios u. Hygieia (ebd. nr. 55) die heidnische Reaktion des römischen Senatsadels zur Voraussetzung hat. Diptychon nr. 65 stammt vermutlich aus einer staatlichen Werkstatt. Das gleiche dürfte für nr. 54 gelten. Wir wissen, daß der staatliche Apparat damals ganz in den Händen dieser Gruppe war; über die Prägung von Isismünzen in der staatl. Prägestätte vgl. A. Alföldi, A festival of Isis in Rome (Budapest 1937) 30. Selbst nr. 68 könnte, den Charakter als Amtsdiptychon vorausgesetzt, bei der engen Verbindung der Staatskirche zu den staatlichen Stellen aus der gleichen Werkstatt hervorgegangen sein. Sicher gehören alle diese Stücke einer Oberschicht von Denkmälern an, hinter der der hohe Senatsadel als Auftraggeber steht u. die künstlerische Anregungen aus (Mailand u.) Kpel verarbeitet (frühe Stadttorsarkophage von Mailand u. Paris, Beamtenstatuen im Konservatoren-Palast und Verwandte); zur im engeren Sinne stadtrömischen Produktion (Durchzugs- u. Bethesdasarkophage, jüngere Stadttorsarkophage) bestehen dagegen keine Beziehungen. – Einen Klassizismus etwas anderer Färbung vertritt das Dipt. des Stilicho in Monza (Delbr., Dipt. nr. 63). Der kultivierte, höfische Stil ist in vieler Beziehung der oströmischen Kunst verpflichtet (Statue Valentinians in Kpel). Vom Auftraggeber her ist wohl nur an eine Entstehung am Hof zu

Mailand denkbar. – Eine dritte Gruppe konzentriert sich um das Dipt. Mallet in Berlin (Volb., Kat. nr. 112) u. die (schwächeren) Paralleltafeln im Louvre (ebd. nr. 113); jünger ist die Quertafel in Nevers (ebd. nr. 114). Eine karolingische Kopie des Ganzen in Oxford (ebd. 221). Das Verhältnis der Figuren zum Raum ist ein ganz anderes als bei den römischen Stücken (Schrägsitz des Herodes); anders sind auch die Figurentypen. Die ikonographischen Übereinstimmungen mit gallischen Sarkophagen (Smith 65) ergeben nichts; was wir aus Gallien kennen, hat ein anderes Gesicht. Dagegen kehrt die Mehrzahl der Themen in gleicher Fassung in Ravenna wieder (Apollinare nuovo, Neonsbaptisterium), ferner auf dem großen Mailänder Dipt., das ebenfalls Beziehungen zu Ravenna erkennen läßt. Hier möchte ich auch den Ursprung der genannten Tafeln suchen. – Problematisch bleibt die Einordnung der Reiderschen Tafel in München (Volb., Kat. nr. 110) u. der Londoner Passionstafeln (ebd. nr. 116). Gegenständlich bestehen manche Beziehungen zwischen dem ersteren u. der Tafel Trivulzio, wobei die Reidersche Tafel der originalen Schöpfung offenbar näher steht. In formaler Beziehung aber ist die leichte, atmosphärische Komposition der Münchner Tafel von der flachen, raumlosen Art des Dipt. Trivulzio denkbar verschieden. Aber auch zu Mailänder Arbeiten wie dem Dipt. von Monza oder den Türen von S. Ambrogio bestehen keine erkennbaren Beziehungen. Das gleiche gilt von den Londoner Passionstafeln. Die westliche Komponente ist in den kurzen gedrungenen Figuren mit den großen, derben Köpfen stärker spürbar als bei den bisher genannten Stücken. Mit dem lockeren Aufbau der Reiderschen Tafel hat der geschlossene Kastenraum dieser Tafeln mit den eng gestellten, fast vollplastischen Figuren kaum etwas zu tun; höchstens in den Figurentypen verrät sich eine gewisse Verwandtschaft. Das gleiche gilt im Vergleich mit der flachen, unräumlichen Art der älteren römischen Stücke, dagegen sind die breiten, groben Gesichter den Gestalten des Probianusdiptychons zuinnerst verwandt. Keine Beziehungen dagegen bestehen zum Dipt. Mallet; auch die ravennatischen Sarkophage sind in ihrer lockeren Füllung der Fläche ganz verschieden. Der neue Realismus, der auf diesen Tafeln durchbricht u. zum ersten Male zu einer Darstellung der Kreuzigung führt, entspricht einer in der römischen Kunst latent immer vorhandenen Unterströmung (G. Rodenwaldt, Eine spätantike Kunstströmung in Rom: RömMitt 36/7 [1921/22] 58/110; ders., Röm. Reliefs, Vorstufen zur Spätantike: JbInst 55 [1940] 12/43; gegenüber der Fülle der Denkmäler kann Weigands [55] These von der Heimat dieser Strömung im keltorömischen Gebiet nicht recht überzeugen). Für die Verbindung von Pilatusurteil u. Kreuzweg bietet die Tür von S. Sabina eine ikonographische Parallele. Der Passionszyklus von S. Apollinare nuovo hat demgegenüber nichts vergleichbares. So scheinen im Gesamtbild doch die römischen Beziehungen zu überwiegen. Vielleicht darf man in den Londoner Tafeln u. den ebenfalls hier anzuschließenden Tafeln mit Petrus- u. Paulusszenen in London (Volb., Kat. nr. 117) eine jüngere, volkstümliche Gruppe sehen, die im 2. u. 3. Jahrzehnt des 5. Jh. die ältere, klassizistische Gruppe ablöst. Es wäre der gleiche Vorgang, wie wir ihn auch im Porträt in dem Wandel von dem höfisch bestimmten Porträt der Beamtenstatuen im Konservatorenpalast (Stuart-Jones, Palazzo dei Conservatori Taf. 42, Gal. 66/7) zu dem derberen, stärker in lokalrömischer Tradition stehenden Kopf im Museo Capitolino (Delbrueck, Kaiserporträts, Taf. 109) verfolgen können. Wenn das formale Bild trotzdem etwas zwiespältig bleibt, so macht sich hier offenbar der Stilausgleich bemerkbar, wie ihn ein jahrzehntelanger Austausch von Künstlern zwischen den führenden Werkstätten des Westens bewirkt hatte. – Außerhalb dieser Gruppen steht das Reliquiar von Pola (Volb., Kat. nr. 120). Eine Entstehung im Umkreis der oberen Adria (Aquileja ?) ist wahrscheinlich. – Von den Konsulardiptychen dieser Zeit würde ich das des Probus (Delbr., Dipt. nr. 1) für eine stadtrömische Arbeit halten. Porträtform u. statuarischer Typ verraten nichts von der Eleganz oströmischer Formgebung, die in diesen ersten Jahren in der neuen Residenz dominiert (Sarkophage, Dipt. Mallet) u. die auch das Bild der Mailänder Werkstätten bestimmt (Dipt. in Monza). Zum Porträt vgl. auch den kolossalen Porträtkopf im Museo Capitolino: Delbrueck, Kaiserporträts Taf. 109. – Römisch scheint mir auch das Dipt. Lampadiorum (Delbr., Dipt. nr. 56). Die schematische, raumlose Darstellung des Wagenrennens ist von der Tafel Mallet prin-

zipiell verschieden. Mit Rom verbindet es die Verwandtschaft der Porträts mit Delbr., Dipt. nr. 1, ferner die Zugehörigkeit der Familie der Lampadii zum römischen Senatsadel. – Schwieriger ist die Beurteilung des Halberstädter Dipt. (Delbr., Dipt. nr. 2), für das Delbrueck überzeugend die Benennung auf Konstantius III u. das J. 417 vorgeschlagen hat. Den auswärts gekehrten Eierstab teilt es mit Delbr., Dipt. nr. 3 u. 39, die flache Form u. das breitbeinige Stehen der derben Gestalten mit nr. 1. Konstantius hat entgegen der Regel das Konsulat in Ravenna angetreten, trotzdem weist nichts auf Ravenna. Wir wissen, daß Konstantius gleichzeitig Diptychen in Gallien hat arbeiten u. verteilen lassen; vielleicht ist das gleiche in Rom geschehen. – Das Dipt. des Felix (Delb., Dipt. nr. 3 vJ. 428) setzt den neuen Stil, der mit Theodosius II beginnt, ins Westliche um. Es ist die Zeit, in der auch der Patricius der Tür von S. Sabina gearbeitet wird. Etwas jünger ist das Dipt. von Novara (Delbr., Dipt. nr. 64; zur Datierung jetzt Delbrueck, Elfenb. 182). Die andere Stilnuance, Form der Aedikula u. Ornamentik weisen auf ein anderes Zentrum (Ravenna? R. Delbrueck dachte an Aquileja). – Die Jahrhundertmitte, im Osten vertreten durch den Evangelisten in Istanbul u. das Berliner Petrusrelief, in Ravenna durch Rinaldussarkophag u. den Figurensarkophag in Classe, hat in unserem Denkmälermaterial kaum Spuren hinterlassen. Am ehesten läßt sich ihr Stil wiederfinden auf der Platte mit Dichter u. Muse in Paris (Volb., Kat. nr. 71). Etwas jünger ist das Dipt. mit den Philosophen (Delbr., Dipt. nr. 39), für das Delbrueck die Benennung auf Severus (470) wahrscheinlich machen konnte; bei diesem neuplatonischen Philosophen, der unter Anthemius Stadtpräfekt u. Konsul wird, ist die Darstellung am ehesten verständlich. Giebelform u. Eierstab bedeuten wohl bewußte Anknüpfungen an Stücke wie Delbr., Dipt. nr. 1 u. 3. In die 50er Jahre (Marcians-Säule, Figurensarkophag von Classe) müßte man auch die Londoner Apotheose (Delbr., Dipt. nr. 59) einordnen, wenn die Lesung des Monogramms als Symmachorum zu Recht besteht (E. Weigand, Ein bisher verkanntes Diptychon Symmachorum: JbInst 52 [1937] 121/38). Doch ist sein Stil eher oströmisch. – Zum Stil des letzten Drittels leiten die Reste eines großen Kaiserdiptychons in München über (Delbr., Dipt. nr. 45; ders., Elfenb. 182). Die von Delbrueck vorgeschlagene Deutung auf Petronius Maximus scheint mir aus stilistischen Gründen nicht möglich. – Der Stil der 80er Jahre ist in den Dipt. des Basilius (480), Boethius (487) u. Sividius (488) gut faßbar. Ihnen schließt sich eng das Mailänder fünfteilige Dipt. (Volb., Kat. nr. 119) an. Auf die ikonographischen Beziehungen des Jugend- u. Wunderzyklus zu ravennatischen Denkmälern wurde schon hingewiesen.

b. Gallien. Sehr fühlbar ist der Qualitätsabfall der gallischen Stücke (Volbach, Elf. a. Gall.; ders., Iv. mosans; Stern, Ivoires gaul.). Der Zusammenhang mit Italien ist gering; selbst offizielle Arbeiten zeigen wenig Berührung mit den Werken der italienischen Zentren. Dafür sind mannigfaltige Einwirkungen aus dem Osten, vor allem aus Alexandrien, spürbar. Delbr., Dipt. nr. 36, für den Konsulatsantritt Konstantius' III in Gallien gearbeitet, entspricht in seiner vulgären Symbolik (Erato u. Eros) alexandrinischen Platten; ebd. nr. 37 u. 57 sind provinzielle Umsetzungen westlicher Vorbilder. Volb., Kat. nr. 4 (Asturius trat das Konsulat in Arelate an) weist mit seinem Kettenfries eher nach Syrien (vgl. den Kettenfries am Portal von Babiska). Ein Importstück ist wohl die Berliner Pyxis (Volb., Kat. nr. 161); danach ist, wahrscheinlich in Trier, die dort gefundene Pyxis (ebd. nr. 162) gearbeitet.

c. Konstantinopel. Sehr viel schwieriger ist das Bild der oströmischen Entwicklung für das 5. Jh. zu zeichnen. Die Zahl der Denkmäler ist gering, größere Zusammenhänge fehlen. An der Spitze steht das Diptychon mit der Venatio in Liverpool (Delbr., Dipt. nr. 58). Zum Sachlichen s. oben. Charakteristisch ist die Auflösung der Tierkämpfe in übereinandergeordnete Einzelgruppen (die punktierten Bodenwellen begegnen vielfach in östlicher Toreutik) u. die lebendige Erfassung der Tiere. Von dem motivisch vergleichbaren Dipt. Lampadiorum u. seiner unräumlich-schematischen Darstellung des Rennens ist das Liverpooler Dipt. zutiefst verschieden. Verschieden von allen westlichen Stücken ist auch die Porträtform. Vergleichbar sind oströmische Köpfe aus der Frühzeit Theodosius' II (Beamtenkopf Athen: J. Kollwitz, Oströmische Plastik der theodosian. Zeit [1940] Taf. 41; Philosophenkopf Istanbul: ebd. Taf. 40), womit auch die Datierung gegeben ist. Zur Ornamentik der Schranken-

platten vgl. das Deckenmuster in der unteren Kammer der Arkadiussäule (Kollwitz aO. Taf. 9, 2). Dagegen kann auch das Vorkommen der ‚Brücke' kein Einwand sein (Delbrueck, Elfenb. 179). Sie ist auf Münzen Theodosius' II belegt (Delbrueck, Dipt. 50, Texttaf. 1, 5. 6) u. läuft neben der Form des Obelisken nebenher; im Westen ist sie nur auf Delbr., Dipt. nr. 2 belegt. – Die gleiche Form der hoch gestaffelten Spieldarstellung mit punktierten Bodenwellen kommt auch auf der Venatio in Leningrad (ebd. nr. 60) vor. Die Lebendigkeit, mit der die Tiere u. die Körper in ihrer Bewegung erfaßt sind, hat im Westen keine Parallele. Verwandt in der Drapierung der geschlitzten Tunika (zu dieser Weigand 48) ist das Relief mit den Jünglingen im Feuerofen in Istanbul (Mendel nr. 671); für die eigentümlich dünnen Gelenke ist das Berliner Petrusrelief zu vergleichen. Zwischen beiden, etwa in den 40er Jahren, muß das Stück entstanden sein. – An dieser Stelle fügt sich auch die Apotheose in London ein (Delbr., Dipt. nr. 59). Mit dem vorhergehenden Stück teilt es den eingelegten Perlstab als Rahmenprofil. Stilistisch steht es dem Evangelisten in Istanbul u. dem Berliner Petrusrelief nahe; auch zur Marcianssäule bestehen Verbindungen. Diese Bezüge sichern zugleich eine Datierung in die 50er Jahre. – Der versenkte Perlstab kehrt noch einmal wieder bei der Platte mit Bellerophon im British Museum (Volbach, Kat. nr. 67; Dalton nr. 6, Taf. 3). Die Einfügung der Darstellung in den Rahmen ist von höchster Vollendung, sehr lebendig auch hier die Tierkörper. Mit Delbr., nr. 60 verbindet das Stück die auffällige, geflochtene Frisur des Reiters. Der Hufeisenbogenfries weist auf Kenntnis kleinasiatischer oder nordmesopotamischer Bauten; doch legt die ungewöhnliche Qualität eine Entstehung in den hauptstädtischen Werkstätten selbst nahe. – Ein in vieler Beziehung problematisches Stück ist das Dipt. mit Dionysos-Selene in Sens (Delbr., Dipt. nr. 61). Mit den bisher besprochenen Stücken zeigt es eine gewisse Verwandtschaft, so in Staffelung, Bodenwellen, Haarform. Die ägypt. Beziehungen, an die Delbrueck dachte (Dipt. 234), sind nicht eindeutig, die Rahmenleiste erinnert an Volb., Kat. nr. 77. Die Datierung ergibt sich aus der Beziehung zu den vorgenannten Denkmälern, über die es hinausführt. In den enggestellten Kerben ist bereits der graphische Stil der 80er Jahre (westl. Dipt., Platten aus Studios: Mendel nr. 669. 670 u. vom Edirnekapı: Mendel nr. 672) vorbereitet. Eine Beziehung zu den späten Silberarbeiten (Weigand 46) vermag ich nicht zu sehen. Zur sachlichen Interpretation s. u.

d. Alexandrien. Eine Ordnung des alexandrinischen Materials muß ausgehen von den in Ägypten gefundenen Stücken. Was zunächst auffällt, ist das Fehlen aller Stücke, wie sie aus den Bedürfnissen des Hofes oder einer höfischen Gesellschaft hervorgehen. Die große Masse ist Gebrauchsware, zum Teil von kleinkunsthafter Feinheit, geschaffen für das Luxusbedürfnis einer kultivierten Gesellschaft, dazu geringere Imitationen in Bein. Der Stoff ist zumeist der Mythologie entnommen oder bietet Tänzerinnen, Putten u. ähnliches. Im ganzen wird der Themenkreis auf mittelkaiserzeitliche u. ältere Produktion zurückgehen. Eine Chronologie der Denkmäler ist bisher nicht versucht, bei den geringwertigeren, handwerksmäßig hergestellten Stücken auch nur bedingt möglich. Von besseren Stücken könnten Exhib. Baltim. nr. 161 u. 164 wohl noch ins 4. Jh. gehören, während nr. 166. 179. 177 wohl schon dem frühen 5. Jh. zuzuschreiben sind. Die Entwicklung führt dann über Exh. Balt. nr. 176 mit seinen Vergröberungserscheinungen zu nr. 167, in dessen unlebendiger Wiedergabe des Körpers sich bereits der Stil der Apollo-Daphne-Tafel in Ravenna u. der Aachener Kanzelreliefs andeutet. Ins 5. Jh. (Mitte ?) wird auch der Krieger von Exh. Balt. nr. 169 gehören. – Eine ältere Gruppe von Täfelchen mit Apollon, Herakles, Dionysos, Satyrn u. Mänaden behandelte K. Weitzmann: Art Museum Princeton 10 (1951) 6/9. – Alexandrinisch ist wohl auch das Kästchen in Dumbarton Oaks (Volb., Kat. nr. 83; Exhib. Balt. nr. 104). Die Tyche mit dem Steuerruder u. den Elefantenzähnen kann nur die von Alexandrien meinen. Vgl. die Alexandreia von Boscoreale, bei der auch die Symbole des Dionysos und Heracles wiederkehren (MonPiot 5 [1899] 39 Taf. 1; Rostovtzeff, Ges. 2, 252 zu Taf. 41). Der Stil scheint theodosianisch zu sein. – Ebenfalls nach Alexandrien gehören die beiden Fragmente der Slg. Kofler-Truniger in Luzern (Mostra Rav. nr. 4, spätes 5. Jh. ?). – Eine in Ägypten gefundene Pyxis des 5. Jh. findet sich in der Sammlung J. Hirsch (Exh. Balt. nr. 107). – An christlichen Stücken

dieser Zeit sind in Ägypten zwei Fragmente mit dem Opfer Abrahams zutage gekommen (Wulff nr. 428; Kairo nr. 8759 bei Strzygowski, K. in Alex. 11_1), ferner der Kamm von Antinoe mit Wunderszenen (Strzygowski, Cat. nr. 7117). Mit ersteren wird oft die Berliner Pyxis (Volb., Kat. nr. 161) in Verbindung gebracht; doch ist diese Zuweisung nach den Einwänden Weigands (38/9) kaum aufrecht zu halten.

e. Syrien. Über Syrien läßt sich bei dem Stand unserer Materialkenntnis nichts aussagen. Aus Damas soll Exh. Baltim. nr. 95 stammen (Johannes, der sein Evangelium diktiert); doch ist die Datierung ins 4. Jh. sicher zu hoch gegriffen.

3. Das 6. Jh. a. Konstantinopel. Das 6. Jh. bringt eine vollkommene Verlagerung der Schwerpunkte. Die westliche Produktion an offiziellen Stücken ist fast erloschen (Delbr., Dipt. nr. 43. 44. 32) u. ganz unselbständig. An ihre Stelle tritt nun der reiche Bestand an oströmischen Diptychen. Über ihre Herkunft aus der östlichen Hauptstadt kann heute kein Zweifel mehr sein; es wird in diesem Jh., was auch der historischen Situation entspricht, der führende Mittelpunkt. Die Dipt. des Areobindus (506: Delbr., Dipt. nr. 9/12) lassen nach dem Formzerfall des späten 5. Jh. die Anfänge einer neuen Stilbildung erkennen. Der Zusammenhang ihrer Tierdarstellungen mit den älteren Stücken Kpels liegt auf der Hand. Die noch unfeste Formgebung entwickelt sich in wenigen Jahren zu dem reifen Stil des 2. Jahrzehnts (Anastasius 517: ebd. nr. 20/21). Es sind Arbeiten von höchster Vollendung. Die Form hat sich plastisch gefestigt; das Detail ist von einer minutiösen Sorgfalt u. Präzision. Die gleiche Vollendung der Form begegnet wieder auf den beiden Mitteltafeln mit Ariadne in Florenz u. Wien (ebd. nr. 51. 52). Auf die Übereinstimmung ihres Bildnisses mit den Bildnissen der Kaiserin auf den Anastasiusdiptychen wies schon Delbrueck hin (Dipt. 204); äußerste Grenze ist Ariadnes Todesjahr 515. In den gleichen Zusammenhang gehören auch die Silberschüsseln bei L. Matzulewitsch, Byzantinische Antike (1929) Taf. 30. 31 mit ihrer klassizistischen Grundhaltung u. der lebendigen Erfassung der Tiere. An dieser Stelle sind auch einige christliche Arbeiten einzureihen. Zunächst das Dipt. Carrand in Florenz (Delbr., Dipt. nr. 69; dazu ders.: Neue Beiträge zur Kunstgeschichte des 1. Jtsds. [1952] 176/88: Datierung in die Zeit des Stilicho-Dipt.). Das Dipt. zeigt die gleiche kühle Eleganz der Formensprache wie die Anastasius-Diptychen. Im einzelnen wäre hinzuweisen auf die perückenhaft aufsitzenden Haare der Paulustafel, die Kreuzschraffur bei Adam, die Augenform mit der kreisrunden Pupille, die Tiere (vgl. Matzulewitsch Taf. 31). Die hohe Staffelung u. die gestrichelten Bodenwellen entsprechen der Formtradition der älteren Kpler Stücke, ebenso der Figurenkanon des Jüngers vor Paulus in der oberen Zone (Vorlage?). – Ebenfalls mit dem Stilicho-Dipt. in Verbindung gebracht wird das Dichter-Muse-Dipt. in Monza (Volb., Kat. nr. 68; K. Weitzmann-St. Schultz: JbInst 49 [1934] 128/38). Aber sein manierierter Klassizismus ist von dem der theodosian. Zeit doch sehr verschieden (der verrenkte Sitz des Dichters); untheodosianisch ist auch die Porträtform. Der Faltenstil hat nichts mehr von der Leichtigkeit theodosianischer Form u. steht dem Stil der Kathedra näher als älteren Werken. Für eine Spätdatierung spricht auch die gestelzte Form des Bogens u. der Muschel, ebenso die Form des Eierstabes. Beide Stücke machen den eklektizistischen Klassizismus der vorjustinianischen Zeit besonders deutlich. – Das gilt auch für ein drittes Stück: die Tafel mit dem Erzengel in London (Volb., Kat. nr. 109). Auch hier hat der klassizistische Gesamteindruck immer wieder zu einer Frühdatierung geführt. Auf die Spätform der Inschriftkartusche hat bereits Weigand aufmerksam gemacht (56); sie kehrt wieder bei Delbr., Dipt. nr. 26/8. 33. 34. 41. Die Form des Akanthus im Bogen ähnelt dem der Silberamphora, die zusammen mit der Schale des Paternus (um 518) gefunden wurde (Matzulewitsch Abb. 24). Die Drapierung ist weitgehend von der Vorlage bestimmt, aber das volle Gesicht mit den rund gebohrten Pupillen entspricht wieder dem Porträt des frühen 6. Jh. – Für die nächsten Jahrzehnte ergeben die datierten Konsulardiptychen nur wenig. Erhalten sind nur die einfacheren Stücke ornamentaler Art; einen Abschnitt bedeutet die neue Porträtform von Delbr., Dipt. nr. 34 (Justinus 540). Diesem Abschnitt ist wohl auch die Statuette eines Beamten in London (Dalton, Taf. 2) zuzuzählen. Hier möchte ich auch das große Dipt. Barberini einreihen (Delbr., Dipt. nr. 48). Die Verknüpfung mit Anastasius (ebd. 193/5)

ist nicht zwingend u. von Delbrueck selbst aufgegeben worden. Aber auch die Zuweisung an Zeno 484 (Delbrueck: Felix Ravenna 8 [1952] 5/13) kann nicht überzeugen; was aus diesen Jahren bekannt ist, hat ein gänzlich anderes Gesicht. Da Anastasius u. Justinus wegen ihres Alters kaum in Frage kommen, bleibt schon aus allgemeinen Überlegungen nur Justinian. Stilistisch steht das Stück zwischen der präzisen Klarheit der Werke des 2. Jahrzehnts u. der skizzenhaften Manier der Josephstafeln der Kathedra (vor allem oberer u. unterer Streifen). Einige Erfolge im Osten wurden im ersten Perserkrieg 529/31 errungen; sie führten zu dem ‚ewigen' Frieden von 532. Diese Ereignisse könnten den Hintergrund für den unteren Streifen bilden. Neben Belisar war es vor allem der magister militum Sittas, der hier glücklich operierte. Einer von ihnen könnte bei dem Offizier des linken Streifens gemeint sein. Die Deutung auf Justinian wird gesichert durch eine entsprechende Reiterstatue des Kaisers im Hippodrom. Das Epigramm der Anthol. Pal. 16, 62 nennt eine Nike u. besiegte Perser u. Skythen. Der konsulare Charakter des Dipt. scheint mir nicht unbedingt gesichert. Nichts weist auf das zivile Amt des Konsuls; daß er auf der fehlenden rechten Seite dargestellt war, ist ein reines Postulat. Für die vermuteten Jahre um 530 fehlen östliche Konsulate. Das Konsulat Belisars von 535 krönt den afrikanischen Sieg, der berücksichtigt wäre. – Ebenfalls noch vor der Jh.-Mitte sind die Christus- u. Marientafel in Berlin (Volb., Kat. nr. 137). Der Klassizismus des 2. Jahrzehnts lebt hier noch stärker fort; zugleich deutet sich der Stil der Frontfiguren der Kathedra an. – Wichtigstes Denkmal der Jh.-Mitte ist die Kathedra des Bischofs Maximianus von Ravenna (545/53; Volb., Kat. nr. 140, Abb. bei C. Cecchelli, La cattedra di Massimiano [Roma o. J.]). In den Frontfiguren, den christologischen Szenen der Innenseite u. dem Josephszyklus der Außenseite setzen sich die verschiedenen Stilmöglichkeiten des 2. Viertels des Jh. fort. Die Verbindung mit den Dipt. des 6. Jh. u. vor allem dem Barberini-Diptychon ist schon immer gesehen worden. Entschließt man sich, diese in Kpel zu lokalisieren, so muß man es auch für die Kathedra tun. Über die Beziehungen der Ornamentik zum kleinasiatischen Kreis vgl. Weigand 42. Das Ikonographische ist dagegen kaum ein Einwand. Die Kenntnis ägyptischer Verhältnisse in den Josephsszenen ist nicht so, daß diese nur in Ägypten geschaffen sein könnten; zudem ist mit einer malerischen Quelle als unmittelbarer Vorlage zu rechnen. Zur Salomeszene vgl. Weigand aO. 42/3. Ein entsprechendes Fragment kam in Ephesos zutage (Gombrich: Jb. Kunsts. Wien NF 7 [1933] 7 Abb. 11). Eine Stütze für den alexandrinischen Ursprung der Kathedra schien immer die stilverwandte Menaspyxis in London (Volb., Kat. nr. 182) zu sein. Doch hat ein solches Argument kaum einen selbständigen Wert. Der Heilige ist zwar in Ägypten zu Hause, aber seine Verehrung beschränkt sich keineswegs auf Ägypten. In Kpel befanden sich eine berühmte Kirche des Heiligen auf der Akropolis (J. Ebersolt, Sanctuaires de Byzance [1921] 95/6) u. auch in der übrigen Welt ist er verehrt (B. Kötting, Peregrinatio religiosa [1950] 200); die Pyxis selbst wurde in der römischen Menaskirche bei S. Paolo gefunden. Die ebenfalls in diesem Zusammenhang immer wieder genannte Pyxis von Wiesbaden (Volb., Kat. nr. 105; Abb. bei Wessel, Stud. Taf. 2 b/d) wirkt, vor allem in den beiden liegenden Gestalten der Ägypten u. des Nil, wesentlich provinzieller; die Beziehungen gehen über die Gemeinsamkeiten eines Zeitstils nicht hinaus. – Der Kreis der Arbeiten, die sich in irgendeinem Sinne an die Kathedra anschließen, ist sehr groß. Aber kaum etwas davon hält das hohe Niveau der Kathedra (Volb., Kat. nr. 138. 141); die meisten dieser Stücke wirken ausgesprochen provinziell. Was sie mit den hauptstädtischen Arbeiten verbindet, ist nicht der individuelle Stil ihrer Werkstätten, sondern die Allgemeinheit eines Zeitstiles. Zum ersten Male wird, nach der sich auf eine höfische Oberschicht beschränkenden Auswirkung der theodosian. Werkstätten, die ausstrahlende Kraft der östlichen Hauptstadt sichtbar; es ist ein Vorgang, der sich auch sonst greifen läßt (J. Kollwitz, Byzantinische Kunst: RGG 1³, 1562). Die absinkende Qualität dieser Stücke erschwert die zeitliche Einordnung; ein Stilablauf wird nicht mehr sichtbar. – Im Osten (Ostanatolien ?) ist die Heimat zweier Prunkdiptychen zu suchen, von denen sich das eine seit ältester Zeit in Etschmiadzin (Volb., Kat. nr. 142), das andere in Paris (ebd. nr. 145) befindet. Vorlage sind Diptychen in Art des Berliner. Eine andere Gruppe schließt sich an die Frontfiguren der Kathedra an

(Volb., Kat. nr. 150. 152. 153. 154. 155). Die Mehrzahl ist alter gallischer Besitz u. wohl auch dort gearbeitet (oder in Ravenna, in der Nachbarschaft der Kathedra? Zur Gruppe vgl. Volbach, Elf. aus Gall. 51/2; Stern, Ivoires gaul.). In Volb., Kat. nr. 152/4 wollten Graeven u. ihm folgend Baum Reste einer Trierer Kathedra erkennen (H. Graeven: BonnJb 105 [1900] 153; J. Baum: Pantheon [1929] 374). Zur selben Gruppe gehören auch die beiden Tafeln in Saulieu (Volb., Kat. nr. 156), die auf ein Prunkdiptychon zurückgehen, u. die Tafel mit der Taufe Christi in Lyon (ebd. nr. 149), hinter der Tafeln wie die entsprechende Platte der Kathedra oder das Relief im Brit. Museum (ebd. nr. 141) stehen. Groß ist der Kreis von Pyxiden, auf denen sich der Stil der atl. bzw. ntl. Szenen der Kathedra fortsetzt: ebd. nr. 171. 172. 183. 185. 187. 188. 189. 190. 191. 194. 195. 196. 197. Auch hier ist die provinzielle Note sehr spürbar. Volb., Kat. nr. 171. 185. 195. 196 sind alter gallischer Besitz, 189 wurde im Kaukasus gefunden.

b. Die Gruppe um die Tafel von Murano. Von dieser Gruppe hebt sich eine andere ab, die sich um das Dipt. von Murano (in Ravenna: ebd. nr. 125) u. um ein zweites sammeln, dessen Teile in Manchester, Paris u. Leningrad verstreut sind (ebd. nr. 127. 128. 129). Hierzu gehören ebd. nr. 126. 130. 131. 132. 133, dazu die Pyxiden ebd. nr. 174. 176. 177 u. wohl auch 167. Die Ähnlichkeit mit ebd. nr. 179/81 scheint mir dagegen über die Gemeinsamkeiten des Zeitstils nicht hinauszugehen (zur Gruppe zuletzt Wessel, Stud. 69/75). Die Datierung der Stücke in das frühe 6. Jh. ist durch die Diptychen gesichert, dagegen ist ihre Lokalisierung noch immer eine offene Frage. Zu den Kpler Stücken bestehen keine näheren Beziehungen; Stil, Tabernakelform, Ornamentik sind charakteristisch verschieden. Aber auch mit den ägyptischen Denkmälern bestehen keine überzeugenden Gemeinsamkeiten; speziell der Kamm von Antinoe (Volb., Kat. nr. 204) vertritt einen ganz anderen Stil. Die Zuweisung nach Syrien, seit Graeven (RQS 12 [1898] 32f) immer wieder ausgesprochen, ist unter diesen Umständen auch heute noch eine Lösung, die viel Wahrscheinlichkeit hat. Zu den Aposteln von Volb., Kat. nr. 133 vgl. noch die Silberplatten aus dem Fund von Hama (Syria 7 [1926] 121 Taf. 31).

c. Ägypten. Für die ägyptischen Werkstätten des 6. Jh. sind ein allgemein anerkannter Ausgangspunkt die Reliefs der Kanzel von Aachen (Volb., Kat. nr. 72/6). Mit koptischer Steinplastik teilen die Reliefs die besonderen Eigentümlichkeiten dieser provinziellen Gruppe. In dem Reiter u. dem pflanzlichen Dekor wird die Einwirkung hauptstädtischer Denkmäler (Barberini-Dipt.) sichtbar; sie sichert zugleich die zeitliche Stellung der Stücke. Die Umsetzung der dekorativen Form macht einen der Wege sichtbar, auf dem das Formgut der justinianischen Zeit in die ommajadische Kunst einmündet. Hierzu Stern, Ivoire de style omeyade 119/131 mit ommajadischer Datierung der Kanzelreliefs. Den gleichen trockenen Stil zeigt auch die Aktaeonpyxis in Florenz (Volb., Kat. nr. 99). Artverwandt, aber etwas früher ist die Tafel mit Apoll u. Daphne in Ravenna (ebd. 80); die Frisur der Ariadne ist im frühen Jh. belegt (Anicia Juliana im Wiener Dioskurides). – Bleibt man mit Stücken wie dem letzteren ganz im Umkreis der lokalen Produktion (die Tafel schließt sich unmittelbar an die oben behandelten dekorativen Stücke an), so verrät die sog. Ariadne in Paris (ebd. nr. 78) stärkste Berührungen mit der hauptstädtischen Kunst. Innerlich verwandt ist der Manierismus des 2. Jahrzehnts (Dichter-Muse), für Einzelheiten vgl. vor allem die Stadtpersonifikationen auf dem Dipt. des Magnus (518: Delbr., Dipt. nr. 22). Der Schulzusammenhang ist besonders deutlich im Vergleich mit der sog. Isis (Alexandreia?) der Aachener Platten (Volb., Kat. nr. 72). – Ägyptischer Provenienz muß wegen ihrer Thematik auch die Pyxis in Wiesbaden (ebd. nr. 105) sein; auch hier verrät sich, vor allem in der Mahlszene, der, wenn auch stark vergröberte, Einfluß der Hauptstadt. – Enge Beziehungen zur koptischen Steinplastik hat die Triester Tafel mit den Dioskuren u. Europa (ebd. 82).

d. Unsicheres. Unsicher bleibt die Zuweisung einer Reihe weiterer Stücke vorwiegend paganen Inhalts. Hierher gehören die beiden Orpheuspyxiden in Bobbio (Volb., Kat. nr. 91) u. Florenz (ebd. nr. 92), die Pyxiden mit bacchischen Szenen in Bologna (ebd. nr. 95; Mostra Rav. nr. 8), Karlsruhe (Volb., Kat. nr. 97) u. New York (ebd. 101), die Adonispyxis in Zürich (ebd. nr. 98), die Löwenjagd in Sens (ebd. nr. 102), an christl. Pyxiden die drei mit dem Abrahamsopfer in Trier (ebd. nr. 162), Bologna (ebd. nr. 163) u. Rom

(ebd. nr. 164) u. die mit Christuswundern in Leningrad (ebd. nr. 179), Paris (ebd. nr. 180) u. im Vatikan (ebd. nr. 181). Weiter gehören hierher die Tafeln mit Bacchus u. den Musen in Paris (ebd. nr. 70), die Tafel mit Musen u. Dichtern in Paris (ebd. nr. 69) u. die Inderkämpfe in St. Gallen (ebd. nr. 81). Schließlich auch die beiden Arzneikästchen mit Asklepios in Chur (ebd. nr. 84) u. Sitten (ebd. nr. 85). Eindeutige Beziehungen zu den bisher beschriebenen Gruppen fehlen oder gehen doch über das Allgemeinste eines Zeitstiles nicht hinaus; die Qualität ist in vielen Fällen mäßig. In ihnen wird, jenseits der Produktion der großen führenden Werkstätten des 5. u. 6. Jh., der Weiterbestand von Werkstätten lokaler Prägung sichtbar. Eine feste Lokalisierung ist bei dem Stande unserer Materialkenntnis nicht möglich.

4. Die nachjustinianische Zeit. Mit der justinianischen Zeit ist die Blüte der großen Schulen vorüber. Den glänzenden Silberarbeiten der Zeit des Heraklius hat sich bisher nichts ähnliches beiseite stellen lassen. – Ungedeutet ist noch immer die Tafel mit der Reliquienübertragung in Trier (Volb., Kat. nr. 143; neue Aufnahmen bei H. Schnitzler, Rheinische Schatzkammer [o. J.] Taf. 1/5). Zuletzt deuteten sie A. Grabar, Martyrium 2 (1946) 352_4 als Übertragung der Reliquien der 40 Märtyrer in die H. Irene unter Justinian, S. Pelekanidis: Mélanges Grégoire 4 = AnnInstPhilHistOr 12 (1952) 361/71 als Übertragung der Reliquien der hll. Joseph u. Zacharias in die erneuerte Sophia unter Theodosius II. Doch sind die dabei vorausgesetzten Datierungen aus stilistischen u. antiquarischen Gründen (Delbr., Dipt. 268/9; Weigand 51/2) schwer denkbar. Als Herkunft kommt wohl nur Kpel in Frage (Kaiserpaar; die Basilika im Hintergrund die Basilika beim Augusteum ?). – Im übrigen bedeutet das 7. u. 8. Jh. eine vollkommene Lücke in unserer Denkmälerüberlieferung; die Datierung des Dipt. Andrews (Volb., Kat. nr. 233) ins 7. Jh. (E. Rosenbaum: ArtBull 36 [1954] 253/61) läßt sich nicht aufrecht erhalten.

5. Frühmittelalter. Erst die makedonische Zeit bringt eine neue Blüte; das Material bei Goldschmidt-Weitzmann. Ikonographisch sind die (frühen) Sternkästen sowohl der christl. wie heidn. Antike tief verpflichtet (zu den mythol. Szenen vgl. H. Graeven, Antike Vorlagen byz. E.-Reliefs: JbPrKunsts 18 [1897] 3/23; K. Weitzmann, Greek Mythology in Byzant. Art [Princeton 1951] 152/88; R. Hinks, Myth and Allegory in ancient Art [London 1939]; zu den christl. Szenen H. Graeven, L'Arte 2 [1899] 5/23 [Adam u. Eva]; Goldschmidt-Weitzmann 16 [Josua]). Unmittelbare Anknüpfungen bleiben darüber hinaus selten: an eine Vorlage des 6. Jh. schließt sich die Platte mit Menas im Castel Sforzesco (Volb. 242; wohl mit den Marcusplatten ebd. nr. 237/44 sizilisch), an ein Dipt. des beginnenden 6. Jh. das Dipt. mit Akakios u. Theodor in Cremona an (ebd. nr. 252; Mostra Ravenna nr. 122). – Sehr groß ist die Bedeutung der spätantiken E. für die Entstehung der abendländisch-ma. Kunst. Besonders häufig nachgeahmt u. weitergebildet sind die theodosian. Stücke mit Passio u. Auferstehung (das Material bei Goldschmidt; ferner E. B. Smith, A source of medieval stile in France: Art Studies 2 [1924] 86/112; ders., Ikonography; G. de Francowich, Arte carolingia ed ottoniana in Lombardia: RömJbKunstgesch 6 [1942/44] 113/255). Ein fünfteiliges Dipt. des frühen 5. Jh. in der Art der Tafeln Mallet-Paris bildete die Vorlage für das Dipt. der Bodleiana (Volb., Kat. nr. 221), ein anderes für das Dipt. Andrews (Volb., Kat. nr. 233), ein Dipt. des 6. Jh. für die Lorscher Tafeln (heute im Vatikan u. in London; ebd. nr. 223/4; Morey mit irrtümlicher Frühdatierung der oberen Tafel). Der Stil der Pyxiden mit Wundern Christi wirkt nach in Stücken wie Volb., Kat. nr. 201. 234, ein E. des 6. Jh. in der Auferstehungstafel ebd. nr. 236.

IV. Nachleben der Antike. Eine besondere Gruppe bilden unter den E. die mythologischen u. verwandten Stücke. Mit den großen Werkstätten zeigen sie, abgesehen von Alexandrien, wenig Zusammenhang. Der Befund ist hier ein grundsätzlich anderer als bei den christlichen Stücken, bei denen sich immer wieder Werkstattzusammenhänge beobachten ließen. Diese Sonderstellung erschwert in vielen Fällen eine exakte Deutung, da sie die besonderen Hintergründe der Entstehung im Dunkeln läßt.

1. Diptychon Symmachorum – Nicomachorum u. Verwandtes. Eine Ausnahme machen nur das Dipt. Symmachorum-Nicomachorum (Delbr., Dipt. nr. 54) u. das stilverwandte, etwas jüngere Dipt mit Asklepios u. Hygieia (ebd. nr. 55). An dem Werkstattzusammenhang des ersteren mit dem offiziellen Dipt. des Probianus (ebd. nr. 65) kann kein Zweifel

sein; die Beherrschung des staatlichen Apparates durch die heidnischen Adelskreise der Stadt ist historisch gesichert (zur Münzprägung vgl. oben III 2a). Dargestellt ist eine Priesterin der Ceres vor einem Altar der Kybele u. eine Priesterin des Bacchus vor einem Altar des Jupiter. Auch diese Kultmischung ist bezeichnend für diese Kreise, trotz ihrer Berufung auf die Religion der Väter (vgl. Macrob. pass.; ferner die Rolle des Isiskultes in dieser Zeit: A. Alföldi, A festival of Isis in Rome [Budap. 1937]). Die geistigen Hintergründe der Bewegung werden am deutlichsten in der Kontorniatenprägung (A. Alföldi, Die Kontorniaten [1943], bes. 57/84. 102/22). – In den gleichen Kreis gehört das schon genannte Dipt. mit Asklepios u. Hygieia (Delbr., Dipt. nr. 55). Die beiden Gottheiten erscheinen auch auf dem Intaglio Alföldi, Kontorniaten Taf. 47, 3. Wesentlich später (spätes 5. Jh., bzw. frühes 6. Jh.) sind die beiden Arzneikästchen mit Asklepios (Volb., Kat. nr. 84. Chur) u. Asklepios u. Hygieia (ebd. nr. 85. Sitten).

2. Die Orpheuspyxiden. Nicht sicher haben sich bis jetzt die Orpheuspyxiden einordnen lassen. Noch in das 4. Jh. (frühtheodosianisch ?) gehört wohl die von Bobbio (ebd. nr. 91). Sie zeigt Orpheus zwischen Tieren, Fabelwesen u. Gestalten aus dem bacchischen Thiasos, auf der Rückseite zwei Reiter. Nach ihr ist im 5. Jh. die in Florenz (ebd. nr. 92) gearbeitet, mit Verdoppelung des einen Reiters u. Hinzufügung eines Fußgängers, der einem Löwen die Lanze in die Brust stößt. Einer christl. Deutung widersprechen die Gestalten aus dem bacchischen Thiasos; auf einen Gebrauch im Kult als *acerra weist die untere Öffnung. Über die Rolle der orphischen Literatur in der Spätantike, speziell für den Neuplatonismus, vgl. Christ, Gesch. der griech. Lit. 2, 2, 982f. Die orphischen Hymnen enthalten vielfach Anweisungen über Räucheropfer. Als Heimat u. Mittelpunkt dieser Literatur auch noch in der Spätzeit wird Westkleinasien vermutet. Ob man daraus auch Schlüsse auf die Heimat der Pyxis von Bobbio ziehen darf, wage ich nicht zu entscheiden.

3. Bacchisches. Besonders zahlreich sind die bacchischen Pyxiden: Volb., Kat. nr. 95. 97. 100. 101, die beiden letzten mit Inderkämpfen; das gleiche gilt von der Platte von St. Gallen aus dem Anfang des 6. Jh. Es scheint möglich, daß sich gerade in den letzteren der Einfluß der Dionysiaca des Nonnos spiegelt.

4. Das Dipt. mit Dionysos-Selene in Sens. Eine besondere Stellung hat das Dipt. mit Dionysos u. Selene in Sens (Delbr., Dipt. nr. 61). Die Haupttafel zeigt Dionysos auf dem Sonnenwagen des Helios, umgeben von Szenen der Traubenernte u. Seegöttern. Die Gleichsetzung von Sol u. Dionysos entspricht spätantiker Religion; vgl. Macrob. 1, 17. 18 unter Berufung auf Orpheus (18b: ut cum Sol in supero, i. e. in diurno haemisphaerio est, Apollo vocitatur: cum in inferno, i. e. nocturno, Dionysios, qui est Liber pater, habeatur; 18c: item Orpheus Liberum atque Solem unum esse Deum eundemque demonstrans). Ebenso Joh. Lyd. mens. 4, 51 (106, 16 Wünsch): Λίβερ παρὰ Ῥωμαίους ὁ Διόνυσος οἱονεὶ ἐλεύθερος τουτέστιν ἥλιος. Julian. or. 4, 148D nennt Dionysos Mitherrscher des Helios, 152C/D Sohn des Helios; ebenso Procl. hymn. in Sol. 24. Zur Verschmelzung des Apollon- u. Dionysoskultes auch Rhode, Ps. 2, 2, 52. 54. 59. Auf der anderen Tafel erscheint Selene auf ihrem Ochsenwagen; sie ist in Verbindung gesetzt mit Aphrodite, die links oben in der Muschel dargestellt ist. Dazu gehören in einer oberen Zone zwei liegende u. eine stehende weibliche Gottheit, neben denen ein geflügelter Eros einen Kranz windet, u. in einer unteren Zone eine weibliche Seegottheit. Benennungen ergeben sich wohl aus späten Spekulationen über das mehrgestaltige Wesen der Venus. Joh. Lyd. mens. 4, 64 (117, 6 W.): ἄλλοι δέ φασι πρώτην μὲν τοῦ Οὐρανοῦ καὶ Ἡμέρας Οὐρανίαν καλουμένην, δευτέραν δὲ Ἀφροῦ καὶ Εὐρυνόμης τῆς Ὠκεανοῦ, καὶ τρίτην τὴν συναφθεῖσαν Ἑρμῇ τοῦ Νείλου, ἐξ ἧς καὶ ὁ δεύτερος Ἔρως ὁ ὑκόπτερος, τετάρτην Διὸς καὶ Διώνης. Der Zusammenhang beider Tafeln ist in den kosmologischen Spekulationen der Spätantike zu suchen. Bei Julian ist Helios Schöpfer der ungeteilten, Dionysos der geteilten Schöpfung (or. 4, 144 A). Proklos kennt sogar drei Schöpfungen. Schöpfer des ungeteilten Gesamtkosmos ist Helios-Zeus, Schöpfer der geteilten, in ihrer Fülle sich offenbarenden Welt, insbesondere des Menschen, ist Dionysos, Schöpfer der Natur Adonis (in Plat. Tim. 135E; vgl. G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians [1908] 65). Diese kosmische Bedeutung von Helios-Dionysos wird verdeutlicht in dem oberen u. unteren Streifen. Als Beweger der Planeten ist er Vater

der Jahreszeiten (ὧραι: Julian. or. 4, 147 D; die Gleichung horae = quattuor tempora auch bei Macr. 1, 21, 13). Das Dipt. bringt hierfür mit besonderem Bezug auf Dionysos nur die Szenen aus der Traubenernte; ihre Verbindung mit der Jahreszeitensymbolik ist der Antike geläufig. Zu den Jahreszeiten-Horae vgl. G. M. A. Hanfmann, The Season Sarcoph. in Dumbarton Oaks (Cambr. Mass. 1951), bes. 1, 142/59; ebd. über die Verbindung von Jahreszeiten u. Dionysos bes. 236. 257. Ebenso ist Helios identisch mit Okeanos (Julian. or. 4, 147 D); bei Jamblich ist er die mittlere bewegende Ursache (Procl. in Plat. Tim. 293E; Mau aO. 82). Joh. Lyd. mens. 4, 51/108,7 W.) faßt noch einmal diese ganze kosmolog. Spekulation zusammen; die Stelle liest sich wie eine Interpretation unseres Dipt.: πυριγενέα δὲ αὐτὸν (Διόνυσον) καὶ παγκρατῆ ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐκάλουν, ὅτι τὴν μὲν φύσιν πυρώδης ἐστὶν ὁ ἥλιος, τοῦ δὲ παντὸς ἐπάρχει καὶ κρατεῖ. καὶ πάνθηρα δὲ παρ' αὐτοῦ τοὔνομα ποιοῦσιν ἀποδεχόμενον, οἱονεὶ τὴν πάνθηρον γῆν ἐξ αὐτοῦ λαμβάνουσαν τὴν ζωοποιὸν καὶ εὐφραντικὴν τροφήν. καὶ Βάκχας αὐτῷ καὶ Νύμφας οἱονεὶ τὰ ὕδατα ποιοῦσι πειθαρχοῦντα, τῇ δὲ τοῦ ἡλίου κινήσει ἡ τῶν ὑδάτων φύσις ζωογονεῖται ... Διόνυσον δὲ ὡσανεὶ τὸν τοῦ Διὸς νοῦν οἱονεὶ τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν. Aus dem gleichen Zusammenhang ist auch die andere Tafel verständlich. Selene ist für Julian. or. 4, 149 D. 150 A Ordnerin der Materie u. Schöpferin des Irdischen (auch 154 D: ἡ τῶν περιγείων δημιουργός). Nach Procl. in Plat. Tim. 258F (Mau aO. 85) ist sie μήτηρ πρὸς τὴν γένεσιν. Ihr ist Aphrodite beigesellt, die Mitwirkerin des Helios (Julian. or. 4, 154 A: ὑπουργὸς Ἡλίῳ καὶ συγγενής). Von Proklos wird ihr die alle Gegensätze harmonisch zusammenführende Kraft zugesprochen (in Plat. Tim. 259B), bei Plotin ist sie die Weltseele (3, 5, 2). Joh. Lyd. mens. 4, 64 (117, 24 Wünsch): οἱ δὲ φιλόσοφοι Διώνην τὴν Ἀφροδίτην εἶναι φασι τὴν διὰ πάντων οὖσαν τῶν ὄντων φύσιν. Wieder betonen die obere u. die untere Zone des Dipt. ihre kosmische Bedeutung. In den Personifikationen (s. o.) werden ihre verschiedenen Namen u. Wirkungen deutlich; zur unteren Zone noch Joh. Lyd. aO. (117, 21 W.): πελαγία δὲ ἡ Ἀφροδίτη. Das Stück muß eine Arbeit aus neuplatonischen Kreisen sein. Die Hinweise für die Einordnung des Stückes sind nicht ganz eindeutig. Verbindungen bestehen am ehesten zu den Kpler Stücken des 5. Jh., nicht ebenso klar sind die zur ägyptischen Steinplastik (Delbrueck, Dipt. 234; Weigand 46).

5. Konstantinopel. Alexandrien. Kpel bleibt bezeichnenderweise in seiner Frühzeit frei von Stücken mythologischen Inhalts. Auch die Consecratio (Delbr., Dipt. nr. 59) möchte ich nicht in dem betont paganen Sinn verstehen, wie es die Deutung auf Julian fordert. Der Apparat der Apotheose ist längst in seinem ursprünglichen Sinn verblaßt u. in eine allgemeine sepulkrale Symbolik aufgegangen (Cumont, Rech. 176); die Büsten in der oberen Zone sind wohl verstorbene Angehörige des Kaiserhauses, nicht Götter. Dagegen ist das mythologische Thema herrschend in Alexandrien. Die Tradition der älteren Werkstätten mit ihren Göttergestalten, Satyrn, Nereiden usw. setzt sich fast ungebrochen durch die Spätantike fort. Noch im 6. Jh. sind so repräsentative Stücke wie die Ariadne oder die Aachener Kanzelreliefs in ihrem Thema u. ihrem Gehalt durchaus pagan bestimmt. Es ist dasselbe Bild, das auch die Steinplastik bietet (vgl. die Kataloge von Kairo u. Berlin; v. Duthuit, L'art copte [Paris 1931]).

6. Mythos als Bildungsgut. In einen anderen Kreis von Denkmälern führen wahrscheinlich die Tafeln mit den mythologischen Liebespaaren in Brescia (Volb., Kat. nr. 66). Man hat an den Belag von Möbeln gedacht. Wahrscheinlicher ist, daß es sich um Teile eines Brautkastens handelt; die beiden erhaltenen Tafeln wären dann wohl nur der Rest einer größeren Serie ähnlicher Tafeln. Dargestellt sind auf den beiden erhaltenen Stücken Hippolyt u. Phädra u. Venus mit Adonis (so schon Fr. Wieseler, Das Diptychon Quirinianum zu Brescia [1868] 8/26: Venus folgt bei Ovid 10, 533 dem Adonis zur Jagd, ‚nach Art der Diana gekleidet'). Die antike statuarische Vorlage (Basen) ist vor allem bei der Hippolytplatte noch gut erkennbar. Die Datierung kann über den Anfang des 5. Jh. nicht heruntergehen; Architektur, Muschelform u. Kapitelle (zu letzteren vgl. das Stilicho-Dipt. in Monza Volb., Kat. nr. 63) finden hier ihre Parallelen; der Faltenstil bei Phaedra entspricht statuarischer Plastik des beginnenden 5. Jh. Die Stellung der Muschel ist die östliche, doch ist auch Oberitalien nicht ausgeschlossen (so Mostra Rav. nr. 20). Auffällig sind die mannigfachen Mißverständnisse wie das Fehlen der Basis unter Endymion u. der falsch verstandene Perl-

Eierstab im Bogen. Unmittelbare Parallelen bieten die Hochzeitsgedichte eines Claudian; vgl. Fescennia de nupt. Honorii Aug. 16F. (Venus-Adonis, Cynthia-Virbius) u. Epithal. de nuptiis Honorii Aug. (Hymenaeus mit der Fackel), wobei weniger das Bekenntnis des Dichters als die betont christliche Haltung von Honorius u. Maria von Interesse sind. Man gewöhnt sich daran, diese Dinge losgelöst von ihrer paganen Urbedeutung als Bestandteile einer feinen, literarischen Bildung zu verstehen. Wir wissen nicht, ob das Kästchen mit den Liebespaaren einem Heiden oder Christen gehört hat (das letztere ist nicht besonders wahrscheinlich), sicher deutet sich in seiner Substanzlosigkeit bereits jener Prozeß an, der den Mythos in seiner paganen Bedeutung entwertet u. zum neutralen Bildungsgut werden läßt (vgl. Th. Klauser: Gnomon 28 [1956] 139 über das Mythologische in der christl. Rhetorik seit Gregor v. Nazianz). Der Prozeß selbst ist auf den E. nicht weiter zu verfolgen. Wohl aber hat die Hochschätzung literarischer Bildung sich in einer Reihe von Tafeln niedergeschlagen, die die Musen bzw. das Gegenüber von Dichter u. Muse zum Gegenstand haben. Hierher gehört das Dipt. mit Erato, das Konstantius III bei Antritt seines Konsulats in Gallien ausgeben ließ (Delbr., Dipt. nr. 36). Dann die Tafel mit Terpsichore u. zwei Dichtern in Paris (Volb., Kat. nr. 71). Ins 6. Jh. führt dann das Dichter-Muse-Dipt. in Monza (ebd. nr. 68), ferner die Tafeln im Cabinet des Médailles (ebd. nr. 70: Apoll u. die Musen) u. im Louvre (ebd. nr. 69: sechs Paare von Dichtern u. Musen). Einen politischen Hintergrund hat die Darstellung eines Konsuls als Philosoph auf dem Dipt. in Bologna (Delbr., Dipt. nr. 39). Gemeint ist der neuplatonische Philosoph Severus, der unter Anthemius das Konsulat bekleidete.

H. Blümner, Art. Elfenbein: PW 5, 2356/66. – E. Capps, The Style of the Consular Diptychs: ArtBull 10, 1 (1927) 61/101. – E. Coche de la Ferté, Antiquité chrétienne au Musée du Louvre (Paris 1958). – C. M. Dalton, Catalogue of the ivory carvings of the christian era (London 1909). – R. Delbrueck, Die Consulardiptychen u. verwandte Denkmäler = Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 2 (1929); Zu spätrömischen Elfenbeinen des Westreichs: BonnJb 152 (1952) 166/89. – ›Exhibition Baltimore‹ Early Christan and Byzantine Art. An Exhibition held at the Baltimore Museum of Art (Baltimore 1947). – A. Goldschmidt, Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen u. sächsischen Kaiser (1914/34). – A. Goldschmidt - K. Weitzmann, Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des 10./13. Jh. (1930/34). – H. Graeven, Antike Schnitzereien aus Elfenbein u. Knochen 1 (1903). – E. Herzog-A. Ress, Art. Elfenbein, E.-Plastik: RDK 4, 1307/62. – A. Jacob, Art. Ebur: DS 2, 444/9. – R. Kanzler, Gli avori dei Musei Profano e Sacro della Bibl. Vaticana (Rom 1903). – H. Leclercq, Art. Diptyques: DACL 4, 1094/170; Art. Ivoires: ebd. 7, 1925/87. – E. P. de Loos-Dietz, Vroeg-christelijke ivoren (Assen 1947). – C. R. Morey, Gli ogetti di avorio e di osso = Catalogo del Museo Sacro della Bibl. Apost. Vaticana 1 (Città del Vat. 1936). – ›Mostra Ravenna‹ G. Bovini-L. B. Ottolenghi, Catalogo della mostra degli avori dell'alto medio evo² (Ravenna 1956). – Z. Natanson, Early christian ivories (London 1953). – O. Reichl, Beiträge zur Geschichte der spätantiken Elfenbeinplastik: AA (1932) 543/58. – E. B. Smith, Early Christian Iconography and a School of Ivory Carvers in the Provence = Princeton Monographs in Art and Archaeology 6 (Princeton 1918). – A. C. Soper, The Italo-gallic School of Early Christian Art: ArtBull 20 (1938) 145/192. – E. Stern, Quelques oeuvres sculptées en bois, os et ivoire de style omeyade: Ars orient. 1 (1954) 119/31; Quelques ivoires d'origine supposée gauloise: CahArch 7 (1954) 109/13. – J. Strzygowski, Koptische Kunst: Catalogue général des antiquités du Musée du Caire (Wien 1904); Hellenistische u. koptische Kunst in Alexandria: BullSocArch-Alex 5 (1902) 3/97. – G. Stuhlfauth, Die altchristliche Elfenbeinplastik – Archäol. Studien 2 (1896) – W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike u. des frühen Mittelalters = Röm. Germ. Zentralmuseum Mainz Katalog 7² (1952); Frühmittelalterliche Elfenbeinarbeiten aus Gallien: Festschrift des Röm. Germ. Zentralmuseums Mainz 1 (1952) 44/53; Ivoires mosans du haut moyen-âge originaires de la région de la Meuse: L'art Mosan = Bibliothèque générale de l'école pratique des Hautes Études 6 (1953); Frühmittelalterliche Elfenbeinarbeiten in der Schweiz: Fruhmittelalterliche Kunst. Akten zum 3. intern. Kongreß für Frühmittelalterforschung (1954) 99/106; Les ivoires sculptés de l'époque carolingienne au XIIe siècle: Cahiers de Civilisation Médiévale (o. J.) 17/26. – E. Weigand, Zur spätantiken Elfenbeinskulptur: Krit. Berichte (1930/31) 33/57 (Besprech. von Delbrueck, Consulardiptychen). – K. Wessel, Art. Elfenbeinplastik: RGG 2³, 419/23; Ägyptische Elfenbeinschnitzereien des 6. Jh., Diss. Berl. (1943); Studien zur oströmischen Elfenbeinskulptur: Wissensch. Zeitschr. Univ. Greifswald 2 (1952/53) 63/84; 3 (1953/54) 1/22; Eine Gruppe oberitalischer Elfenbeinarbeiten: Jb-

Inst 63/4 (1948/49) 111/60. – O. Wulff, Altchristliche u. mittelalterliche Bildwerke 1 (1909).

J. Kollwitz.

Elias.

A. Nichtchristlich. I. Altes Test. u. Apokryphen. a. Name, Tendenz. Der Name des Eiferers für Jahwe (Elijjah bzw. Elijjahu = Mein Gott ist Jahwe) ist ein Programm; deshalb ist es nicht unmöglich, daß der Prophet diesen Namen angenommen hat. E. lebte in Israel im 9. Jh. vC. unter König Ahab. Er führte den Beinamen ‚der Thisbite‘ (1 Reg. 17, 1 u. ö.), wohl nach einer Stadt Thisbe im Ostjordanland. Sein Lebenswerk war der Kampf gegen den Baalsdienst, ausgelöst durch den Tempelbau für den tyrischen Baal in der Hauptstadt, den Ahab seiner Gattin zuliebe vornahm (ebd. 16, 32; vgl. o. Bd. 1, 1079. 1095). Abfall des Königs von Jahwe war damit kaum geplant, wie die Namen seiner Kinder (Ahasjahu, Joram, Athalja) ebenso zeigen wie die Tatsache, daß Ahab zahlreiche Jahwepropheten in seinem Dienst hatte (ebd. 22, 6). Für die strengen Jahweanhänger war die Verehrung eines Baal in Jerusalem Abfall von Jahwe; an ihrer Spitze stand E., der die alleinige Verehrung Jahwes in Israel durchsetzen u. den Baalsdienst auf Leben u. Tod bekämpfen will. Dabei vertritt er einen bewußten Monotheismus: es geht darum, ob Jahwe oder Baal ‚der Gott‘ ist (ebd. 18, 21). Zugleich ist E. Vertreter der rauhen Vorzeit gegenüber den verfeinerten Sitten, die unter dem Einfluß der Phönizier aufkamen. Er trug den altherkömmlichen Pelzmantel der Wüstentracht, mit ledernen Riemen gegürtet (ebd. 1, 8), u. suchte Begegnung mit Jahwe am Horeb in der Wüste, nicht in den Heiligtümern Irsaels. Er ist auch Vorkämpfer des alten Rechtes: nach dem Justizmord an Naboth tritt er gegen Ahab mit Strafdrohung auf (ebd. 21, 17/26) u. bekämpft so die Freiheit Israels gegen Königswillkür orientalischen Herkommens.

b. Wirken. E. beginnt, mit der Ankündigung der Dürre als Strafe für die Errichtung des Baalstempels öffentlich aufzutreten (ebd. 17, 1). Damit beginnt das ruhelose Wanderleben, das ihn zunächst zum Bache Kerith führt, wo er von Raben ernährt wird (ebd. 17, 3/7); als der Bach vertrocknet, weicht er ins phönizische Sarepta aus, wo er von einer Witwe erhalten wird, deren Mehltopf u. Ölkrug er bespricht; als der Sohn der Witwe erkrankt u. stirbt, hadert er mit Jahwe u. ruft das Kind ins Leben zurück (ebd. 17, 8/24). Die Witwe erkennt daraus seine Berufung u. die Wahrheit des göttlichen Wortes aus seinem Munde. Nach längerer Trockenheit läßt Ahab E. suchen; der Hausminister Obadja findet u. bewegt ihn, sich dem König zu stellen. E. fordert von Ahab, am Karmel Volk u. Baalspriester zu versammeln; jede Partei soll ihrem Gott einen Stier darbringen; wessen Gott mit Feuer antwortet, soll als ‚der Gott‘ gelten. Die Baalspriester rufen mit allen Mitteln ihres orgiastischen Kultes Baals Hilfe an, der stumm bleibt; E. errichtet seinen Altar aus 12 Steinen nach der Zahl der Stämme Israels in voller Ruhe, läßt ihn dreimal mit Wasser begießen u. bittet zur Zeit des Speiseopfers Jahwe, sich als Gott Israels zu beweisen; daraufhin fällt Feuer vom Himmel u. verzehrt Altar, Opfer u. Wasser; die Baalspriester werden von E. erschlagen. Nach diesem Sieg bittet E. auf dem Karmelgipfel um Regen, nach siebenmaligem Gebet kommt ein die Dürre beendigender Wolkenbruch (ebd. 18). E. hat gesiegt u. kehrt nach Israel zurück, muß aber bald vor den Nachstellungen der beleidigten Königin fliehen. Engel speisen ihn auf seiner Flucht in die Wüste, obwohl er den Tod wünscht, u. rufen ihn zum Horeb, dem Gottesberg der Gesetzgebung, wohin er 40 Tage u. 40 Nächte wandert, u. wo ihm dann Jahwe nach Sturm, Erdbeben u. Feuer in sanftem Säuseln erscheint; verhüllten Hauptes tritt ihm E. entgegen u. klagt ihm sein Scheitern; Jahwe tröstet ihn mit dem Hinweis auf den heiligen Rest derer, die Baal nicht angebetet haben. u. auf die Strafe, die eine neue Dynastie, ein aramäischer Herrscher u. E.'s Nachfolger Elisa am Hause Ahabs vollziehen sollen. Damit verbindet er den Auftrag, die Rächer selbst zu ihrem Werk zu salben (ebd. 19, 1/18). E trifft dann Elisa beim Pflügen u. beruft ihn durch Überwerfen seines Mantels (ebd. 19, 19/21). 1 Reg. 21 bringt dann den Justizmord an Naboth um seines Weinberges willen; als Ahab diesen in Besitz nehmen will, tritt ihm E. entgegen, entlarvt die lügnerische Prozeßführung u. verheißt Ahabs Tod an Naboths Todesstätte sowie die Ver-

nichtung seiner Dynastie. Auf Ahabs Buße ändert Jahwe die Strafdrohung. Ahab soll in Frieden sterben, aber unter seinem Sohn wird das Unglück eintreten. Als Ahasja sich Jahwes Zorn zuzog, weil er in einer Krankheit Boten zum Orakel des Baal von Ekron sandte, trat E., der diese Boten traf u. heimsandte, nochmals auf. Dreimal fordert Ahasja E. durch Boten an den Hof; die beiden ersten werden samt Begleitung durch Feuer vom Himmel vernichtet, mit dem dritten geht E. zum König u. weissagt ihm den Tod, der auch eintritt (2 Reg. 1). Es folgt dann die Himmelfahrt des E. Mit Elisa geht er von Gilgal über Beth-El u. Jericho zum Jordan. Elisa weiß, daß es sein letztes Beisammensein mit seinem Meister ist, u. die Prophentenschüler der berührten Städte weissagen es ihm noch besonders. Durch einen Schlag mit dem Mantel teilt E. den Jordan u. nimmt am anderen Ufer Abschied von Elisa, der, zu einer Bitte aufgefordert, den Geist des E. zwiefältig erbittet. Dann kommt ein feuriger Wagen u. hebt E. zum Himmel empor, wobei ihm sein Mantel entfällt. Elisa hebt ihn auf, damit ruht der Geist des E. auf ihm (ebd. 2, 1/15). – Als in den blutigen Wirren nach Jehus Königssalbung Ahabs Witwe Isebel umkommt, sieht Jehu darin (ebd. 9, 36) wie auch in der Hinschlachtung der Söhne Ahabs (ebd. 10, 10) die Erfüllung der Weissagung des E. Schließlich rottet er Ahabs Geschlecht in Samaria aus u. erfüllt so E.'s Voraussage (ebd. 10, 17). – Auch Joram von Juda erhielt brieflich von E. Tod u. Unglück in Familie u. Reich seiner Gottlosigkeit wegen geweissagt (2 Par. 21, 12/15), was sich ebenfalls erfüllt (ebd. 21, 16/20). – E. erwies sich so als harter u. drohender Wächter der Unantastbarkeit des Jahwekultes im ganzen Volk Israel, als unbeugsamer Prophet u. Kämpfer ‚des Gottes', der für ihn der einzige wahre Gott überhaupt war.

c. Würdigung in nachexilischer Zeit. In nachexilischer Zeit gilt der Prophet des göttlichen Strafgerichtes über die Abtrünnigen als Vorläufer u. Ankündiger des göttlichen Endgerichtes, mit der Aufgabe, die Herzen der Väter zu ihren Kindern und die der Kinder zu ihren Vätern zu bekehren, damit der göttliche Bannfluch die Erde nicht treffe (Mal. 3, 23/24). – Sirach nennt E. hymnisch einen Propheten ‚wie Feuer', ‚u. seine Worte waren wie ein glühender Ofen' (nach Mal. 3, 19 ist der Ofen ein Bild des Zorngerichtes am Tage Jahwes); in eine kurze Übersicht der Taten E.'s flicht er ein ‚Wie furchtbar warst du, o Elia! Wer so wie du bist, mag sich dessen rühmen!' Am Ende des Hymnus auf E. nennt er dessen Aufgabe vor dem Tage Jahwes, seinen Zorn zu beschwichtigen u. die Stämme Israels wiederherzustellen. ‚Selig, der da starb, nachdem er dich gesehen; aber seliger du selbst, der du weiterleben wirst!' (Sir. 48, 1/11). – In E.'s Eifer für das Gesetz sieht 1 Macc. 2, 48 den Grund seiner Aufnahme in den Himmel. – Mart. Jes. 2, 14 bietet zusammenfassend die Prophezeiung gegen Ahasja u. fügt hinzu, daß Samarien in die Hand Salmanassers fallen werde, weil Ahasja die Propheten Gottes getötet habe. Die Quelle dieser apokryphen Erweiterung ist unbekannt. – Diese Zeugnisse beweisen, wie stark die gewaltige Gestalt E.'s das Denken des Judentums beschäftigt hat. So sollen auch das Zitat 1 Cor. 2, 9 (vgl. die Erwähnung in der Stichometrie des Nikephorus nach Orig. comm. in Mt. 27, 9) u. Eph. 5, 14 (nach Epiphan. haer. 42) aus einer Elias-Apokalypse stammen. Eine etwa dem 3. Jh. nC. angehörende hebräische Elias-Apokalypse hat A. Jellinek veröffentlicht (Beth ha-Midrasch 3 [1855]; M. Butterwieser m. Übers. u. Komm. [1897]). Fragmente einer koptischen, christlich überarbeiteten E.-Apokalypse, wohl aus dem 4. Jh., veröffentlichte G. Steindorff (TU NF 2, 3a [1899]).

II. Nachbiblisches Judentum. a. Josephus. Während Philo E. nicht erwähnt, berichtet Josephus ausführlich im Anschluß an das AT (ant. 8, 13ff). Aus seinen Zusätzen sei erwähnt: die Dürre ist identisch mit der von Menander berichteten Trockenheit unter dem tyrischen König Ithobal, die durch heftige Gewitter nach einjähriger Dauer beendet wurde (ebd. 8, 13, 2); Elisa hat unmittelbar nach dem Überwerfen des Mantels zu weissagen begonnen (ebd. 8, 13, 7); in der Quelle, in der Ahabs Wagen vom Blute des Königs gereinigt wurde, haben von da ab die Dirnen gebadet (ebd. 8, 15, 6); aus der Erfüllung zweier Weissagungen E.'s gegen Ahab folgen Erkenntnis der Größe Gottes, Verehrung u. Anbetung; man müsse daraus schließen, ‚daß wir nie Gunst u. Eigenwillen der Wahrheit vorziehen dürfen u. daß die Prophetie u. die Kenntnis der Zukunft eine sehr nützliche Einrichtung ist, weil wir dadurch Gottes Willen erfahren u. vor dem gewarnt werden, was uns Schaden bringen

kann'; endlich kann daraus die Macht des Verhängnisses erkannt werden, der man sich nicht entziehen kann, selbst wenn man sie im voraus kennt (ebd.); zum Ende E.'s meint Josephus, daß er den Augen der Menschen entrückt wurde u. niemand wisse, welches sein Ende gewesen sei (ebd. 9, 2, 3).

b. Rabbinen. 1. Herkunft. Gegenüber diesen rationalistischen Erwägungen hebt sich das Zeugnis der Rabbinen ab, die sich mit E. wie mit kaum einer anderen Prophetengestalt beschäftigt haben. Über seine Herkunft gibt es drei Versionen: er gehörte zum Stamm Gad (Gen. R. 71); er war Benjaminit aus Jerusalem, identisch mit dem 1 Par. 8, 27 erwähnten Sohn Jerohams; er war Priester (vgl. JewEnc 5, 122). Auch mit Pinehas (Ex. 6, 25 u. ö.) wird er identifiziert (Pirke R. El. 47; Targ. Jer. Num. 25, 12), gilt also als Enkel Aarons. Wenn auch im Judentum erst in späterer kabbalistischer Literatur bezeugt (JewEnc 5, 122), legt doch Epiphanius (haer. 4, 3) nahe, daß er schon früh als Engel in menschlicher Gestalt galt.

2. Wunder. Die einzelnen Wunder werden reich ausgeschmückt. Weil E. sagt ‚So wahr Jahwe lebt' (1 Reg. 17, 1), muß Gott eine Trockenheit kommen lassen (Sanh. 113a; JerSanh. 10). Die Raben (orebim) werden als Bewohner der Stadt Oreb verstanden (Gen. R. 28, 4; Hul. 5a). Gott sucht E. zu bewegen, ihn aus seinem Versprechen zu lösen, so daß er Regen senden kann, denn er hat Erbarmen mit den Gottlosen. Darum läßt er, ohne Erfolg, den Bach austrocknen u. verursacht den Tod des Sohnes der Witwe, den Propheten so von seiner erbarmungslosen Strenge abzubringen. Auf E.'s Bitte um Wiederbelebung sagt er, das könne nur mit himmlischen Tau geschehen; bevor er diesen sende, müsse E. ihn von seinem Versprechen lösen (JerBer. 6, 9b). E. nutzt nun die Gelegenheit, durch ein neues Wunder Ahab zu überzeugen; so bringt er den König zur Anordnung des Opfers auf dem Karmel. E.'s Ochse geht willig zum Altar, der der Baalspriester, des anderen Zwilling, ist zu keinem Schritt zu bewegen u. beklagt sich sogar, daß er dem Baal geopfert werden soll; E. muß ihm zureden, daß es zu Gottes Ehre geschehe, dann können die Baalspriester ihn zum Altar bringen (Tan. 4, 165 Buber). Der Baalspriester Bemühungen dauern so lange, daß E. die Sonne stillstehen lassen muß (Hagg. Beresch. 86). Sie hatten vorher einen Betrug versucht, indem sie, wohl wissend, daß ihre Gebete zum Baal nichts nützten, Hiel (erwähnt als Wiedererbauer Jerichos 1 Reg. 16, 34) bewogen, sich unter dem Altar zu verbergen u. das Opfer von unten her anzuzünden, wenn er die Gebete der Baalspriester höre Dieser Plan wurde durch Gott zunichte gemacht, indem er eine Schlange sandte, die Hiel zu Tode biß (L. Ginzberg, Legends of the Jews [N. Y. 1955] 6, 319). Gegen Abend ließ sich E. von Elisa Wasser über die Hände gießen, woraufhin es aus seinen Fingern wie Fontänen sprudelt und den Graben um den Altar füllt (Tanna debe Elijjahu R. 17). Seine Gebete um Feuer vom Himmel werden nicht eher erhört, bis er die Namen der Toten u. Jahwe den Gott Abrahams, Isaaks u. Jakobs nannte (Ex. R. 44). Im Gebet spricht E. von seinem Dienst als Vorläufer des Messias u. bittet um Erhörung, damit ihm später geglaubt werde (Hagg. Beresch. 76; Midr. Shir ha-Shirim 25a Grünhuth).

3. Aufgabe. Wegen des Unglaubens des Volkes trotz der Wunder wird E. zum Ankläger vor Gott (Pirke R. El. 29), so bei der Gottesbegegnung am Horeb, wo einst Jahwe auch Moses erschien, statt um Gnade zu bitten; wegen der Härte u. des Eifers gebietet Jahwe, seinen Nachfolger zu ernennen (Tanna debe Elijjahu Zota 8). Der Wind am Horeb ist diese Welt, der Sturm der Tod, das Feuer das Gericht in der Gehenna, die Stille der Tag Jahwes (Tan. Pekudē 128). Drei Jahre nach dieser Vision wird E. entrafft (Seder Olam R. 17), zu den Engeln versetzt (Kid. 70; Ber. R. 34, 8), geht in das Leben ein, ohne den Tod gesehen zu haben, weil er sündlos war (Wajjikra R. 27; Kohel. R. 68b u. ö.). Er lebt noch (Jalkut Schim.; Beresch. R. 42). Hätte Adam nicht gesündigt, lebte er wie E. u. bliebe ewig (Pesiq. 76a u. ö.). Über den Verbleib des E. besteht keine Einigkeit: er ist nicht im Himmel, sondern ‚verborgen' (Strack-B. 4, 2, 765), hält sich am Karmel auf (Pesiq. R 32), im Himmel (Pesiq. 5b u. ö.) bzw. im Paradies (Keth. 77b; Derekh Erec Z. 1). Er hat nun die Aufgabe, Abstammung u. Taten der Menschen aufzuschreiben (Seder Olam R. 17 u. ö.), dient den Vätern (BM. 85b), führt die Seelen verstorbener Frommer in den Garten Eden (Keth. 77b) u. tritt für Israel bei Gott ein (Midr. Esther 3, 9 u. ö.); daneben wirkt er eifrig weiter für sein Volk, tröstend, helfend,

lehrend, überwacht die Beschneidung, straft, prophezeit u. offenbart himmlische Geheimnisse (Strack-B. 4, 2, 769/779). Seine wichtigste Aufgabe aber ist die des Vorläufers des Messias; über die Bedeutung der verschiedenen Ansichten über seine Stammeszugehörigkeit in dem Zusammenhang vgl. Strack-B. 4, 2, 781/792: gehört er zum Stamm Gad, so vollbringt er allein das Erlösungswerk an Israel, der Messias ben-David fehlt neben ihm; ist er vom Stamm Benjamin, so ist er eigentlicher Vorläufer des Messias; ist er schließlich vom Stamm Levi, so gilt er als Hoherpriester der messianischen Zeit. Seine eigentliche Aufgabe ist ‚Wiederherstellung' (vgl. Mt. 17, 11; Sir. 48, 10): da er alle israelitischen Ehen registriert (Kid. 70a), wird er die Abstammung aller Familien aufhellen (Eduj. 1, 5) u. alle Israeliten unreiner Abstammung reinigen, damit sie dem Volke Gottes zugefügt werden können (Kid. 71a u. ö.; Einigkeit darüber besteht freilich nicht: Strack-B. 4, 2, 793/794); dann schafft er wieder Reinheit u. Einigkeit der Lehre, um so den religiös-sittlichen Zustand des Volkes wiederherzustellen; dazu schlichtet er Streitigkeiten (Eduj. 1, 5 u. ö.), leitet Israel zur großen Buße an (Pirke R. El. 43) u. stellt die Schalen mit dem Manna, dem Reinigungswasser u. dem Salböl aus dem Tempel wieder her (Mekh. Ex. 16, 33) u. sammelt die Zerstreuten, so daß das Volk als Ganzes wiederhergestellt wird (Targ. Jer. I Dtn. 30, 4 u. ö.). Ist das vollbracht, so wird er den Messias bekanntmachen (Beth ha-Midr. 3, 72, 1; diese späte Bezeugung wird gestützt durch Justin. dial. 8). Zu E. als Vorläufer des Messias in der kabbalistischen Literatur vgl. JewEnc 5, 125/126. Während des messianischen Zeitalters tritt E. fürbittend für die in der Gehenna schmachtenden sündigen Väter unschuldiger Kinder ein (Eccl. R. 4, 1) u. tötet Samael, womit er alles Böse vernichtet (Jalk. Hadasch 58a). Die Ansicht, E. werde im messianischen Endkampf getötet, findet sich nur bei PsPhilo. – Zum Stuhl des E., der bei der Beschneidung für E. als den die Beschneidung Überwachenden bereitgestellt wird, vgl. JewEnc 5, 128/129.

c. Bildliche Darstellungen. In der Synagoge von Dura-Europos finden sich die einzigen älteren jüdischen Darstellungen aus den E.-Geschichten (vgl. oben Sp. 363f). Sie beginnen in der untersten figürlichen Zone der Südwand u. greifen mit einem Bilde auf die Westwand über. Voll erhalten sind drei der fünf gerahmten Bilder: die Baalspriester auf dem Karmel (SC 3) mit der Darstellung des Hiel unter dem Altar u. der von Jahwe zu seiner Tötung gesandten Schlange; E. auf dem Karmel (SC 4) vor dem brennenden Altar mit Wasser herbeischleppenden bzw. ausgießenden Dienern u. Elisa(?) in kleinerer Gestalt E. gegenüber am Altar; die Auferweckung des Sohnes der Witwe (WC 1) in kontinuierlicher Darstellungsweise (die Witwe in Trauerkleidung reicht E. das tote Kind hin; E., auf einem Bett liegend, hält den Knaben in den Armen, während Gottes Hand von oben auf ihn herabweist; die Witwe hält das ins Leben zurückgerufene Kind in den Armen). Schlecht erhalten ist SC 2, wo die Begrüßung des E. durch die Witwe von Sarepta noch zu erkennen ist; die andere Hälfte scheint E. am Kerith gezeigt zu haben. Von SC 1 ist so wenig erhalten, daß eine Rekonstruktion nicht möglich ist, vermutet wird hier die Darstellung der Ankündigung der Trockenheit durch E. u. sein Fortgang zum Kerith. Nicht alle Einzelheiten der Bilder sind einhellig gedeutet. Vgl. C. H. Kraeling, The Synagogue = The Excavations at Dura-Europos Final Rep. 8, 1 (New Haven 1956) 135/150, Taf. 30. 31. 61/63. Die Deutung der kleinen Prophetengestalt auf SC 4 als Elisa ist durch Tanna debe Elijjahu R. 17 nahegelegt, wonach Elisa dem E. Wasser über die Hände goß (Kraeling aO. 143: probably).

III. Islamische Literatur. Im Koran (Sure 6, 85) wird E. als Prophet neben Zacharias, Johannes u. Jesus erwähnt. Weitere Nennungen im Koran: Sure 37, 123/130 (Kampf gegen Baal als Beweis seines Prophetentums) u. 18, 59/82 (legendäre Unterredung des R. Josua ben Levi mit E., im jüd. Schrifttum erst weit später ausführlich berichtet). – Baidawi macht E. zum Wezir des Ahab, der erst nach der Apostasie des Königs eine Hungersnot bewirkt; in diesen legendarischen Ausschmückungen der E.-Berichte wird Elisa zu einem von E. geheilten Paralytiker. – Auch die Erwartung der Wiederkunft des E. vor dem Endgericht findet sich. Bei anderen Autoren wird er mit Al-Khidr, dem Finder der Quelle ewiger Jugend, gleichgesetzt oder auch als Wächter der Wüste bezeichnet. Seine Himmelfahrt gilt als Entrückung zu den Engeln, da er

zwei Naturen in sich verband, eine menschlich-irdische und eine engelhaft-himmlische (Ibn al-Athir). Einzelheiten s. Dict. of Islam s. v.

B. Christlich. I. Neues Testament. In den Evangelien erscheint E. zunächst im Zusammenhang mit Johannes dem Täufer. Lc. 1, 17 nennt den Täufer schon bei der Verkündigung mit dem Geist u. der Kraft des E. ausgestattet. Joh. 1, 20/21 berichtet, Priester u. Leviten hätten ihn befragt, ob er der Christus, E. bzw. der Prophet sei, er habe aber alle diese Fragen verneint. Nach Mt. 11, 14 hat Jesus den Täufer als E. bezeichnet, der da kommen soll (vgl. Mal. 3, 23). Für Jesus steht nach Mc. 9, 11/13 fest, daß E. kommen u. wirken muß, ehe der Tag Gottes kommt (vgl. Mt. 17, 10/13), daß er leiden muß, ja schon da war u. getötet ist (Mt. setzt noch den ausdrücklichen Hinweis auf den Täufer hinzu). Mt. 16, 14; Mc. 6, 15 u. 8, 28; Lc. 9, 8. 19 berichten, daß Jesus selbst vom Volk für den wiedergekommenen E. gehalten wurde. Jesus verweist nur einmal auf E., als er in Nazareth keinen Erfolg mit seiner Predigt hat: die Sendung des E. während der Dürre zur Witwe in Sarepta zeigt, daß es keinen natürlichen Heilsanspruch gibt u. daß Gott, wenn sein Volk sich ihm versagt, sich den Heiden zuwendet (die Angabe der Dauer der Dürre, $3^1/_2$ Jahre, beruht auf spätjüdischer Tradition, vgl. Strack-B. zSt.). – In der Verklärung Christi steht E. mit Moses neben Jesus auf dem Berg Tabor (Mt. 17, 3/5 Par.), wo er mit Jesus (nach Lc. über dessen Todesweg) spricht; das Erscheinen der beiden erklärt sich einmal daraus, daß sie Künder der messianischen Zeit sind (Dtn. 18, 15; Mal. 3, 23), zum anderen daraus, daß die Zeit des Messias der des Moses jüdischer Erwartung nach entsprechen soll, wobei E. sie als Vorläufer einleitet; die beiden Großen des Altes Bundes in ihrer überragenden Bedeutung für die messianische Zeit stehen zu dem leidenden Messias, in dem sich ihr Werk und ihre Prophezeiung erfüllt. – Schließlich berichten Mt. 27, 47/49 u. Mc. 15, 35/36, Spötter hätten das vom Gekreuzigten hebräisch gerufene Wort Ps. 22, 2 mißverstanden u. auf E. gedeutet, als riefe Jesus ihn zu Hilfe. Es geht aber wohl kaum an, daraus zu schließen, E. habe als Erretter aus Todesnot gegolten u. sei als solcher von Jesus angerufen worden bzw. die Juden hätten Jesus aufgefordert, ihn anzurufen (Schrade aO. 83/85). – Sonst wird E. nur noch zweimal im NT erwähnt: Rom. 11, 2/5 dienen 1 Reg. 1, 10 u. 18 als Erweis, daß Gott in Israel sich stets einen heiligen Rest ausgesondert hat; Jac. 5, 17/18 werden 1 Reg. 17, 1 u. 18, 42 für die Kraft des Gebetes als Beweis angeführt, wobei betont wird, daß E. ein gewöhnlicher Mensch, aber ein Gerechter war.

II. Patristik. a. Persönlichkeit. Reichste Beachtung u. fast panegyrische Beurteilung findet E. in der patristischen Literatur. 1 Clem. 17, 1 nennt ihn als Vorbild, ebenso Clem. Alex., bes. hinsichtlich der Einfachheit der Nahrung (paed. 3, 38, 1) u. der Genügsamkeit der Kleidung (ebd. 2, 112, 3). Greg. Nyss. bezeichnet ihn als Vorbild der vita religiosa mit den insignia vitae continentis (in Cant. hom. 7). Hieronymus nennt ihn geradezu noster princeps (ep. 58, 5). In ihm spricht Gott (Clem. Alex. prot. 1, 8, 3), er ist Geistträger (Cyrill. Hier. cat. 16, 28), prophezeit divino spiritu (Philastr. haer. 13) u. zürnt zelo ductus divino (ebd. 16). Durch seine Prophetengabe Oberpriester seines Volkes (Greg. Naz. or. 2, 52), hat er nicht abgelassen, Israel zum Leben zu rufen, damit es nicht Sodom u. Gomorrha gleiche (or. 21, 7; E. wird hier mit Athan. verglichen). Sein Fasten öffnete ihm den Himmel schon vor der Himmelfahrt (Ambros. El. 3, 4) u. machte ihm die Elemente dienstbar (Maxim. Taur. s. 21). Ambros. urteilt über E.: virtutem magnam habuit et gratiam: virtutem ut ad fidem animos populorum a perfidia retorqueret; virtutem abstinentiae atque patientiae, et spiritum prophetandi (exp. in Lc. 1, 36). Basil. Seleuc. nennt E. Meister seines Volkes, Lehrer der unfrommen Menge, von Gott mit Strafgewalt ausgerüstet, Besieger des Todes (or. 11). Isidor Pelus. sieht ihn als Besieger der Gottlosigkeit (ep. 1, 297). Selbst Furcht u. Schwäche können sein Lob nicht beeinträchtigen: in miraculis monstrabatur E., in infirmitatibus servabatur (Greg. M. mor. 19, 6, 10). – Wohl aus rabbinischen Traditionen stammen die Angaben bei Aphraates (hom. 314 Wright) u. Epiphan. (haer. 4, 3), E. sei aus dem Stamme Levi. Sein Auftreten wird von Cyrill Alex. ins 268. Jahr nach dem Fall Ilions datiert (c. Iul. 1).

b. Wunder. Die Wunder, die Greg. Naz. in seinen Carmina zweimal besingt (1, 1, 16 u. 1, 2, 10, 523/534), werden häufig erwähnt u.

gern allegorisch gedeutet. Sein Wort ist des Himmels Schlüssel (Petr. Chrysol. s. 127). Der Kerith meint das Gesetz, das unnütz wird, wenn man es buchstäblich befolgen will (PsAug. exp. in Apc. 6, 7). Die Raben dienen E. zum Lohn für das Ausharren in Gerechtigkeit, das Vertrauen in die künftige Gnade u. die Genügsamkeit (Nil. perist. 11, 17); dabei machen sie wieder gut, was sie an Noah gesündigt haben, woran sich beweist, daß ein sündloser Mensch auch die Dienste der unfruchtbaren Tiere benützen kann (Aug. mir. sacr. script. 2, 15). Die Nahrung des E. am Kerith ist geistlich (Nil. ep. 98). Daß Gott E. mit Speise versorgt, beweist, daß nicht Speise, sondern concupiscentia causa damnationis ist (Greg. M. mor. 30, 18, 60). – Das Wunder an den Vorräten der Witwe von Sarepta geschah misericordiae meritis (Cypr. op. et eleem. 17). Daß E. zu ihr gesandt wurde, ist eine Auszeichnung des Witwenstandes (Ambr. vid. 1, 3.), sie war Vorbild der Gemeinschaft, Gastfreundschaft u. Glaubensbereitschaft (ebd. 1, 4, 6). Wie E. typum Christi trägt, so die Witwe typum ecclesiae (Cypr. aO.; Ambr. aO. 1, 3). Die Holzstücke, die sie sammelt, crucis mysterium figurabant (PsAug. s. 91, 6), Mehl u. Öl symbolisieren die Sakramente (Prosper prom. et praed. Dei 2, 29, 63). Reichste Allegorese dieser Erzählung betreibt PsAug.: der Kerith ist das Gesetz; die Raben sind die jüdischen Priester, Fleisch u. Brot das jüdische Opfer u. die Schaubrote; das Austrocknen des Baches zeigt Christi Kommen ins Fleisch u. das Aufhören der Gesetzesbeobachtung an; der Gang nach Sarepta meint das Kommen des Evangeliums zu den Heiden; das Holz, das die Witwe sammelt, sind die errores gentilium diabolica fraude inventi; die Witwe will essen u. dann sterben, quia doctrina gentilium mortem magis infert quam vitam; ihr Brot ist der Glaube; Mehl u. Öl gehen nicht mehr aus, weil fides ab electorum cordibus bonaque opera non deficient, usque dum Dominus ad judicium cum omnibus sanctis suis veniet (exp. in Apc. 6, 7). Quod E. deseruit Judaeam, significavit quod Christus reliquerit Synagogam (PsAug. s. 91, 6). Die Erweckung des Sohnes der Witwe beweist, daß Gott die Macht hat, Tote zu erwecken, wann er will (Const. Ap. 5, 7), u. daß es eine Auferstehung gibt (Cyrill. Hier. Cat. 18, 16). Sie geschieht, quia Dominus, qui inimicum suum in quocumque tuto loco potest occidere, servum suum, quem vult eruere, de qualicumque angustia liberare potest (Aug. mir. sacr. script. 2, 17).

c. Karmelopfer. Das Opfer auf dem Karmel gilt als Hinweis auf die Taufe: das Feuer ist der lebendigmachende Geist, der brennt u. feurig ist, die Gottlosen verbrennt u. die Gläubigen erleuchtet (Greg. Nyss. in bapt. Chr.); tu es homo super altare, qui ablueris aqua, cuius exuritur culpa, ut vita renovetur (Ambr. El. 83). E. auf dem Karmel Christum significat, den Gott u. Herrn aller Schöpfung (Cassiod. exp. in Cant. 7, 5). Die Tötung der Baalspriester ist Gottes Werk (Athan. apol. de fuga 20) u. nach Lev. 24, 16 kein Mord (Aug. mir. sacr. script. 2, 18). Die Errichtung des Altares durch E. erfolgte auf Gottes Gebot, obwohl Opfer nur an einer Stelle erlaubt sind, cur enim iubet ille qui legem constituit, aliquid fieri quod in lege prohibuit, iussio ipsa pro lege habetur, quoniam auctor est legis ... Spiritus Dei, qui fuerat in E., quidquid in hac re fecit, contra legem non esse potest, quia dator est legis (Aug. quaest. in Hept. 3, 56). Das Gebet um Regen nach dem Opfer ist dann Beispiel für das Sehnen nach dem Guten, nach Gott u. dem Paradies (Clem. Alex. prot. 10, 92, 3) oder für das Gebet des Christen um Gnade (Greg. M. sup. Cant. exp. 8, 10). Der Regen ist die in die Welt kommende Befruchtung durch die Hl. Schriften (Ambr. vid. 1, 3) u. typus baptismatis (Ambr. El. 22, 84). – Die Flucht E.'s geschah auf Befehl des Hl. Geistes (Athan. apol. de fuga 17) u. ist Flucht vor dem saeculum, der effusio vanitatis u. den impiae et praevaricatricis nationis sacrilegia, nicht vor der Königin (Ambr. fuga saec. 6, 34). Der Engel reicht E. kein irdisches Brot, denn er war davon 40 Tage lang gesättigt (Aug. mir. sacr. script. 2, 19).

d. Horeb, Jordan. Am Horeb umschattete nicht Gottes Natur selbst, sondern seine Gegenwart E. (Greg. Naz. or. 28, 19). E. verhüllte sein Haupt, quia animam carnis cura non possidit, sed stat in ostio, quia mortalitatis angustias exire meditatur (Greg. M. in Ez. hom. 2, 1, 17). Die Jahwe-Treuen sind für Justin eine Parallele für die Verzögerung des Gerichtes: wie 7000 Baal nicht anbeteten, so werden täglich Menschen Jünger Christi (dial. 39, 1). – Die Teilung des Jordans war nimiae merces et gratia caritatis (Ambr.

exp. in Ps. 118, 16), sie weist auf die Taufe (Ambr. in Lc. 1, 36) u. die separatio peccatorum im gleichen Jordan durch den Hl. Geist hin (Maxim. Taur. s. 21).

e. Himmelfahrt. In der stark beachteten Himmelfahrt des E. sah schon Irenaeus einen Hinweis auf die Himmelfahrt Christi (haer. 5, 5, 1; vgl. Greg. M. in ev. hom. 2, 29, 64); später hat man mehr den Unterschied betont: von E. gilt rapitur (vgl. *Entrückung), petitis ignis vindicatur, von Christus dagegen regreditur, rapinam non arbitratus est esse se aequalem Deo, persecutores suos maluit sanare quam perdare (Ambr. exp. in Lc. 4, 96); E. fuhr in einem Wagen ostwärts des Jordan wie in den Himmel u. hinterließ Elisa eine doppelte Gabe des Hl. Geistes, Christi Wagen aber waren Myriaden Lobpreisende, als er ostwärts des Kidron zum Himmel auffuhr, er hinterließ den Jüngern solch ein Maß an Gnade des Hl. Geistes, daß sie an die Gläubigen davon mitteilen können (Cyrill. Hier. Cat. 14, 25). Der Leib hinderte die Himmelfahrt nicht; denn die Hände, die ihn gebildet, nahmen ihn auf (Iren. haer. 5, 5, 1). Er ist nicht im feurigen Wagen verbrannt, sondern Gottes Hand wirkte an E. Unglaubliches wie an Jonas u. den drei Jünglingen im Feuerofen (ebd. 5, 5, 2). E. ist nicht aus dem Leben geschieden, sondern versetzt (Tert. an. 35; Const. Ap. 5, 7 u. a.); man kann also nicht von Auferstehung reden (Tert. res. 58). Während die Mehrzahl der Väter E. in den Himmel gelangen läßt (Cyrill. Hier. Cat. 14, 24 läßt ihn im Unterschied zu Paulus nur in den ersten Himmel kommen), läßt Theodoret ihn nur ‚wie in den Himmel', aber nicht in den Himmel aufgenommen sein (in Ps. 23, 7/10); vielleicht stehen dahinter rabbinische Spekulationen über seinen Verbleib (s. o.). Die Auffahrt ist Belohnung seiner Verdienste (Ambr. tit.: DACL 4, 2671) für Reinheit, Keuschheit, Schamhaftigkeit u. engelsgleichen Zölibat (Nil. ep. 181), für gerechten Eifer u. Tötung der Baalspriester (Basil. Seleuc. or. 11, 4) oder für Gebet, Fasten und Almosen (Petr. Chrysol. s. 43). Sie geschah, damit E. vor dem Endgericht als Gottes Zeuge erscheinen kann (Aug. mir. sacr. script. 2, 22). Die Himmelfahrt ist Triumph: quasi in quodam triumpho victor ascendit . . . victor non gentium barbarorum, sed saecularium voluptatum (Maxim. Taur. hom. 2). Sie hat für die Christen vielfache Bedeutung: ut et Dominum potentiorem credamus omni corporum lege (Tert. res. 58); sie verweist auf das Emportragen der Menschheit durch die Quadriga der Evangelien (Petr. Chrysol. or. 92); die Märtyrer werden wie E. durch die fides ignea emporgetragen (Maxim. Taur. sermo de Cantico etc.). Der Elisa zurückgelassene Mantel ist Symbol der den Vorstehern der Kirche von den Aposteln verliehenen Gewalt (Petr. Chrys. hom. de asc. Dom.) oder der Bekehrung zum Dienste Gottes (Nil. ep. 241) bzw. auch der Petrus von Christus gegebenen Gewalt über die Kirche (Greg. M. in ev. hom. 2, 29, 64). Joh. Chrys. sieht in dem Mantel auch die Eucharistie (ad pop. Ant. hom. 2) bzw. alle Gnadengaben, die Christus den Jüngern hinterließ (in asc. Dom. hom.). – Zusammenhänge zwischen E.'s Himmelfahrt u. Helios sah Joh. Chrys., wenn er behauptet, von der Himmelfahrt hätten Maler u. Dichter das Bild der aufsteigenden Sonne entlichen (de El. hom. 3, 27). Sedulius verweist dazu auf die Namensähnlichkeit (Pasch. carm. 1, 184/187; vgl. dazu F. Piper aO.; F. J. Dölger, Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona: ACh 6 [1950] 51/6). Erwähnt sei noch, daß Tert. im Wagenlenker im Hippodrom ein satanisches Widerspiel der Himmelfahrt des E. sah (spect. 23).

f. Wiederkunft. Auch Mal. 3, 23/24 hat die Väter sehr beschäftigt: E. wird Christi Kommen verkündigen, Zeichen tun, die Menschen zu beschämen u. zur Buße zu leiten; dann wird er vom Antichrist getötet werden (Justin. dial. 49, 2ff; Orig. comm. in Joh. 2, 39 u. 4, 7; Hippolyt. Chr. et Antichr. 46/47; Tert. an. 50; Aug. quaest. ev. 2, 21). Cassiodor läßt E. am Ende dieser Welt den Antichrist vernichten (exp. in Ps. 51 concl.). – Nach Or. Sib. 2, 245/248 kommen außer E. vor Christus auch Moses, Abraham, Isaak, Jakob, Josua, Daniel, Habakuk, Jona u. die von den Hebräern Getöteten. – Wie stark trotz des Zurücktretens der Parusie-Erwartung in der Alten Kirche die Hoffnung auf das Kommen des E. war, zeigt die Nachricht von zwei Männern, die sich für ihn ausgaben: Noetos soll seinen Bruder so bezeichnet haben, sich selbst als Moses redivivus (Philastr. haer. 53); in Spanien erschien zZ. des hl. Martin ein junger Mann, der Wunder tat u. sich als E. ausgab (Sulp. Sev. v. s. Mart. 24). In engem Zusammenhang mit der Wiederkunft des E. stehen

Erwägungen über sein Verhältnis zum Täufer, ausgelöst durch Mt. 17, 10/13: E. kommt vor dem letzten Gericht, Johannes dagegen war Herold der ersten Ankunft; Gott habe den Geist des E. auf den Täufer übergehen lassen wie den Mosis auf Josua (Justin. dial. 49, 2ff; ähnlich viele Väter bis Greg. M. in ev. hom. 1, 7). Gegen gnostische Irrlehre betont Orig., daß nicht die Seele des E. im Täufer war, sondern Gottes Geist von E. auf Elisa u. später auf Johannes überging, daß also keine Seelenwanderung stattfand (comm. in Mt. 13 1/2). Mit Aug. könnte man also sagen, daß der Täufer der Ähnlichkeit nach E. war, beide aber ihre Eigentümlichkeit behielten (in Joh. s. 4, 6). Eine gründliche Vergleichung führt Ambr. durch (comm. in Lc. 1, 36), wobei er folgende Unterschiede hervorhebt: E. teilte den Jordan, Johannes wandelte ihn ins heilbringende Taufbad; E. erscheint mit Christus in Herrlichkeit, Johannes verkehrte mit ihm auf Erden; E. ist Vorläufer der zweiten, Johannes der ersten Ankunft Christi; E. befruchtete die Erde mit Regen, Johannes mit dem Tau des Glaubens. E. ist Prototyp des Täufers, der Täufer aber nicht der wiedergekommene E.

g. Verklärung. Auch die Verklärung steht im Zusammenhang mit der Wiederkunft des E. Für Irenaeus beweist sie, daß der Mensch Gott nur am Ende der Tage sehen kann, wenn er als Mensch kommt, denn vorher sah E. Gott nicht (haer. 4, 20, 9. 11). Moses u. E. in der Verklärung zeigen, daß Gesetz u. Propheten mit dem Evangelium übereinstimmen u. im gleichen Glanz geistlicher Erkenntnis leuchten (Orig. comm. in Rom. 1, 10 u. ö.). Beide werden in regno coelorum Beisitzer sein, denn sie waren neben Christus, als die Jünger filium hominis venientem in regno suo sahen (Hilar. comm. in Mt. 21, 10). Als Lohn für seinen Gotteseifer war E. bei der Verklärung anwesend (Basil. Seleuc. or. 40, 2). Wenn auch der Unterschied zwischen E. u. Christus betont wird (zB. Athan. incarn. Verbi 38: mortuum excitavit E. et Elisaeus, sed non vidit caesus natus; Greg. M. in 1 Reg. exp. 1, 3, 8: E. teilte den Jordan, Christus wandelte auf dem Meer), so kann doch von E. gesagt werden, daß er typum habuit Domini salvatoris (s. o.); Ps-Aug. s. 91 treibt die Typologie ins Extrem: E. wurde von den Juden verfolgt, verließ sein Volk, ging in die Wüste u. wurde von Raben ernährt; der ‚wahre E.' wurde von den Juden verworfen, verliess die Synagoge, ging in die Welt u. wurde vom Glauben der Heiden erquickt, typologische Deutungen der einzelnen Erzählungen ergeben dann folgende typologische Paare: Witwe – ecclesia; Holz – mysterium crucis; Wasser – baptismatis sacramentum; Sohn – Christenvolk; sein Tod – Tod der Heiden infolge der Sünden; Gebet des E. – Kommen Christi; Neigung des E. über den Knaben – Passion Christi; dreimaliges Neigen – mysterium Trinitatis; Opfer am Karmel – Selbstopfer Christi; Gebet um Regen – Gebet Christi am Ölberg um Gnade für die Menschen; siebenmaliges Gebet – spiritus septiformae gratiae; Wolke aus dem Meer – Fleisch Christi quae in mari istius mundi nascitura erat.

III. Altkirchliche Liturgie. In Sterbe- u. Totengebeten wird E. öfters als Beispiel der rettenden Macht Gottes genannt, zB. in der Commendatio animae: Libera, Domine, animam servi tui, sicut liberasti Eliam de morte communi (E. le Blant, Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles [Paris 1878] XXVI u. XXXI). Vgl. ein magisches Gebet, das Basset (Apocryphes éthiopiens 7 [1896] 26) veröffentlicht hat: Ich flehe dich an bei deinem verborgenen Namen, der du den E. gen Himmel fahren ließest, errette auch mich. Ähnlich Const. Ap. 8, 41 (Gebet für Verstorbene): Der du den Henoch u. E. den Tod nicht kosten ließest . . . sieh auch jetzt auf diesen deinen Diener herab, den du erwählt u. aufgenommen hast in ein besseres Los. Auch Greg. Naz. (carm. 2, 1, 51, 32) zählt u. a. die Himmelfahrt des E. auf u. schließt mit der Bitte: König Christus, mach mich selig! – Es liegt nahe, daß 2 Reg. 2 gern als Lesung für Himmelfahrt gewählt wurde, in der Ost- wie in der Westkirche (vgl. zB. Liber comicus ed. G. Morin [1893] u. das ostsyrische Lektionar). Im Liber comicus finden sich noch E.-Geschichten als gottesdienstliche Lesungen: in diem s. Stefani leuite 1 Reg. 21, 1/29 (ebenso im ostsyrischen Lektionar); de carnes tollendas 1 Reg. 19, 3/15. Die anderen Zeugen abendländischer liturgischer Entwicklung haben eine andere Auswahl. Im Missale von Bobbio zur Missa Quadragesimalis 1 Reg. 19, 3/15, zur Missa dominicalis Mal. 3, 23/24. Im Unterschied zu diesem gallikanischen Zeugen bietet das ambrosianische Sakramentar von Bergamo zu fer. IV hebd. I 1 Reg. 19, 3/8, fer. III hebd. II 1 Reg 17, 8/16;

fer. VI hebd. IV 1 Reg. 17, 17/24, das gleichfalls ambrosianische Lektionar von Mailand in vigilia Epiphaniae 2 Reg. 2, 1/12; fer. III hebd. II 1 Reg. 17, 8/16; in vigilia II 1 Reg. 18, 21/40; in vigilia V 1 Reg. 17, 9/24; die III de letaniis ad missam Mal. 3, 20/23; in vigilia Pentecostes 2 Reg. 2, 1/12. Von den römischen Zeugen sei der Comes Alcuini genannt: fer. III hebd II ad S. Balbinam 1 Reg. 17, 8/16; fer. VI hebd. V ad S. Eusebium 1 Reg. 17, 17/24 (zu diesen Handschriften vgl. DACL 5, 1 s. v. Épitres). – Wurde 2 Reg. 2 an Epiphanie gelesen u. in der Exegese die Teilung des Jordan vor der Himmelfahrt des E. als Typos der Taufe erklärt, so ist es verständlich, daß E. auch in den Epiphanie-Gebeten eine Rolle unter dem Gesichtspunkt der von ihm vollendeten Erlösung Israels spielt (vgl. dazu Lundberg aO. 29/33), wobei das Schwergewicht aber wohl auf der Vernichtung des Götzendienstes auf dem Karmel liegt. Beziehungen zur Taufe ergeben sich aus Wasser u. Feuer beim Opfer des E. (vgl. Ambr. El. 82/83). – Weiter steht E. unter den Paradigmen der großen Fürbittgebete, so schon Const. Ap. 7, 38 (vgl. Orig. or. 13). – Schließlich erscheint das Opfer des E. auf dem Karmel in den Gebeten zur Wasserweihe im arabischen Testamentum Domini sowie in der koptischen wie der äthiopischen Ordnung unter Hinweis auf Wasser und Feuer (Lundberg aO. 230). In den syrischen, nestorianischen, armenischen u. a. Kirchen des Ostens wird nach Pfingsten ein 40tägiges Fasten gehalten, das auf E. bezogen wird (E.-Fasten); in diesem Zusammenhang kann der Sonntag nach Pfingsten dem E. geweiht sein (K. Holl, Ges. Aufsätze 2 [1928] 177/179). Gelegentlich kann E. auch im christlichen Zauber (Blutsegen) genannt werden (Catal. cod. astr. 6 app. 88, 2f = Abt, Apul. 156).

IV. Frühchristliche Kunst. E. kommt in der frühchristlichen Kunst selten vor.

a. Himmelfahrt. Die Himmelfahrt ist einmal in der Katakombenmalerei, fünfmal auf Sarkophagen, einmal auf der Holztür von S. Sabina in Rom u. wahrscheinlich einmal im Mosaik in S. Aquilino in Mailand dargestellt.

1. Malerei. Das Fresko einer Lünette in S. Domitilla (Wilpert, Mal. T. 230, 2) zeigt den auffahrenden E. (Oberkörper zerstört), der seinen Mantel aus der Hand fallen läßt; Elisa winkt ihm zu, rechts erscheint der Jordan als Jüngling mit Schilfkranz u. erhebt grüßend die Hand. Das angebliche zweite Bild der Himmelfahrt des E. in Ss. Pietro e Marcellino (Wilpert, Mal. T. 160, 2) ist mit Wilpert (aO. 417) als Sol zu deuten, da jede Begleitfigur fehlt u. der Auffahrende nimbiert ist, was für E. nie vorkommt (das Bild wird wie das Mosaik der Juliergruft unter St. Peter in Rom auf Christus zu deuten sein; vgl. O. Perler, Die Mosaiken der Juliergruft im Vatikan [1953]). – Das stark zerstörte Mosaik in S. Aquilino hat von der eigentlichen Szene nur noch zwei durch die Wolken des Himmels galoppierende Pferde (W. Weidlé, Mosaici paleocristiani e bizantini [Mail. 1954] T. 1. 4); die reiche Landschaft mit Fluß, Schafen u. drei Hirten (Weidlés Deutung des ruhenden Hirten auf Elias entbehrt jeder Grundlage), von denen zwei erstaunt aufschauen, gibt eine Vorstellung von der ursprünglichen reichen landschaftsillusionistischen Komposition. Die Deutung der Fragmente wird durch die Pferde u. die aufblickenden Hirten nahegelegt, aber auch durch den Ort, an dem sich das Mosaik befindet (eine der Apsiden von S. Aquilino, wo sich auch das bekannte Mosaik des lehrenden Christus zwischen den Zwölf, Weidlé aO. T. 2, erhalten hat).

2. Plastik. Älteste plastische Darstellung ist das stark ergänzte Fragment Lat. 158 (F. Gerke, Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit [1940] T. 9, 1); E. besteigt die Quadriga u. reicht Elisa den Mantel, im Hintergrund zwischen Bäumen zwei Gestalten (nur Füße alt), daneben ein zweitoriges Gebäude, rechts unten ein weidendes Schaf. H. Leclercq will darin einen Bären, in den beiden Gestalten die Elisa verspottenden Kinder u. im Gebäude Beth-El erkennen (DACL 4, 2, 2673). Gerke weist aber nach, daß der Bau ein aus bukolischen Sarkophagen übernommener Schafstall u. das Tier ein Schaf ist (aO. 87/89); die beiden Gestalten müssen dann die 2 Reg. 2, 5 genannten Prophetenschüler von Jericho sein. Lat. 158 gehört noch ins 3. Jh. – In konstantinischer Zeit folgt die Schmalseite von Lat. 193 (Gerke aO. T. 9, 2), auf der anstelle des Jordans ein Meer u. anstelle der Bäume zwei rahmende Palmen getreten sind. E., auf Lat. 158 bärtig, folgt hier dem konstantinischen Christustyp, Elisa ist ein Bauer in tunica exomis. Der Himmel ist gestirnt. – Weitere Reliefs folgen erst im endenden

4. Jh.: ein Riefelsarkophag in Arles (le Blant T. 18, 1) teilt die Darstellung in zwei Zonen; in der oberen fährt E. über den personifizierten Jordan in der Quadriga auf, in der unteren empfängt Elisa den Mantel, den E. mit der Linken fallen läßt, u. teilt daneben im Beisein eines Prophetenjüngers den Jordan mit dem Mantel (2 Reg. 2, 13/15); auf dem Stadttor-Sarkophag Borghese (Gerke aO. T. 10, 1) ist die Szene ähnlich, nur stehen Elisa u. ein Prophetenjünger hinter der Quadriga; Jordan erhebt grüßend die Hand; auf dem Mailänder Stadttor-Sarkophag schließlich (Gerke aO. T. 10, 2) steht anstelle des Jordans der Sündenfall, rechts davon schließt sich das Meer mit der Arche Noah an. – Auf der Holztür von S. Sabina (J. Wiegand, Das altchristliche Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina auf dem aventinischen Hügel zu Rom [1900] T. 20) ist die Szene in eine Felslandschaft mit Treppe zum Fluß gestellt; E. wird von einer Biga steil aufwärts getragen, ein Engel ergreift sein Gewand mit einem Stab, Elisa reckt sich, den Mantel zu ergreifen; in Schreck erstarrt sind zwei Bauern Zeugen des Geschehens. – Aus der östlichen Reliefkunst bietet der Altar von Kayserie die Himmelfahrt des E.: eine steil emporfahrende Quadriga entrafft den Propheten, der dem Elisa, sich zurückwendend, seinen Mantel reicht (J. Kollwitz, Ein Altar im Museum von Kayserie: Festgabe für Alois Fuchs [1950]). Die Szene ist hier in Akanthusranken gesetzt, die außerdem ein P-Kreuz und ein bukolisches Idyll (?) einschließen. – Zwei weitere von H. Leclercq angeführte Darstellungen (DACL 4, 2, 2674) sind fraglich: eine Gemme (Fig. 4050) zeigt einen Mann auf einer Biga, die ein Engel am Zügel leitet, ähnlich ist das Motiv auf einer koptischen Wollwirkerei (Fig. 4051), einem Gewandbesatz aus Achmim. Bei beiden Szenen kann es sich auch um Triumphdarstellungen handeln. – Zur Angleichung jenes Typs der Auffahrt Konstantins d. Gr. auf Konsekrationsmünzen, der den Kaiser auf einer Quadriga emporeilend, von der göttlichen Hand ergriffen, zeigt, an die Himmelfahrt des E. vgl. P. Bruun, The consecration coins of Constantine the Great: Arctos NS I [1954] 26/31).

3. Elias u. Helios. Seit F. Piper (75/77) wird die Himmelfahrt des E. mit dem Typus des aufsteigenden Sol ikonographisch-genetisch in Verbindung gebracht (vgl. zB. auch J. Wilpert, Sarc. 2, 168: die Szene entspreche nicht den biblischen Angaben, wohl aber dem Bild des aufsteigenden Sol, zB. im Medaillon des Konstantinsbogens; besonders der Flußgott Jordan weise darauf hin; es sei also antike Werkstatttradition maßgebend, nicht theologische Erwägung; vgl. auch Daniélou 136f). E. Weigand (Die spätantike Sarkophagskulptur im Lichte neuerer Forschungen: ByzZ 41 [1941] 115) verwies überdies auf die Himmelfahrt des Herakles auf dem Igler Monument (Schrade, T. 5, 2; es fehlt aber bei E. die entgegengestreckte göttliche Hand), O. Wulff (Kunst 1, 85) auf den erwähnten Typ der Konsekrationsmünzen Konstantins (Schrade T. 6, 10; auch hier ist die göttliche Hand da). F. Gerke hat die Einzelmotive untersucht: antike Vorbilder fand er für die Quadriga auf Phaeton- u. Proserpina-Sarkophagen als Fahrzeug für Sol oder Merkur, ebenso für den Flußgott; Kleinheit u. Geste des Elisa auf Lat. 193 führt auf Traditionen des Konstantinsbogens zurück (aO. 86/92). Motivische Zusammenhänge mit antiken Vorlagen sind also gesichert.

4. Deutung. Die Frage der Deutung ist schwieriger. Seit E. le Blant weist man gern auf die Commendatio animae hin (XXVI u. XXXI). L. v. Sybel (Christliche Antike 1 [1909] 222) führt die Szene unter den ‚atl. Erlösungstypen' der Katakombenmalerei auf; H. Achelis (Der Entwicklungsgang der altchristlichen Kunst [1919] 13) sieht in ihr die Überwindung des Todes gezeigt; Weigand (aO. 115) deutet auf die Himmelfahrt des Verstorbenen. Heuser (412) versteht die Szene als 1) Symbol der Auferstehung, 2) Sinnbild des triumphierenden Einzuges der Märtyrer in den Himmel, aber auch jedes getreuen Jüngers Christi, 3) Symbol der Himmelfahrt Christi, der Mantel meint dann die Petrus übertragene Gewalt, die den Bischöfen in den Aposteln verliehene Gewalt oder das Altarsakrament. Die Sarkophagreliefs hielt Sybel (aO. 2, 117) für Symbole der Himmelfahrt Christi wegen des dem Christusbild verwandten E.-Typus. Gerke (aO. 92/94) differenzierte stärker: Lat. 158 meint die Auffahrt der Seele nach dem Tode, die dann mit dem ‚Saum ihres Kleides' die Sphäre Adams u. Evas, d. i. der Verweslichkeit, nicht mehr berühren wird; Lat. 193 zeige als Andachtsbild die anima salvata über den Wassern im paradiesischen Sternhimmel,

während die theodosianischen Typen die Tat eines Heros der Vorzeit bringen, der als Vorbild Christi u. seiner Nachfolger zu verehren sei; auf dem Mailänder Sarkophag habe die Szene geradezu sakramentale Bedeutung; wie E. über Adam und Eva hinwegfährt, so habe Christus das Grab hinter sich gelassen, u. würden auch die Christen von Verweslichkeit nicht mehr berührt werden. Gerke beruft sich dabei auf Ambr. fuga saec. Auf der Tür von S. Sabina gehöre die ‚heilige Entraffung' in einen historischen Zyklus, der die Höhepunkte des Wirkens Gottes in der Geschichte seines Volkes erzähle. Aber W. Lowrie (Art in the early Church [N.Y. 1947] 59ff) sah wohl richtig in der Tafel nach dem Prinzip der concordantia den atl. Prototyp der Himmelfahrt Christi. Daniélou schließlich (136/137 mit Belegen) hält die Szene für eschatologisch, aber auch für taufbezogen. – Die vorgebrachten Deutungen sind zT. ohne ausreichende Begründung. Es ist zu beachten, daß für die Kirchenväter E. nicht gestorben ist, daß seine Himmelfahrt Lohn war. Es geht also kaum an, von Überwindung des Todes oder Erlösung zu reden, noch weniger, E. mit dem Verstorbenen zu parallelisieren. Auch dürfen Himmelfahrt eines Lebenden u. Auferstehung nicht verwechselt werden. Der Hinweis auf die Märtyrer kann sich nur auf späte Bezeugung stützen, ist auch erst im Zeichen des ausgebildeten Märtyrerkultes möglich, nicht also im endenden 3. Jh. Heusers dritter Vorschlag hat im Westen nur Greg. M. als Zeugen für sich; im Osten ist diese Deutung des Mantels älter, die Szene findet sich aber nur auf westlichen Werken. Gerkes Differenzierung ist grundsätzlich richtig, bedarf aber der Korrektur. Das Fresko in Domitilla u. Lat. 158 dürften aus der commendatio animae (s. o.) zu verstehen sein, vielleicht auch noch Lat. 193, wo Palmen u. Sterne das Paradies bzw. den ersten Himmel meinen können, in den E. aufgenommen wurde. Dabei wird Daniélous Hinweis auf eschatologische Bedeutung wie Taufbezogenheit der Szene stets mit beachtet werden müssen. Der Arleser Sarkophag bringt die Szene in christologischem Zusammenhang, so daß hier der Prototyp der Himmelfahrt Christi gemeint sein dürfte. Das gleiche scheint auch für die beiden Stadttor-Sarkophage zu gelten, bei denen die Himmelfahrt des E. auf Schmalseiten steht, während die Fronten Christus in der arx caelestis zwischen den Zwölf zeigen, der Prototyp also ebenfalls auf den Aufstieg Christi in den Himmel weist. Bei der Holztür von S. Sabina dürfte Lowrie richtig gesehen haben: die großformatigen Tafeln sind offenbar nach antitypischen Grundsätzen geordnet, die Himmelfahrt Christi ist erhalten. Auf dem Altar von Kayserie legen Ort der Darstellung u. begleitende Bilder die eschatologische Deutung im Sinne Daniélous nahe.

b. Andere Szenen. An weiteren E.-Szenen finden sich gelegentlich das Karmel-Opfer u. Christi Verklärung. Das Karmel-Opfer ist (nach E. le Blant XX) auf der linken Schmalseite der Lipsanothek von Brescia erhalten (J. Kollwitz, Die Lipsanothek von Brescia [1933] T. 3; R. Delbrueck, Probleme der Lips. v. B. [1952] T. 2; Kollwitz aO. 25 u. Delbrueck aO. 18 deuten auf 1 Reg. 13, 1/2); da nur ein Brandopfer-Altar u. ein auf ihn weisender Prophet dargestellt sind, ist die Deutung le Blant's nicht sicher; zyklischer Zusammenhang ist nicht erkennbar. Die gleiche Szene war in den Kuppelmosaiken von S. Costanza in Rom dargestellt. Darüber zuletzt H. Stern, Les mosaiques de Ste-Constance: Dumb. Oaks Papers 12 (1958) 173/5. Daß diese Darstellung auf den gleichen Archetypos zurückgeht wie die Darstellung in Dura (AIIc), scheint Stern sicher. – Auch die Verklärung begegnet vielleicht erstmals auf der Lipsanothek (Kollwitz aO. T. 5; Delbrueck aO. T. 4): Christus, auf den Gottes Hand aus dem Himmel weist, steht zwischen zwei nicht individualisierten Männern auf Wellen, die wohl Wolken andeuten sollen (Kollwitz aO. 29; anders Delbrueck aO. 32/34). In symbolischer Form findet sich die Verklärung in der Apsis von S. Apollinare in Classe (Berchem-Cl., Mos. 158; G. Galassi, Roma o Bisanzio I [Rom 1953] T. 95), wo an Christi Stelle eine crux gemmata in Kreisgloriole, an der der Apostel drei Lämmer stehen; hier ragt E. als jugendliche Büste links von der crux aus den Wolken. Die byzantin. Darstellungsform ist in der Apsis der Kirche des Katharinenklosters am Sinai erreicht (Wulff, Kunst 2 Abb. 364): Moses u. E. stehen neben Christus, die Jünger kauern erschrocken am Boden. Zur weiteren Entwicklung vgl. A. Heisenberg, Grabeskirche u. Apostelkirche 2 (1908) 181/186. Alle diese Darstellungen sind christologischer Art, E. ist nur Assistenzfigur.

A. Alt, Das Gottesurteil am Karmel: Fest-

schrift G. BEER (1935) 1/18. – J. DANIÉLOU, Sacramentum futuri (Paris 1950) 132/137. – G. FOHRER, Art. E., der Prophet: RGG³ 2, 424/427. – L. GINZBERG, Art. E.: JewEnc 5, 121/127. – M. GRUNDWALD, Art. E.'s chair: JewEnc 5, 128/129. – H. GUNKEL, E., Jahwe u. Baal (1906). – HEUSER-KRAUS, Art. E.: KRAUS, RE 1, 411/412. – H. LECLERCQ, Art. E., Elisée: DACL 4, 2, 2670/2674. – P. LUNDBERG, La typologie baptismale dans l'ancienne Église (Uppsala 1942) 29/33. 230. – v. ORELLI, Art. E.: HERZOG-H. 5, 289/296. – F. PIPER, Sol-Apollo im Aufgang: Mythologie der christlichen Kunst 1 (1847) 74/77. – RUST, E. am Horeb: ProtTheol 1938, 443/451. – H. SCHRADE, Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi: Vortr-BiblWarb 1928/1929, 66/190. – M. SELIGSOHN, Art. E. in Mohammedan Literature: JewEnc 5, 127. – STRACK-B., Der Prophet E. nach seiner Entrückung aus dem Diesseits: 4, 2, 764/798. – F. WEBER, E., der Vorläufer des Messias: System der altsynagogalen Theologie (1880) 337/339. – L. v. WILCKENS – K. A. WIRTH, Art. E.: RDK 3, 1372/1406. *K. Wessel.*

Elisa (Elisaeus).

A. Nichtchristlich. I. Geschichtlicher Kern. E. gilt als Nachfolger des Elias. Sein Name, entstanden aus Eljascha, bedeutet ‚Gott ist Heil' bzw. ‚Gott hilft'. Elias berief den Sohn des reichen Bauern Saphat (1 Reg. 19, 19) beim Pflügen durch Überwerfen seines Mantels (1 Reg. 19, 19/21). Eine Glosse in 1 Reg. 19, 16 berichtet über seine Herkunft aus Abel-Mechola; sie kann auf richtiger Überlieferung beruhen; der Ort wird auf dem tell abu sihri südlich Bethsean gesucht (Fohrer). Gewöhnlicher Wohnort des E. war Gilgal (2 Reg. 4, 38). In den Elias-Geschichten erscheint er nach seiner Berufung erst wieder als Zeuge der Entrückung seines Meisters, dem er zuvor (2 Reg. 2, 4. 6) mehrfach seine Treue versichert hatte. Zum Lohn erhält er einen doppelten Anteil (nach Dtn. 21, 17 zwei Drittel) vom Geiste des Elias u. dessen Mantel, mit dem er sofort das Wunder der Teilung des Jordan wiederholt (2 Reg. 2, 14). – Die über E. berichteten Erzählungen sind nicht ohne innere Widersprüche. In ihnen liegt gegenüber den Elias-Geschichten eine selbständige Traditionsbildung vor, die jedoch anscheinend schon früh in etwa mit der Elias-Tradition in Verbindung u. in eine gewisse Übereinstimmung gebracht worden ist. E. erscheint im Unterschied zu seinem Meister mehr als ein Magier u. Thaumaturg. Er muß auf seinen Umkreis den Eindruck eines urgewaltigen, fast dämonisch Getriebenen gemacht haben, der, den Kampf des Elias fortsetzend, rastlos durch Israel zog, die Getreuen Jahwes aufsuchte oder sie am Karmel empfing.

II. Wunderberichte. An Wundern werden von ihm berichtet: die Trinkbarmachung einer Quelle bei Jericho durch Salz (2 Reg. 2, 19/22), die Bestrafung ihn verspottender Knaben, die von Bären auf seinen Fluch hin zerrissen werden (2 Reg. 2, 23/24), die Vermehrung des Öls einer armen Witwe (2 Reg. 4, 1/7), die Entgiftung eines Gemüsegerichtes (2 Reg. 4, 38/41), die Speisung von 100 Menschen mit 20 Broten (2 Reg. 4, 42/44), das Schwimmendmachen eines Beiles (2 Reg. 6, 1/7) u. die Erweckung eines Toten, der den Leichnam des E. im Grabe berührt (2 Reg. 13, 20/21). Eine Reihe weiterer Wunder tut er an einer Sunamitin, die ihn gastlich aufgenommen hatte: durch sein Wort wird ihr bejahrter Gatte befähigt, mit der Kinderlosen einen Sohn zu zeugen; als dieser stirbt, erweckt E. ihn wieder zum Leben (2 Reg. 4, 8/37); als eine Notzeit bevorsteht, veranlaßt er sie zur Auswanderung auf 7 Jahre; nach ihrer Rückkehr erhält sie ihr Eigentum vom König zurück, als sie ihm die Wunder erzählt, die E. für sie tat (2 Reg. 8, 1/6).

III. Politische Wirksamkeit. Ausführlicher sind wir über die politische Tätigkeit E.'s unterrichtet, obwohl hier manches unklar bleibt, besonders hinsichtlich der Chronologie. Den Zug Jorams von Israel u. Josaphats von Juda gegen Moab begleitet er u. rettet die Heere vor dem Verdursten; zugleich prophezeit er den Sieg (2 Reg. 3, 4/20). Als der syrische Feldhauptmann Naeman aussätzig wird u. der König von Israel die Bitte des syrischen Königs um Hilfe ablehnt, weil er dahinter einen politischen Anschlag vermutet, läßt E. Naeman kommen, sich siebenmal im Jordan waschen u. bekehrt u. heilt ihn so; als E.'s Diener dem Naeman dafür ohne Wissen seines Herrn Geld u. Geschenke abnimmt, straft E. ihn mit der Krankheit Naemans (2 Reg. 5; vgl. zum Motiv des unentgeltlich Heilenden o. Bd. 1, 725). In einigen Berichten zeigt sich E. dem regierenden Hause feindlich; er steht auf der Seite der Aramäer, um dessen Sturz zu bewirken; ‚das weist in die Zeit Jorams, des

letzten Vertreters der Dynastie Omri' (Fohrer). Hierher gehört vor allem 2 Reg. 8, 7/15, die Weissagung des Todes des aramäischen Königs Benhadad an Hasael, auf die hin dieser den kranken König ermordet. Die Wende liegt wohl bei der Revolution Jehus, die E. mit veranlaßt hat (2 Reg. 9, 1/3); er tritt dann aber in den Hintergrund, u. das Blutbad, das Jehu anrichtete u. in dem E.'s Schüler, der Jehu salbte, die Erfüllung der Prophezeiung des Elias (1 Reg. 21, 17/24) sieht (2 Reg. 9, 7/10), ging ohne seine Beteiligung vonstatten; ob er es gewollt oder gebilligt hat, ist nicht überliefert. – ‚In den übrigen Erzählungen ist E. der regierenden Dynastie freundlich u. Feind der Aramäer' (Fohrer), sie scheinen also aus der Zeit der Dynastie Jehu zu stammen, die wohl auch die Periode der Aramäerkriege ist. Fohrer rechnet hierher auch die Naeman-Geschichte, die aber noch keine antiaramäische Tendenz bei E. zeigt. Sicher sind aus dieser Zeit aber vor allem die Berichte 2 Reg. 6, 8/23 u. 2 Reg. 6, 24/7, 20: ein aramäisches Heer, das gegen Israel zu Felde zieht, schlägt E. mit Blindheit; als es ihn fangen will, führt er es nach Samaria in die Gewalt des Königs von Israel u. veranlaßt dort den Friedensschluß; während einer Belagerung Samarias durch die Aramäer leidet die Stadt unter Hungersnot, so daß Kannibalismus vorkommt; E. sagt Befreiung voraus für den nächsten Tag, die auf wunderbare Weise wirklich wird. Hierher gehört auch das letzte Eingreifen E.'s in das Geschehen, die Voraussage des Sieges des Joas über die Aramäer (2 Reg. 13, 14/20), der freilich erst lange nach dem Tode E.'s, über den nichts Näheres berichtet wird, eintritt (2 Reg. 13, 25).

IV. Prophetentum. Das Bild des Propheten E. ist durch Legende u. Sage so überwuchert, daß der Geist israelitischen Prophetentums ganz verdunkelt wird. Seine Eigenart besteht nach den Berichten in erster Linie in der Geistbegabung bei der Himmelfahrt des Elias; verbunden damit ist wunderbares Vorauswissen (2 Reg. 5, 26; 6, 12 u. ö.) u. Fürbitte (2 Reg. 4, 33). Auch die künstliche Herbeiführung der *Ekstase fehlt bei ihm nicht (2 Reg. 3, 15). Als historisch wird allgemein nur gewertet, daß E. sein Ziel, die Dynastie Omri zu vernichten, durch Jehus Revolution erreicht hat; damit hat er die Prophezeiung seines Meisters verwirklicht, dessen Haß gegen dieses Haus u. wohl auch dessen religiös-politische Ansichten er geteilt hat. Seine Bedeutung liegt im Eifer für den Jahwe-Glauben u. der Fürsorge für die Bedürftigen. – E. hat eine Prophetengenossenschaft um sich geschart, im Unterschied zu Elias, dessen einziger Schüler er war. Er lebt mit ihr an einem festen Ort u. setzt sich für höhere Achtung des in Mißkredit geratenen Prophetenstandes ein (hierher gehören das Strafwunder an den spottenden Kindern u. die gesamte Naeman-Geschichte). Die hohe Achtung, die sein politisches Handeln u. sein religiöser Eifer ihm eingebracht haben, zeigt sich in den Klageworten Joas' am Sterbebette des E., dem der König den Ehrennamen Vater sowie ‚Wagen Israels u. seine Reiter' gibt (2 Reg. 3, 14).

V. Nachruhm. a. Sirach. Im AT wird E. nur noch Sir. 48, 12/14 erwähnt: ‚Wunder wurden alle seine Worte, die aus seinem Munde hervorgingen'; Sir. preist an ihm Furchtlosigkeit, geistige Unabhängigkeit u. Wunderkraft im Leben wie im Tode; zu 48, 13 (der Leichnam des E. weissagt) fehlt sonstige Überlieferung. Von einem dauernden Erfolg weiß aber auch Sir. nichts (vgl. 48, 15).

b. Rabbinen. Die rabbinische Literatur nennt E. einen doppelt so großen Wundertäter wie Elias (im Anschluß an 2 Reg. 2, 9): dieser hat einen Toten erweckt, E. deren zwei, nämlich das Kind der Sunamitin u. Naeman, denn Aussatz ist Krankheit zum Tode (Hul. 7b; Sanh. 46a) usw. E. gilt als großer Rabbi, der auch auf dem letzten Gang mit Elias über die Thora disputierte (JerBer. 8d; Sota 49a). Von den Wundern E.'s hat wohl das Strafwunder an den spottenden Knaben die Rabbinen am stärksten beschäftigt: Wald u. Bären sind zunächst nicht erwähnt; daß sie plötzlich für das Strafwunder da sind, ist ein Werk der Wunderkraft E.'s (Sota 46b. 47a); die Beleidiger waren keine Kinder, sondern werden nur so genannt, weil ihnen aller Glaube fehlte (Sota 46b); die Zahl der zerrissenen Kinder (42) entspricht der Zahl der Opfer, die Balak auf Bileams Veranlassung darbrachte; das Unglück aber hätte sich nicht ereignet, wenn die Bewohner von Beth-El E. seiner Würde entsprechend begegnet wären u. ihn empfangen hätten (Sota 46a). Aber auch E. ist für diese Tat ebenso wie für die harte Behandlung seines Dieners Gehazi bestraft worden (Sanh. 107b). Die Gastfreundschaft der Sunamitin galt als typisch (Cant. R. 2, 5) u. wurde als Beweis

angesehen, daß eine Frau das Wesen eines Gastes stets besser erkennt als der Mann (Ber. 10b). Sie galt in der Überlieferung als Schwester der Abisag, der Frau des Propheten Iddo (2 Chron. 9, 29), u. soll von Gehazi, als sie zu E. um Hilfe zum Karmel kam (2 Reg. 4, 22/37), mißbraucht worden sein. Gehazi soll übrigens auch das Schweigegebot (2 Reg. 4, 29) mißachtet haben, da er spöttisch u. skeptisch war (Pirke R. El. 33). E.'s Weigerung, den König zu sehen (2 Reg. 6, 32), wird damit begründet, daß man einem Gottlosen nicht ins Gesicht schauen soll (Meg. 28b). Über den Mann, der durch die Berührung mit E.'s Leichnam auferweckt wird, gehen die Meinungen auseinander: entweder soll er nur eine Stunde gelebt haben, damit gezeigt werde, daß ein Gottloser nicht zusammen mit einem Gerechten begraben werden darf (Sanh. 47b; Pirke R. El. 33), oder er wird mit Schalum ben Tikwah (2 Reg. 22, 14) identifiziert u. soll noch einen Sohn gezeugt haben, den Hanamel (Jer. 32, 7; so Seder Olam R. 19). – An 2 Reg. 3, 11, die Erwähnung, daß E. Wasser über die Hände des Elias gegossen habe, schließen sich breite Erörterungen über die Vorteile, die den Schülern aus dem Dienste der großen Rabbis erwachsen; Beispiel dafür ist die Geistbegabung des E. nach der Entrückung des Elias (Ber. 7b). So wird also E. den Rabbinenschülern als gutes Beispiel vor Augen geführt.

c. Josephus. Josephus beurteilt E. als überaus gerechten Mann, der in Gottes höchster Gunst stand; Zeugnis dafür seien die ‚fast unglaublichen Wundertaten', die er auf Gottes Antrieb vollbrachte, u. deren Andenken im jüdischen Volk fortlebe; er sei prächtig bestattet worden; die Auferweckung des zu seinem Leichnam geworfenen Toten habe seine ‚göttliche Kraft' auch noch nach seinem Tode bewiesen (ant. 9, 8, 6).

B. Christlich. I. Lukas. Im NT wird E. nur einmal erwähnt: ‚Viele Aussätzige gab es in Israel zur Zeit des Propheten Elisäus; aber keiner von ihnen wurde gereinigt, sondern nur der Syrer Naeman' (Lc. 4, 27). Diese Erwähnung geschieht im Zusammenhang der Ablehnung, der Jesus in Nazareth begegnet; es soll klargemacht werden, daß Gott sich den Heiden zuwendet, wenn sein Volk ihm nicht folgt.

II. Väter. a. Einzelzüge. Daß E. die zweifache Gabe des Geistes erhielt, ist Lohn dafür, daß er alles zurückließ u. Elias folgte (Athan. ep. ad Drac. 8). Zur Bedeutung des dem E. von Elias zurückgelassenen Mantels vgl. *Elias. Die Frage 2 Reg. 2, 14 (ubi est Deus Elise ?) zeigt nicht, daß E. Gott abwesend meinte, sondern seine Gegenwart in Wundertaten erbat (Ambr. en. in Ps. 27, 40). Die Reinigung des Wassers durch Salz weist nach Isidor Pelus. (ep. 1, 16) auf die Verkündigung des Evangeliums: das Wasser meint die menschliche Natur, die unfähig zur Tugend wie zur Frömmigkeit ist; das Salz deutet auf die Lehre Christi u. auf die Apostel als das Salz der Erde (vgl Mt. 5, 13); E. selbst ist dann Typus Christi. Zum Wunder am Ölkrug der Witwe meint PsAug. s. 93, E. war Bild Christi, die Witwe das der Kirche; sie wurde durch das Öl ab omnibus debitis liberata; das Öl ist als misericordia zu verstehen. Die Erweckung des Sohnes der Witwe mit ihren Einzelzügen wird verschieden ausgedeutet. Gehasi gilt als figura haereticorum (Prosp. prom. et praed. Dei 2, 31, 69) oder, des Stabes wegen, als das mosaische Gesetz (Greg. M. mor. 9, 40, 63); bei dieser Deutung wird dann E. Typus Christi u. der Knabe figura humani generis. Stärker noch wird die christologische Exegese an 2 Reg. 2, 23/24 in den Exc. Bobiensia (CSEL 29, 460) betrieben. Weil E. mit salus Dei zu übersetzen ist, ist E. figura Christi; die ihn verspottenden Kinder sind dann die Juden, ihr Ruf, ‚ascende, calve, ascende' spielt auf den Kalvarienberg an; die Bären sind Vespasian u. Titus, der Wald, aus dem sie kommen, ist die Heidenwelt, die Zahl der Getöteten, 42, erinnert an die 42 Jahre zwischen der Kreuzigung u. dem jüdischen Krieg.

b. Naeman. Einige Wunder E.'s werden auf die Taufe bezogen, vor allem die Heilung Naemans im Jordan, die diese Typologie ja sehr nahe legt (Greg. Nyss. in bapt. Chr.: PG 46, 592; PsAug. exp. in Apc. 6, 7). Die Heilung ist dann die gratia gratis data (Prosp. prom. et praed. Dei 2, 31, 69), Naeman symbolisiert die Heiden (PsAug. exp. in Apc. 6, 7), Gehasi die Juden (PsAug. s. 94), E. Christus (PsAug. exp. in Apc. 6, 7); das siebenfache Bad ist die siebenfache Gnade des Hl. Geistes, der Aussatz die damnatio perpetua (PsAug. exp. in Apc. 6, 7; hier wird Gehasi als ‚Verkäufer des Evangeliums' gedeutet). Daß Naeman nach der Heilung Jahwe anbetet, beweist, daß der Hl. Geist nicht nur Unwissenheit fortnimmt, sondern auch die

Seele erleuchtet u. Wissen mitteilt (Cyrill. Hier cat. 16, 17).

c. Beilwunder. Auch das Beilwunder wird als Hinweis auf die Taufe verstanden, wobei dann der Stock die passio Christi u. das Eisen die duritia huius saeculi merso in profundo erroris anzeigen (Tert. adv. Iud. 13). Das gleiche Wunder wird von Greg. M. anders ausgelegt: das Eisen ist das donum intellectus in corde, das versinkt, die Wiederbringung meint die humilatio cordis peccatoris, reformatio intellegentiae, quam amiserat (mor. 22, 5, 9). Gregor d. Gr. hat neben anderen Wundern des AT auch das eliseische Beilwunder dem hl. Mönchsvater Benedikt nachgesagt (dial. 2, 6 [PL 66, 144]); die Duplizität des Vorkommnisses hat er geschickt damit erklärt, daß Benedikt eben ‚vom Geist aller Gerechten erfüllt' gewesen sei (ebd. 2, 8 [150]). 2 Reg. 6, 15/20 dient Hilarius als Beweis dafür, was Kontemplation vermag, die geistiger Hilfe gewürdigt wird (tr. in Ps. 137, 5).

d. Totenerweckung. Galt schon die Erwekkung des Sohnes der Witwe als Beweis dafür, daß Gott aus dem Tode rufen kann, wann immer er will (Const. Apost. 5, 7; Cyrill. Hier. cat. 4, 12), so fand die Erweckung des Toten durch den Leichnam E.'s noch größere Beachtung. Ambros. sah in diesem Wunder einen Hinweis auf Christus, der nobis commortuus est, ut nobis resurget (ep. 2, 81, 5). In diesem Wunder zeigt sich, daß im Leichnam E.'s noch ‚eine gewisse Kraft wohnte', weil er so lange Werkzeug einer in ihm wohnenden gerechten Seele war' (Cyrill. Hier. cat. 18, 16); er selbst bleibt tot, ‚damit man die Auferstehung nicht seiner Seele zuschriebe' (ebd.). Maxim. Taur. sieht in dem Wunder im Anschluß an Ambr. einen Hinweis auf Christi Auferstehung (s. 62), während Isidor Pelus. darin einen Beweis dafür sieht, daß Gott die Leiber der Gerechten bewahrt (ep. 4, 157).

e. Würdigung. Während, wie wir sahen, E. gelegentlich als Typus Christi angesprochen werden kann, warnt Cyrill. Hier. vor Überschätzung; denn E. habe wohl Tote auferweckt, beherrsche aber die Erde nicht u. in seinem Namen würden keine Dämonen ausgetrieben (cat. 14, 16). Wird hier also eine Überforderung der Typologie abgewehrt, so beherrscht diese exegetische Methode doch die Auslegung der E.-Geschichten in der patristischen Literatur, während mystische oder anagogische Gedanken ebenso fehlen wie nachweisbare Übernahmen aus der rabbinischen Exegese.

III. Liturgie. a. Taufliturgie. Wie in der Exegese der Väter die Naeman-Erzählung auf die Taufe gedeutet wird, so spielt sie auch in den Taufgebeten eine entsprechende Rolle, zB. im Gebet zur Wasserweihe nach der koptischen u. der äthiopischen Ordnung (Lundberg 230), in denen beiden die Reinigung des Syrers im Jordanwasser als besonders deutlicher Beweis für die Allmacht Gottes, dem nichts unmöglich ist, genannt wird. Im griechischen u. armenischen Epiphanie-Gebet wird außerdem die Reinigung des Bitterwassers durch Salz unter den biblischen Typen aufgeführt (Lundberg 233 u. 235). Zur Bedeutung dieser Paradigmen vgl. Lundberg 33/63.

b. Lesungen. In der byzantinischen Liturgie ist 2 Reg. 5, 9/14, also der Kern der Naeman-Geschichte, Lesung in der Vigil des Epiphanie-Festes, gehört also auch hier in den Bereich der Tauf-Typologie (Lundberg 18). Sonst ist in ostkirchlichen Lektionaren lediglich im ostsyrischen Evangeliar zum Fest der hl. Petrus u. Paulus 2 Reg. 4, 8/38 u. zum Fest der syrischen Lehrer 2 Reg. 13, 14/20 als Lesung verzeichnet. Etwas reicher sind die Elisa-Perikopen in abendländischen Lektionaren vor allem des ambrosianischen Ritus: das Sakramentar von Bergamo bietet zu fer. II hebd. III 2 Reg. 5, 1/15, zu fer. III hebd. III 2 Reg. 4, 1/7 u. zu fer. V hebd. IV 2 Reg. 4, 25/38, das Lektionar von Mailand in vigilia Epiphaniae 2 Reg. 6, 1/7 (die Wahl gerade des Beil-Wunders läßt Beziehungen zur Taufe deutlich werden, die schon Tert. hier herausgelesen hatte), zu fer. III hebd. III 2 Reg. 4, 1/7, zu fer. V hebd. IV 2 Reg. 4, 25/38, in vigilia IV 2 Reg. 4, 8/38, in ecclesia aestiva 2 Reg. 4, 1/7 (hier wohl nicht mit Bezug auf die Taufe, sondern auf den Bau des Heiligtumes). Von den Lektionaren des römischen Ritus bietet nur der Comes Alcuini zu fer. II ad S. Marcum 2 Reg. 5, 1/15, zu fer. III ad S. Potentianum 2 Reg. 4, 1/7 u. zu fer. V hebd. IV 2 Reg. 13, 14/21. Zu den Elisa-Lesungen vgl. auch G. Godu, Art. Epitres: DACL V, 1, 245 ff.

IV. Kunst. In den Malereien der Synagoge von Dura wie in der frühchristlichen Kunst erscheint E. fast ausschließlich als Assistenzfigur des Elias (s. dort). Nur eine selbständige E.-Szene ist auf einem Riefelsarkophag

in Arles (Nachweis Elias B IV 2) erhalten: in der oberen Zone ist die Himmelfahrt des Elias dargestellt, in der unteren links der Empfang des Mantels, rechts die Teilung des Jordan durch E. mit Hilfe des Mantels im Beisein eines Prophetenschülers. E. wird meist kahlköpfig, aber bärtig gegeben (Ausnahme: Nebenseite von Lat. 193) u. ist mit Tunica u. Pallium bekleidet (Ausnahme: ebd., wo er in gegürteter tunica exomis erscheint, wohl eine Anspielung auf seinen ursprünglichen Beruf).

W. ERBT, Elia, E. u. Jona (1907). – G. FOHRER, Art. E.: RGG 2³, 429/431. – K. GALLING, Der Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias: ZThK 53 (1956) 129/148. – H. GUNKEL, Art. E.: RGG 2², 112/113; Meisterwerke hebräischer Erzählungskunst 1. Die Geschichten von E. (1922). – E. G. HIRSCH, Art. E.: JewEnc 5, 136/137. – H. LECLERQ, Art. Élie. E.: DACL 4, 2, 2670/4. – P. LUNDBERG, La typologie baptismale dans l'ancienne Église (Uppsala 1942) 33/63. 230/35. – W. MICHAUX, Les Cycles d'Elie et d'Elisée: Bible et Vie Chrétienne 2 (1953) 76/99. – v. ORELLI, Art. E.: Herzog-H., RE 5, 303/305. – M. PFISTER-BURKHALTER, Art. E.: RDK 4, 1406/25. – W. REISER, Eschatologische Gottessprüche in den E.-Legenden: ThZ 9 (1953) 327/338. *K. Wessel.*

Elkesai.

A. Der Sektengründer. I. Name u. Person. Der Name E. begegnet in den Formen Ἠλχασαΐ (Hippol. ref. 9, 13, 1 u. ö.), Ἠλξαΐ (Epiph. haer. 19, 1, 4 u. ö.), Ἠλξαῖος (Ephiph. haer. 30, 3, 2; 53, 1, 2 u. ö.), Ἐλχασαῖος (Method. symp. 8, 10), Ἐλκεσαΐ (Theod. haer. 2, 7) u. Ἐλκεσαῖος (Method symp. 8, 10 v. l; vgl. schon Eus. h. e. 6, 38: Ἐλκεσαΐται, Epiph. ancor. 13, 5; haer. 53, 1, 1 u. ö.: Ἐλκεσαῖοι). Diese Lesarten sind sämtlich auf das semitische hjl ksj (‚verborgene Kraft') zurückzuführen, wenn verschieden punktiert u. vorausgesetzt wird, daß die griech. Transkription das anlautende ḥ nicht wiederzugeben pflegt (vgl. Brandt 8). Die Richtigkeit der Ableitung wird durch Epiphanios gesichert; ihm war die Übersetzung δύναμις κεκαλυμμένη bekannt (haer. 19, 2, 2). Daher hat der Versuch, das Wort von Ἐλκεσαῖος, dem Beinamen des Propheten Nahum (Nah. 1, 1 LXX), bzw. dem daraus erschlossenen Ort Ἐλκεσαί (Eus. onom 90, 12 Kl.) abzuleiten, keine Wahrscheinlichkeit für sich (zu Brandt 6. 101; Schoeps 326). – Obwohl E. bei Epiphanios auch als Name des hl. Buches der Elkesaiten erscheint (haer. 53, 1, 3; anders jedoch 19, 1, 4 u. im allgemeinen; entsprechend Ἰεξαί: nach 53, 1, 3 u. 19, 1, 4 der Bruder E s u. zugleich die Bezeichnung eines Buches), nimmt die Mehrheit der gegenwärtigen Forschung in Übereinstimmung mit der durchgängigen Ansicht der Kirchenväter an, daß das Wort eine Person bezeichnet (vgl. Hippol. ref. 9, 13, 1f; Epiph. haer. 19, 1, 4; 2, 4; 5, 4 u. ö.). So ergibt es sich auch aus der Parallele zum Beinamen des Magiers Simon, der sich ‚Große Kraft' nannte (Act. 8, 10), u. aus dem Ichbericht des Offenbarungsbuches (zB. Hippol. ref. 9, 15, 1; Epiph. haer. 19, 3, 6; 30, 17, 7). Diese Zeugnisse weisen E. zugleich als Sektengründer aus. – Seine Lehre wird im folgenden aus den Fragmenten des Offenbarungsbuches zu erschließen sein (s. u. C).

II. Zeit. Etwa iJ. 247 sagte Origenes über den Zeitpunkt der Wirksamkeit, daß E.s Lehre ‚eben erst' in den Gemeinden aufgetreten sei (Eus. h. e. 6, 38). Da der Elkesait Alkibiades schon einige Jahrzehnte vorher in Rom missionierte (Hippol. ref. 9, 13, 1), wird diese Aussage jedoch nicht wörtlich zu verstehen sein; ihr läßt sich nur entnehmen, daß Origenes die Sekte erst während seines Palästinaaufenthaltes kennenlernte und ihr, entsprechend der üblichen häresiologischen Argumentation, jede Legitimierung aus der Vergangenheit absprach. Auf derselben Linie liegt es, wenn Euseb ebenfalls in gutem Glauben erklärt, die Sekte sei zugleich mit ihrer Entstehung wieder erloschen (ebd.). – Aus den Quellen schwerlich zu begründen ist auch die Ansicht, der Elkesaitismus habe um 220 mit Alkibiades seinen Anfang genommen (vgl. A. Ritschl, Über die Sekte der Elkesaiten: ZHistTheol NF 17 [1853] 573/94; jetzt Schoeps 325/7. ders., Art. Elkesaiten: RGG 2³, 435). Ihr steht vielmehr eine für die Datierung aufschlußreiche Angabe entgegen, die Hippolyt aus dem Buch der Sekte zitiert. Danach sagte E. voraus, daß ‚der (apokalyptische) Krieg zwischen den gottlosen Engeln des Nordens' entbrennen wird (dazu unten C II) u. zwar ‚wenn wiederum 3 Jahre des

Kaisers Trajan erfüllt sind, von dem Zeitpunkt an, da er sich die Parther unterwarf' (ref. 9, 16, 4 coni. Roeper). Da diese Voraussage nicht in Erfüllung ging, ist nicht zu bezweifeln, daß es sich um eine alte Überlieferung handelt, die vor dem Ende der Regierungszeit Trajans schriftlich niedergelegt war, vielleicht als iJ. 115 die Partherherrschaft aus weiten Gebieten verdrängt wurde (vgl. Brandt 13). Hippolyt erwähnt außerdem, daß E. schon ,im dritten Jahr der Regierung Trajans' auftrat (ref. 9, 13, 4). Da der Kontext auf das Offenbarungsbuch zurückführt, beruht diese Angabe wahrscheinlich ebenfalls auf schriftlicher Tradition. E.s Wirksamkeit ist demnach durch zwei Daten zu bestimmen: sie muß im wesentlichen die Zeit von 100 bis 115 umfaßt haben. Dies wird durch Epiph. haer. 19, 1, 4 (,zur Zeit des Kaisers Trajan') bestätigt.

III. Ort. Nach Hippol. ref. 9, 13, 1 hat E. das hl. Buch seiner Sekte ,von den Seren in Parthien' erhalten. Ist unter den Seren auch ein mythologischer Volksstamm zu verstehen, der geographisch nicht fixiert werden kann (PsClem. rec. 8, 48; Brandt 11) u. dessen Erwähnung wohl nur den geheimnisvollen Ursprung des Offenbarungsbuches charakterisieren soll, so wird die konkrete Angabe ,Parthien' doch nicht zufällig sein; denn ihr entspricht, daß sich die Prophezeiung E.s auf den Partherkrieg bezieht (Hippol. ref. 9, 16, 4). Da für E. Doppelsprachigkeit vorauszusetzen ist (s. u. C III) u. im syrischen Apameia schon um 200 Elkesaiten ansässig waren (s. u. B I), läßt sich vermuten, daß der Sektengründer nicht im eigentlichen ,Parthien', sondern wahrscheinlicher im syrisch-parthischen Grenzgebiet, also am Oberlauf des Euphrat, gelebt hat.

B. Bezeugung der Sekte. I. PsClemens, Hippolyt, Origenes. Die in den Pseudoklementinen verarbeitete Quellenschrift Κηρύγματα Πέτρου (dazu o. Sp. 493f) ist zwar im ganzen vom Elkesaitismus unabhängig (viele der oft genannten Entsprechungen sind wahrscheinlicher aus gleichem Milieu als aus direkter Abhängigkeit zu erklären); jedoch findet sich in PsClem. cont. 2, 1 u. 4, 1 eine auffallende Parallele: die Aufzählung der einzelnen Elemente u. ihre (freilich nur literarische) Verwendung als Schwurzeugen führt auf die elkesaitische Zeugenreihe (Hippol. ref. 9, 15, 2 Par.). Ist dem Verfasser der Kerygmen elkesaitisches Gedankengut zugänglich gewesen, so folgt mit Wahrscheinlichkeit, daß die Sekte um 200 im griechischsprachigen Syrien vorhanden war. – Die gleiche Zeit u. Landschaft setzt Hippolyts Bericht vom Auftreten des Alkibiades aus Apameia in Rom voraus. Daraus geht nicht nur die Existenz von Elkesaiten im syrischen Apameia um 200 hervor, sondern auch der Wille zur Missionierung u. der Versuch, um 220 in Rom Fuß zu fassen (ref. 9, 13, 1). – Schon erwähnt wurde Origenes' Notiz. Als Teil seiner Auslegung des 82. Psalms um 247 in Caesarea Palaestinae geschrieben (Brandt 77), bezeugt sie für diese Gegend die missionarische Tätigkeit des Elkesaitismus (Eus. h. e. 6, 38).

II. Epiphanios. a. Darstellung. Von größerem Umfang sind die Nachrichten des Epiphanios. Danach ergibt sich folgendes Bild: Zur Zeit Trajans gelangte E.s Lehre zu den jüdischen Ossäern, die östlich des Toten Meeres wohnten, u. übte auf sie einen starken Einfluß aus (haer. 19, 1, 4; 2, 2 u. ö.); diese gingen in der Sekte der Sampsäer auf, die in denselben Gebieten lebten, E. als ihren Lehrer verehrten u. noch für die Zeit des Epiphanios bezeugt werden (haer. 19, 2, 2. 4; 20, 3, 2/4; 53, 1, 2 u. ö.). Darüber hinaus soll E. weitere Gruppen beeinflußt haben, nämlich die jüdische Sekte der Nasaräer u. die judenchristlichen Nazoräer u. Ebioniten (haer. 19, 5, 5; 30, 17, 5; 53, 1, 3).

b. Kritik. 1. Nasaräer u. Nazoräer. Die Nachrichten des Epiphanios sind nicht ohne Widersprüche. Nach haer. 19, 5, 4f sind die genannten jüdischen u. judenchristlichen Häresien mit E. nur ,verbunden'. Eine Steigerung bedeutet es dagegen, wenn in der folgenden Darstellung erklärt wird, daß die Sekten auch das Offenbarungsbuch in ihrem Besitz hatten (haer. 53, 1, 3; Schmidtke 190f). Daß in haer. 53, 1, 3 die Nasaräer u. in 30, 3, 2 Nasaräer u. Nazoräer in der Aufzählung der elkesaitisch infiltrierten Häresien nicht genannt sind, ist ein weiteres Zeichen der Ungenauigkeit. Vollends ein Widerspruch ist, daß in der eigentlichen Berichterstattung über die beiden Gruppen elkesaitische Einflüsse nicht erwähnt werden (haer. 18 u. 29). Das berechtigt dazu, die Verbindung der Nasaräer u. Nazoräer mit E. für eine sekundäre Kombination zu halten u. aus unserem Zusammenhang auszuklammern, um so mehr, da Epiphanios' Angaben auch im übrigen Anlaß zu Bedenken geben (vgl. zur Beurteilung der

Nasaräer des Epiphanios: R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios [1865] 122/37; Brandt 111/5; zu den Nazoräern s. o Sp. 488).

2. Ossäer. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Epiphanios bestrebt war, den Bereich der elkesaitischen Einwirkungen auszuweiten. Das gibt Anlaß, auch die Angabe über die Konversion der Ossäer zum Elkesaitismus kritisch zu beurteilen. Zwar finden sich in haer. 19 wertvolle Nachrichten über die elkesaitische Lehre, da Epiphanios sowohl das Buch der Sekte als auch davon unabhängige Überlieferung zitiert (vgl. den Bericht über die beiden als ‚Göttinnen' verehrten Schwestern Marthus u. Marthana zur Zeit des Constantius, die sich aus dem Geschlecht E.s herleiteten: haer. 19, 2, 4f u. 53, 1, 2. 5f). Jedoch mahnt zur Vorsicht, daß eben diese Nachrichten, wenn auch verkürzt, in dem Sampsäerkapitel wiederkehren (haer. 53). Hinzu kommt, daß die Verbindung einer jüd. Sekte mit E. wenig wahrscheinlich wird, wenn man annimmt, daß der Elkesaitismus judenchristlicher Herkunft ist (s. u. D I). Endlich steht die Aussage, die Ossäer seien zum Sampsäismus übergetreten (haer. 20, 3, 2. 4), in Spannung zu haer. 53, 1, wo die ossäische Wurzel der Sampsäer offenbar nicht mehr vorausgesetzt wird (vgl. vielmehr 53, 1, 3). Daher dürfte Epiphanios' Darstellung der angeblichen elkesaitischen Entwicklungsstufe der jüdischen (haer. 19, 1, 1/3) Ossäer ebenfalls auf eine Kombination zurückgehen. Sie wurde wahrscheinlich durch die im wesentlichen übereinstimmenden geographischen Angaben in haer. 19, 1, 2 (= Vorlage des Epiphanios: Schmidtke 204f) und 53, 1, 1 (dazu u. 4) veranlaßt.

3. Ebioniten. In haer. 30 versucht Epiphanios, die *Ebioniten als eine von den Nazoräern u. Elkesaiten zu unterscheidende judenchristliche Sondergruppe darzustellen. Da er dabei zahlreiche heterogene Quellenstücke benutzt, die zT. nichtjudenchristlichen Ursprungs sind (vgl. die Belege bei Holl 1, 333/82 Anm.), ist auch hier grundsätzliche Zurückhaltung geboten, so u. a. gegenüber der Behauptung, E. habe sich mit den Ebionäern ‚verbunden' (haer. 19, 5, 4). Der Kirchenvater begründet sie an zwei Stellen: Nach 30, 3, 1/6 hat sich die ebionitische Christologie unter dem Einfluß E.s gewandelt, indem sie die Theorie vom Gestaltwandel des Adam-Christus übernahm. Epiphanios wurde zu dieser These offensichtlich durch die Tatsache veranlaßt, daß er in der pseudoklementinischen Grundschrift ein judenchristliches Gestaltwandelmotiv vorfand (PsClem. hom. 3, 20, 2 Par. u. ö.). Es bildet in der Tat eine nahe Parallele zu Aussagen der elkesaitischen Christologie (Hippol. ref. 9, 14, 1), ist aber schwerlich hiervon abhängig (G. Strecker, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen = TU 70 [1958] 151/3. 214). Deshalb läßt sich dieser scheinbare Beleg für unseren Zusammenhang nicht auswerten. Wichtiger ist haer. 30, 17, 4. Hier zitiert Epiphanios als ebionitische Eigentümlichkeit unter anderem die elkesaitische Schwurformel. Das trifft sich mit der Feststellung, daß der KΠ-Verfasser die elkesaitische Zeugenreihe literarisch verarbeitete (vgl. o. B I), wird also in dieser Einschränkung durch unsere Kenntnis der pseudoklementinischen KΠ-Quelle bestätigt. Jedoch ist Epiphanios' Zeugnis mit Wahrscheinlichkeit von den petrinischen Kerygmen indirekt beeinflußt. Demnach führt auch diese Stelle über das obengenannte Ergebnis nicht hinaus, daß nämlich die KΠ-Schrift die Existenz des Elkesaitismus für Syrien belegt.

4. Sampsäer. Daß elkesaitische Sampsäer (haer. 53) zur Zeit des Epiphanios existierten, läßt sich auch abgesehen von der ausdrücklichen Behauptung des Kirchenvaters (haer. 19, 2, 4 u. 53, 1, 2: |ἔτι' [bzw. εἰς] δεῦρο) begründen. Bei der Darstellung des Elkesaitismus greift Epiphanios, wie gesagt wurde, in haer. 19 u. 53 auf Sonderüberlieferung zurück (s. o. 2). Wenn es richtig ist, daß diese im Ossäerkapitel nicht an ursprünglicher Stelle steht, so legt sich die sampsäische Herkunft nahe. Beachtenswert ist ferner, daß der Kirchenvater als erster der Häresiologen die Sekte der Sampsäer erwähnt. Beides läßt auf tatsächliche Kenntnisse schließen, die Epiphanios während seines 30jährigen Aufenthaltes in Palästina gesammelt haben mag. Konkrete Anschauung setzt auch die Lokalisierung voraus; sie folgt zwar in den Angaben ‚Moabitis', ‚Ituraia' u. ‚Nabatitis' der geprägten Formel von 19, 1, 2, weist aber in dem Zusatz ‚Peraia' (schon 19, 2, 2 Sitz der Ossäer u. Sampsäer) darüber hinaus (haer. 53, 1, 3). Damit wird die Existenz von Anhängern E.s unter dem Namen Sampsäer (= ‚Sonnenleute': Brandt 120/3) um die Mitte des 4. Jh. im Ostjordanland u. östlich des Toten Meeres wahrscheinlich. – Obwohl der Name dem sampsäischen entspricht, gehört die Sekte

der Schemsîjeh (= ‚Sonnige‘; Texte bei Chwolsohn 1, 151/5. 292/5), die für das 11./12. Jh. in Mesopotamien bezeugt ist, nicht in diesen Zusammenhang; u. a. scheidet die Gebetsrichtung zur Sonne sie vom Elkesaitismus; vgl. Brandt 124/9.

III. Elkesaitische Sabier. a. Hippol. ref. 9, 13, 2. Ein eigenes Problem stellt die Bezeugung elkesaitischer Sabier dar, deren Grundlage aus dem durch Hippolyt überlieferten Eigennamen Σοβιαί zu erschließen ist. Nach ref. 9, 13, 2 hat E. das durch einen Engel offenbarte Buch der Sekte ‚einem gewissen Sobiai übergeben‘ (andere Übersetzungsmöglichkeit: ‚von dem er [E.] berichtete, daß es einem gewissen Sobiai von einem Engel offenbart wurde‘). Wie dem in sich widerspruchsvollen Textzusammenhang zu entnehmen ist, hat Hippolyt, u. wohl schon sein Gewährsmann Alkibiades, die Vorlage nicht mehr eindeutig interpretieren können; u. da ein Elkesait Sobiai, abgesehen von dieser Stelle, nicht bezeugt ist, läßt sich vermuten, daß S. nicht auf einen Personennamen zurückweist; ‚vielmehr produziert es in recht genauer griechischer Umschrift, bis auf einen fehlenden Endvokal, das aramäische sebî‘aijâ, also das passivische Participium eines Zeitworts, welches ‚färben‘, ‚waschen‘ u. auch ‚baden‘ bedeutet u. zwar in der für den bestimmten Begriff gültigen Mehrheitsform. Es hieße also ‚die Gebadeten‘‘ (Brandt 42). Sobiai war demnach ursprünglich eine Bezeichnung der elkesaitischen Urgemeinde (so auch Waitz, Buch 103).

b. Koran u. Fihrist. Im Koran findet sich eine auffallende Entsprechung: in Sure 2, 59; 5, 73 u. 22, 17 erscheinen neben den Juden u. den Christen die ‚Sabier‘ als eine Gruppe, der freie Religionsausübung zu gestatten ist. Während der Koran weitere Einzelheiten nicht mitteilt, erwähnen arabische Geschichtsschreiber mehrfach den Begriff, der danach eine Vielzahl verschiedenartiger Sekten umfaßte (Pedersen 387/90). Hier interessiert nur das Zeugnis des Bibliographen Ibn an-Nadîm, der in seinem iJ. 987/8 geschriebenen Kitâb al-Fihrist die am Unterlauf des Euphrat u. Tigris wohnenden Muġtasila schildert. Er unterscheidet mehrere Gruppen, die auch sachlich voneinander zu trennen sind. Während die eine strengste Askese übte u. Futtak, den Vater des Mani, zu ihren Gliedern zählte u. so eine Vorstufe des Manichäismus darstellt (vgl. Flügel 83. 130f), ist eine andere, die auch ‚die Sabier der Sumpfgegenden‘ genannt wird, durch die ‚Verehrung von Sternen‘ vom Manichäismus geschieden. Abgesehen von Waschungen ist diese Richtung durch die Ableitung von ihrem Gründer u. Oberhaupt ’lhsḥ charakterisiert. Schüler des Sektengründers soll ein Mann namens Simeon gewesen sein. Als weiteres Kennzeichen wird die Unterscheidung zwischen einer männlichen u. einer weiblichen Wesenheit von kosmologischer Bedeutung erwähnt (Texte bei Flügel 133f). – Zweifellos ist dieser Zweig der Muġtasila nicht ohne weiteres mit dem ursprünglichen Elkesaitismus zu identifizieren. Simeon wird als Schüler Manis bezeugt (Flügel aO.), der angedeutete kosmologische Dualismus zeigt parsistische Züge (Brandt 136). Aber diese Elemente lassen sich aus sekundärer (manichäischer bzw. parsistischer) Überlagerung verstehen. Dagegen wird durch die Bezeichnung Sabier, durch die Waschungen, den männlich-weiblichen Dualismus, die Gestirnverehrung u. die Überlieferung des Namens des Sektengründers die Kontinuität mit dem älteren Elkesaitismus wahrscheinlich. Anders H. H. Schaeder, Urform u. Fortbildungen des manichäischen Systems = VortrBiblWarb 4 (1927) 69_1. – Obwohl die Vokalisation des arabischen ’lḥsḥ nicht überliefert ist u. der letzte Konsonant dem Wortbild E. nicht entspricht, ist der Name nur auf E. zu beziehen. Pedersens Konjektur ’lmsḥ (= ‚Messias‘; S. 386) führt zu sachlichen Schwierigkeiten. Wahrscheinlicher ist Schaeders Vorschlag (ebd.), wonach ’lḥsj zu lesen u. griechische Transkription vorausgesetzt ist. Dies zu Brandt 8.

IV. Ergebnis. Die genannten Zeugnisse lassen mit Deutlichkeit erkennen, daß sich der Elkesaitismus räumlich u. zeitlich weit ausdehnte. Um die Wende des 1./2. Jh. entstanden, ist er noch im Schrifttum der Mitte des 10. Jh. belegt. Seine geographische Verbreitung läßt sich als eine konzentrische Bewegung verstehen, die von dem Herkunftsort E.s im syrisch-parthischen Grenzgebiet ihren Ausgang nimmt u. in westlicher Richtung über Apameia nach Rom, im Süden in die Gegend von Caesarea Palaestinae u. nach Peraia/Moabitis u. im Osten bis in das Gebiet des unteren Euphrat u. Tigris reicht.

C. Das heilige Buch. I. Zur Rekonstruktion. Im Mittelpunkt der Sekte E.s stand ein hl. Buch, wie Hippolyt, Origenes u. Epiphanios übereinstimmend bezeugen. Entsprechend

der schriftlich fixierten unerfüllten Weissagung wurde es zur Zeit Trajans verfaßt (Hippol. ref. 9, 16, 4; s. o. A II). Sein Inhalt läßt sich in wesentlichen Stücken aus den bei Hippolyt u. Epiphanios überlieferten Fragmenten erschließen. Die Frage, ob sich aus ihnen auch Anlage u. Umfang rekonstruieren läßt, wird von Brandt u. Waitz zuversichtlich beantwortet. Brandt folgert aus dem ‚abwechslungsreichen Inhalt' der Zitierungen, daß das Buch eine Sammlung von ursprünglich isolierten Aussprüchen E.s darstellte (10). Waitz meinte, aus den Angaben Hippolyts den Gedankengang des Buches ableiten zu können (Buch 91). Die Stellungnahme wird Absicht u. Arbeitsweise der beiden Häresiologen berücksichtigen müssen. – Hippolyt knüpft an seinen Bericht vom Auftreten des Alkibiades in Rom (ref. 9, 13, 1) u. den ἀρχαί u. αἰτίαι der Sekte (9, 14, 3) eine Aneinanderreihung von Zitaten (τὰ ἔγγραφα: ebd.), die das Voraufgehende belegen sollen (vgl. 9, 15, 1 mit 13, 4; 15, 4 mit 14, 3; 16, 1 mit 14, 2). Damit ist die Meinung abgewehrt, erst in 9, 15/7 sei das Offenbarungsbuch zitiert. Daß Hippolyt schon in 9, 13f auf das Buch Bezug nimmt, folgt auch aus dem christologischen Abschnitt 9, 13, 2f, der in Epiph. haer. 19, 4, 1f u. 30, 17, 6f als Zitat wiederkehrt. Dies zu Schmidtke 188_1. Da Hippolyts Darstellung von dem Vergleich mit der Lehre des Kallist ausgeht (9, 13, 1. 4f) u. außerdem durch die für ihn charakteristische Parallelisierung mit dem Pythagoräismus bestimmt ist (9, 14, 1f; vgl. ref. prol. 11 [4, 6ff W.]), ergibt sich, daß die Zitierungen nur einen Ausschnitt aus dem Offenbarungsbuch wiedergeben, wie dies auch ausdrücklich als Absicht des Kirchenvaters bezeugt ist (9, 17, 3). – Obwohl Epiphanios in haer. 53 zu seiner Zeit lebende Anhänger E.s vor Augen hat, handelt es sich in diesem Kap. um eine Kontamination, die nicht authentisches Material, sondern sekundäre Notizen umfaßt (Brandt 102). Wörtliche Zitate finden sich nicht, dagegen sind ursprüngliche Nachrichten zum Teil vergröbert wiedergegeben (vgl. zu Jexai: 53, 1, 3 gegen 19, 1, 4); daneben werden heterogene Stoffe benutzt (zB. ebionitische Christologie [30, 3, 3/5] in 53, 1, 8 gegen Hippol. ref. 9, 14, 1, Brandt 81). Demgegenüber enthält das Ossäerkapitel direkte Zitierungen (19, 2, 1; 3, 4. 7 u. ö.; vgl. außerdem 30, 17, 7). Da Epiphanios jedoch zugleich späte Traditionen verwendet u. erklärt, er referiere die Lehre E.s nur in Auswahl (19, 4, 2), bleibt auch diese Basis schmal. Angesichts dieser Überlieferungssituation ist es unwahrscheinlich, daß Plan u. Umfang des Buches im ganzen rekonstruiert werden können, u. man wird sich darauf beschränken müssen, die einzelnen Fragmente nebeneinander zu stellen. Wenn dabei auch offen bleibt, welche der gelegentlichen Differenzen zwischen der Überlieferung Hippolyts u. des Epiphanios der Urform am nächsten kommen, so werden doch die Übereinstimmungen zeigen, daß die Zitate im wesentlichen eine zuverlässige, einander ergänzende Grundlage darstellen.

II. Inhalt. Das Buch schildert die Erscheinung eines männlichen Wesens u. seiner Begleiterin vor E. Beide haben riesenhafte Ausmaße, die, in Schoinen u. Meilen berechnet, aus dem Vergleich mit den umliegenden Bergen erschlossen werden (Hippol. ref. 9, 13, 2f; Epiph. haer. 19, 4, 1f; 30, 17, 6f; 53, 1, 9; auf diese Offenbarung weist wahrscheinlich die Überlieferung von dem himmlischen Ursprung des Buches u. d. h. der Botschaft E.s zurück: Eus. h. e. 6, 38; Hippol. ref. 9, 13, 2; Waitz, Buch 91). Das weibliche Wesen wird ‚Hl. Geist', das männliche ‚Sohn Gottes' (Hippol. aO.) oder ‚Christus' (Epiph. aO.) genannt. In diesen Zusammenhang gehörte wohl ursprünglich das Gestaltwandelmotiv, wonach Christus ‚allen gemein ein Mensch geworden' ist u. ‚nicht jetzt zum erstenmal von der Jungfrau geboren, sondern auch vorher u. später oftmals geboren . . . wurde, indem er Geburten u. Körper wechselte' (Hippol. ref. 9, 14, 1; vgl. 10, 29, 2). – Als wesentlichen Gegenstand der Offenbarung E.s nennt Hippolyt die ‚Verkündigung einer neuen Sündenvergebung' (ref. 9, 13, 1). Obgleich er dabei auf die Verwandtschaft mit der Lehre des Kallist hinweist, wird diese Nachricht auf das Buch der Sekte zurückzuführen sein; denn zu ihr stimmt das Fragment über das Taufbad (ref. 9, 15, 1f; in Andeutung belegt auch bei Eus. h. e. 6, 38; Epiph. haer. 19, 3, 4). Danach wird dem groben Sünder die Möglichkeit zur Sündenvergebung eröffnet: ‚Sobald er von diesem Buch hört, soll er sich taufen lassen im Namen des großen u. höchsten Gottes u. im Namen seines Sohnes, des großen Königs,' u. dabei sieben Zeugen anrufen (Himmel, Wasser, heilige Geister, Engel des Gebets, Öl, Salz, Erde: Hippol. ref. 9, 15, 2 = 15, 5 = Epiph. haer. 19, 1, 6b; Salz, Wasser, Erde, Brot, Himmel, Luft, Wind: Epiph. haer. 19,

1, 6a; sekundäre Entsprechungen ebd. 19, 6, 3 u. 30, 17, 4; vgl. *Elementum o. Sp. 1093). Vorausgesetzt ist, daß die Taufe von einem anderen appliziert wird (kausat. βαπτισάσθω in Hippol. ref. 9, 15, 1, da Pass. in 15, 3; darauf zu beziehen βαπτίζετε in 16, 2). Nach ref. 9, 15, 3 wird sie σὺν τοῖς ἐνδύμασιν vollzogen u. gewährt ‚Frieden u. Anteil mit den Gerechten'. – Mit dem Problem der Sündenvergebung beschäftigt sich auch die Anweisung, daß die Verleugnung in Verfolgungen als Adiaphoron anzusehen sei, wenn sie ‚nur mit dem Mund, nicht aber mit dem Herzen' geschieht (Epiph. haer. 19, 1, 8; Eus. h. e. 6, 38). Als autoritative Beispielerzählung ist ihr der Bericht von dem Abfall des Priesters Phineas während der babylonischen Gefangenschaft beigefügt (Epiph. haer. 19, 2, 1). – Von dem Taufbad unterscheidet das Buch E.s jene Waschungen, die von den Beteiligten selbst vollzogen werden (medial. βαπτισάσθω: Hippol. ref. 9, 15, 5f) u. nicht Sündenvergebung, sondern Heilung von Krankheiten (Tollwut, Schlangenbiß u. dämonischer Besessenheit) bewirken sollen. Im übrigen entsprechen diese Bäder im wesentlichen den obengenannten; sie verlangen fließendes Wasser, keine Entkleidung; verbunden ist mit ihnen ein Gebet zum ‚großen u. höchsten Gott', die Anrufung der sieben Zeugen u. ein Gelübde, nicht mehr zu sündigen (Hippol. ref. 9, 15, 4/6; Epiph. haer. 30, 17, 4; vgl. 53, 1, 4). Heilung bezweckt auch das Rezept für Lungenkranke u. Dämonische, die sich ‚im Verlauf von sieben Tagen 40mal in kaltem Wasser' baden sollen (Hippol. ref. 9, 16, 1). – Der Hochschätzung des Wassers entspricht eine Warnung vor dem Feuer, die sich nach Epiphanios gegen den Opferkult richtet (haer. 19, 3, 7). Anweisungen für den Lebenswandel der Gläubigen enthält das Buch neben dem obenerwähnten Gelübde in der Empfehlung jüdischer Observanz; so ausführlich in der Forderung der Qibla in Richtung Jerusalem (Epiph. haer. 19, 3, 5f) u. der Beschneidung (Hippol. ref. 9, 14, 1). Hierher gehört auch das Sabbatgebot, das zugleich astrologisch begründet wird: der Sabbat zählt zu den Tagen der Herrschaft ‚böser, gottloser Sterne', an denen es nicht erlaubt ist zu taufen (Hippol. ref. 9, 16, 2f). – Eine aktuelle Bedeutung hat neben der Botschaft von der neuen Vergebung vor allem die Weissagung von einem nahe bevorstehenden Krieg zwischen den gottlosen Engeln des Nordens, der ‚alle Reiche der Gottlosigkeit' erschüttern werde (Hippol. ref. 9, 16, 4). Das Ausmaß des Krieges deutet apokalyptische Dimensionen an; gemeint sind die Ereignisse des Weltendes (vgl. Bousset 156_1) Darauf verweist als weiteres Fragment des Buches die geheimnisvolle Formel ἀβὰρ ἀνὶδ μωῒβ νωχιλὲ δαασὶμ ἀνὴ δαασὶμ μωῒβ ἀνὶδ ἀβὰρ σελάμ (Epiph. haer. 19, 4, 3); sie ist auf das Aramäische zurückzuführen u. hat die Bedeutung: ‚Ich werde über euch Zeuge sein am Tage des großen Gerichts' (M. A. Levy: ZDMG 12 [1878] 712). Ihre Aufgabe ist die Bewahrung im Endgeschehen; denn der Gläubige soll nicht nach ihrer Auslegung fragen, sondern ihrer magischen Kraft vertrauen (Epiph. aO.). – Überliefert ist schließlich ein Geheimhaltungsbefehl: ‚Verleset nicht vor allen Menschen dieses Buch u. bewahret diese Gebote sorgfältig; denn nicht alle Männer sind vertrauenswürdig u. nicht alle Frauen aufrichtig' (Hippol. ref. 9, 17, 1); er wird am Ende des Buches gestanden haben, wie die Stellung Hippolyts nahelegt. – Zu den Fragmenten des Offenbarungsbuches mögen weitere Angaben der Quellen über die Lehre E.s zu zählen sein, die freilich nicht als Zitat erscheinen, daher auch aus anderer Überlieferung geschöpft sein können; so die Notiz des Epiphanios, E. habe den Fleischgenuß, ‚wie er bei den Juden üblich war', abgelehnt (haer. 19, 3, 6), womit vielleicht das Essen von Opferfleisch gemeint ist (Brandt 23; demgegenüber wird die Nachricht von elkesaitischem Vegetarismus eine literarische Steigerung oder Kontamination des Epiphanios sein: haer. 53, 1, 4; vgl. Brandt 111f). Dies könnte ein Motiv der elkesaitischen Schriftkritik sein (Epiph. haer. 19, 3, 6), wenn sich auch im ganzen die Einwendungen gegen ‚Propheten' u. ‚Apostel' (vgl. Eus. h. e. 6, 38; Epiph. haer. 53, 1, 7) nicht mehr rekonstruieren lassen. Als Charakteristikum des Elkesaitismus wird auch die Empfehlung des Ehestandes erwähnt (Epiph. haer. 19, 1, 7).

III. Sprache. Das Urteil über die sprachliche Abfassung geht nicht selten von dem Epiph. haer. 19, 4, 3 zitierten Spruch aus, dessen aramäischer Ursprung für das Offenbarungsbuch charakteristisch zu sein scheint (Waitz, Buch 90). Jedoch ist zu fragen, ob die Mitteilung einer geheimen Formel eine geeignete Grundlage für die Beurteilung der sprachlichen Gestalt des Kontextes sein kann. Nach Aussage des Buches hatte E. ausdrücklich ge-

boten, nicht nach der Auslegung zu forschen, das war bei dieser im Grunde durchsichtigen Formel schwerlich für Aramäer, wohl aber für griechisch sprechende Gläubige sinnvoll. Der Text der Fragmente macht, abgesehen von geprägten Ausdrücken (zB. ἐν ὀνόματι...: Hippol. ref. 9, 15, 1), den Rückgriff auf eine semitische Vorlage nicht notwendig, so daß die griechische Urfassung als das Nächstliegende erscheint. Außerdem interpretiert das römische, der Koine geläufige μίλιον den griech. σχοῖνος-Begriff (Hippol. ref. 9, 13, 2 Par.). Aus alldem folgt, daß das Buch ursprünglich in griechischer Sprache geschrieben wurde. Mit diesem Ergebnis läßt sich vereinen, daß der Gründer der Sekte, wie die Eigennamen E. u. Sobiai sowie die magische Formel andeuten, mit aramäischem Sprachgebiet Berührung hatte.

D. Religionsgeschichtliche Stellung. I. Einzelnes. Die Darstellung der Fragmente des Buches impliziert die Antwort auf die Frage, ob der Elkesaitismus wegen seiner gesetzlichen Observanz (Beschneidung, Sabbat, Qibla, Sittengesetz) ursprünglich eine jüdische Bewegung war. Wohl spricht Epiphanios von der jüd. Herkunft u. Gesinnung E.s (haer. 19, 1, 5), auch bezweifelt er die Identität des elkesaitischen ‚Christus' mit Jesus (haer. 19, 3, 4; 53, 1, 8), u. es ist nicht zu leugnen, daß im Vergleich mit seinem Zeugnis der Bericht Hippolyts zahlreiche christl. Aussagen enthält, so daß damit eine christl. Entwicklungsstufe des Elkesaitismus angedeutet zu sein scheint. Aber demgegenüber läßt sich nicht bestreiten, daß 19, 1, 5 auch als Bezeugung des Judenchristentums E.s verstanden werden kann. Typische häresiologische Polemik wird die Infragestellung des christl. Charakters der Sekte motivieren (vgl. haer. 53, 1, 3; 19, 1, 4; 20, 3, 4). Und daß sich die durch Hippolyt überlieferte ‚christianisierte' Gestalt des Elkesaitismus teilweise auch bei Epiphanios bezeugt findet, ist deutlich: vgl. Epiph. haer. 19, 3, 4 mit Hippol. ref. 9, 15, 1; auch Epiph. haer. 19, 4, 1; 30, 17, 6 Par. Die These vom jüd. Ursprung ist daher nur durch Eliminierung dieser Aussagen der beiden Hauptquellen zu stützen (zu Brandt passim; Thomas 142. 153/6). – Ohne Zweifel setzt das elkesaitische Taufbad christliches Gedankengut voraus; so die Tauf formel, in der der ‚Name des Sohnes, des großen Königs', schwerlich anders als christlich zu deuten ist, ferner die Sündenvergebung als Gabe des Taufbades, die nicht mit der Wirkung jüdischer Bäder zu parallelisieren ist (Brandt 147f; Waitz, Buch 93f; zur Taufe des Johannes [Mc 1, 4/9 Par.] bestehen andere Unterschiede: Brandt 39; Thomas 147). Wie die christl. Taufe wird die elkesaitische appliziert. In der Begrenzung auf grobe Sünder hat sie nicht die allgemeinverbindliche Bedeutung eines Initiationsaktes, sondern setzt einen solchen voraus, damit aber die christliche Taufe. Hippolyts Bezeichnung des elkesaitischen Taufbades als einer zweiten Taufe (ref. 9, 15, 1. 3) ist also sachgemäß, selbst wenn sie literarisch sekundär wäre (so Brandt 94/8; Thomas 144f). Auf christliche Grundlage führt auch die Naherwartung des Endes (Hippol. ref. 9, 16, 4), ferner das durch Origenes beschriebene Verhältnis zum ‚Evangelium' u. zum ‚Apostel' (Eus. h. e. 6, 38), vor allem die Christusvision E.s (Hippol. ref. 9, 13, 2f Par.) u. das Gestaltwandelmotiv, das den Gedanken der Jungfrauengeburt einschließt (Hippol. ref. 9, 14, 1; 10, 29, 2). – Die Vereinigung von jüdischen u. christlichen Elementen weist auf judenchristlichen Ursprung des Elkesaitismus. Als judenchristlich sind auch die Kritik an der Schrift, am Opferkult, die Ablehnung des Paulus u. a. bezeugt (*Ebioniten; dagegen ist für eine elkesaitische Mahlfeier mit Brot u. Salz aus den Fragmenten nichts zu entnehmen; sie wird lediglich durch einen Vergleich der Elemente der elkesaitischen Zeugenreihe mit dem umstrittenen Beleg PsClem. cont. 4, 3 erschlossen; dies zu Uhlhorn 316, Brandt 21f). Freilich ist das Judenchristentum eine komplexe Größe. In seinem Rahmen bildet der Elkesaitismus eine eigene Erscheinung, die u. a. aus der Verschmelzung mit gnostischen Elementen entstand (dazu Bousset passim). Obwohl für die Lehre E.s ein kosmologischer Dualismus im besten Fall nur andeutungsweise u. ein anthropologischer Dualismus nicht bezeugt ist, führen das Gestaltwandelmotiv und die Verehrung des ‚großen u. höchsten Gottes' auf gnostischen Boden. Die Reihe der sieben Schwurzeugen erinnert an ähnliche Traditionen des Simon Magus u. des Manichäismus. Auch die Entgegensetzung Wasser–Feuer, die Geheimüberlieferung des Buches u. die magische Formel mit soteriologischer Bedeutung haben diesen Hintergrund. – Wie der Glaube an die Kraft magischer Formeln, so beruhen die Waschungen auf volkstümlichen Anschauungen: daß

sie zum Zweck der Heilung vollzogen werden, entspricht zahlreichen Äußerungen des Volksglaubens (zB. 2 Reg. 5, 14; Joh. 5, 2/4). Da jedoch die Wirkung nicht an einen Ort, sondern an die Zeremonie gebunden ist u. Gebet, Gelübde u. Anwendung einer Formel den Glauben an die Hilfe des höchsten Gottes zur Voraussetzung haben (Hippol. ref. 9, 15, 5), ist das ursprüngliche magische Element begrenzt. Die Beobachtung von astrologisch bedeutsamen Zeiten (Hippol. ref. 9, 16, 2f) schließt sich einer in der Kaiserzeit verbreiteten Strömung an (*Astrologie). Die Vorliebe für Maße (Hippol. ref. 9, 13, 2 Par.) u. Zahlen (Hippol. ref. 9, 15, 2; 16, 1. 3f) wird nicht auf pythagoräischen Einfluß (ref. 9, 14, 2 ist eine sekundäre Interpretation Hippolyts; s. o. C I), sondern ebenfalls auf volkstümliche Anschauungen zurückzuführen sein (Nachweise bei O. Rühle, Art. Zahlen: RGG 5^2, 2063/8).

II. Zusammenfassung. Auf Grund dieser heterogenen Elemente läßt sich der Elkesaitismus als ‚synkretistisch-gnostisches Judenchristentum' charakterisieren (Uhlhorn 314). Die einzelnen Aussagen stehen nicht isoliert nebeneinander, sondern sind durch die aktuelle Beziehung der Botschaft E.s, durch die Verkündigung der neuen Vergebung, die Voraussage des nahen Endes u. die Übermittlung der soteriologischen Formel, zur Einheit verbunden. Von hier aus ist die Christusvision als Begründung dieses Kerygmas zu verstehen, das Gestaltwandelmotiv als Legitimation gegenüber der Vergangenheit (u. Gegenwart, wenn aus dem Namen hervorgeht, daß E. sich selbst für die Inkarnation Christi hielt), das Taufbad als Mittel zur Aneignung der Vergebung. Aus der zeitlichen Fixierung des Weltendes folgt das Bewußtsein einer Zwischenzeit, der die Anweisungen für das Verhalten in Verfolgungen, für das tägliche Leben der Gläubigen, für Krankheitsfälle u. für die Geheimhaltung des Buches Rechnung tragen. Damit ist der Elkesaitismus eine in sich geschlossene Größe in der Geschichte des frühen Christentums. Als die Verzögerung der Parusie die Gemeinden mit der Frage konfrontierte, ob der Christ bei einem Rückfall einer neuen Vergebung teilhaftig werden könne, gab E. unabhängig von den verschiedenen Lösungsversuchen (zB. Hebr. 6, 4/6; Herm. vis. 2, 2, 4f; Dibelius: HdbNT Erg. Bd. 4 [1923] 510/3) eine eigene Antwort, indem er seine Offenbarung einer neuen Sündenvergebung mit der Reintensivierung der urchristlichen apokalyptischen Erwartung verband. Daß die Voraussage des Endes unerfüllt blieb, hat den Bestand seiner Sekte nicht gefährden können; auch darin zeigt sich eine wichtige Parallele zur Geschichte der ältesten Kirche. Möglicherweise traten Strukturveränderungen ein. Jedoch läßt sich an Hand der vorliegenden Überlieferung eine Entwicklung nicht nachzeichnen. Jedenfalls war mit den Anweisungen für die Zwischenzeit die Voraussetzung gegeben, daß die Kontinuität der Sekte auch in den folgenden Jahrhunderten gewahrt wurde.

W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis (1907). – W. Brandt, Elchasai. Ein Religionsstifter u. sein Werk (1912). – J. Chapman, La date du livre d'Elchasai: RevBen 26 (1909) 221/3. – D. Chwolsohn, Die Ssabier u. der Ssabismus 1/2 (St. Petersburg 1856). – J. Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme = Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 1 (Tournai 1958) 76/80. – G. Flügel, Mani. Seine Lehre u. seine Schriften (1862). – L. Goppelt, Christentum u. Judentum im 1. u. 2. Jh. (1954) 168/71. – A. Hilgenfeld, Hermae Pastor² (1881) 227/40; Die Ketzergeschichte des Urchristentums (1884); Judentum u. Judenchristentum (1886). – J. Pedersen, The Sabiens: A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne (Cambr. 1922) 383/91. – E. Peterson, Le traitement de la rage par les Elkésaites d'après Hippolyte: RechScRel 24 (1947) 232/8. – A. Schmidtke, Neue Fragmente u. Untersuchungen zu den judenchristl. Evangelien = TU 37, 1 (1911). – H. J. Schoeps, Theologie u. Geschichte des Judenchristentums (1949) 325/34. – J. Thomas, Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie = Univ. Cathol. Lovan. Diss. Theol. 2, 28 (Gembloux 1935); Art. Baptistes: o. Bd. 1, 1167/72. – G. Uhlhorn, Art. Elkesaiten: Herzog-H., RE³ 5 (1898) 314/6. – H. Waitz, Das Buch des Elchasai, das heilige Buch der judenchristl. Sekte der Sobiai: Harnack-Ehrung (1921) 87/104; ders. bei Hennecke, Apokr.² (1924) 422/5. *G. Strecker.*

Elleborus.

A. Nichtchristlich. I. Name u. Identifizierung. Die Etymologie der griechischen Bezeichnung des E., ἐλλέβορος u. seiner Ableitungen ἐλλεβορίζω ‚E. nehmen', ἐλλεβορισμός ‚Behandlung mit E.', ἐλλεβοριάω

,E. benötigen' ist ungeklärt (Boisacq 244), die der lateinischen veratrum ist umstritten. Walde-Hofmann, Wb. 2, 755 deutet veratrum als ,Ding, das die Wahrheit erklärt' u. will vera-trum zu verare, verus ziehen; J. André (RevÉtLat 32 [1954] 175) dachte an eine Ableitung von veru, ,Bratspieß'. Nach Schrader (Reallexikon 1, 258f) soll die indogerm. Bezeichnung der Nieswurz auf den Erdbeerbaum, neugr. κάμαρος, übertragen worden sein, weil in Griechenland die Erdbeere nicht wächst. – Unter der m. E. demnach nicht ursprünglich griechischen Bezeichnung E. fallen zwei nach den Ausführungen Marzells 1083 nicht zusammengehörige Pflanzen zusammen: der ,schwarze E.' ist unsere Christrose, Christwurz, Nieswurz; der ,weiße E.' ist eine Pflanze des Alpen- u. Voralpengebiets, der Germer.

II. Medizinische Verwendung. Beschreibung, Aufführung der Standorte des E. u. Katalog der medizinischen Indikationen finden sich bei Theophrast. plant. 9, 10, der aus älteren Rhizotomen schöpft, bei Diosc. mat. med. 4, 162 u. Plin. n. h. 21, 47/61. Verstreute Belege aus dem hippokratischen Corpus bei Stadler 163f; dort auch ausgewählte Stellen aus den römischen Ärzten (166f); zum Ganzen vgl. Lenz 280/7. 604/6. Eine in unserem Zusammenhang nicht lohnende vollständige Durchsicht der Papyri könnte die Liste der medizinischen Verwendungen bereichern: zB. POxy 1088, 2, col. 2, 24/7 als Niespulver; ebd. 28/31 gegen Nasengeschwüre; ebd. 38/47 gegen Quartana Febris; vgl. PLeid 5, col. 13, 19. Auch die Zauberpapyri wären ergiebig, zB. PGM XII 433. – Wenn wir den oben angegebenen wichtigsten Zeugnissen folgen, diente der schwarze E. u. zwar namentlich seine Wurzel 1) als Abführ- u. Brechmittel gegen Nieren-, Seiten- u. Lendenschmerzen, daneben auch als Diureticum. Ebenso bedeutsam war 2) seine Verwendung als ein die geistige Tätigkeit (kathartisch) anregendes Mittel. Es wurde demnach gegen Kopfschmerzen, Epilepsie u. Wahnsinn genommen. Die Verwendung des als stärker geltenden weißen E. war auf die 2. Gruppe spezialisiert (zum Einzelnen Stadler 167/9; hier auch Kontroversliteratur zur Identifizierung des weißen E.).

III. Volkstümliche Vorstellungen. Zu besonderen abergläubischen Maßnahmen beim Graben des E. (Theophr. h. pl. 9, 8, 8) vgl. A. Delatte, Herbarius, Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques[2] (Liège 1938) 66. 105. Die Verwendung des E. gegen Wahnsinn ist sprichwörtlich geworden. ,Einer der E. braucht', ist die bildliche Umschreibung für einen Verrückten (zB. Plaut. pseud. 1185; Luc. dial. mort. 17, 2; vollständiger Nachweis ergibt sich durch Vergleich der Belege bei Stadler 169f u. Otto 124 nr. 595). Da in Anticyra besonders viel E. wuchs, konnte der gleiche Tatbestand auch durch die Aufforderung, nach Anticyra zu reisen, zum Ausdruck gebracht werden (vollständige Belegsammlung wiederum durch Vergleich von Stadler 165 u. Otto 27 nr. 117). – Der E. galt wohl im Volke als gefährliches Gift (Columella 10, 17). Sein Geschmack sollte bitter sein (Catull. 99, 14). Nur Wachteln u. Ziegen können ungeschädigt seine Früchte fressen (Galen. 6, 567; Lucret. 4, 640f). Diese drei Eigenschaften haben bei den Christen ein besonderes Nachleben gehabt.

B. Christlich. I. Allgemeines. Da die mit den Namen Elleborus u. veratrum bezeichnete Pflanze nicht zur atl. Flora gehört, auch in den Parabeln Jesu nicht auftritt, andererseits aber auch im heidn. Mythos u. Aberglauben keine für die Christen anstößige Funktion hat, war sie für die Christen nach keiner Seite belastet. Die christliche Verwendung von E. umfaßt, wie bei vielen anderen unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung neutralen Begriffen, tralatizisches Wissensgut, das hier durch individuelle Polemik, metaphorischen Sprachgebrauch, Heranziehung als Exemplum innerhalb eines christlich-theologischen Gedankenganges, schließlich durch die zufällige Begebenheit der Heiligenlegende verchristlicht wird.

II. Der E. Chrysipps. Hatte Petron (88, 4) witzelnd darauf angespielt, daß Chrysipp sich dreimal mit E. gereinigt hatte, ,ut ad inventionem sufficeret' (ähnliche Vorbereitung zu geistiger Tätigkeit des Carneades bei Gell. 17, 15), so wird dies für Tert. zu einer Handhabe, um zu zeigen, wie sehr das Anliegen der Philosophen von der nächstliegenden Wirklichkeit auseinanderklafft: Thales fiel in den Brunnen, als er nach den Sternen blickte, u. Chrysipps Reinigungskur mag ähnlich unangenehme Folgen für ihn gehabt haben (an. 6, 8 u. J. H. Waszink zSt. 143). Hier. polemisiert nicht mehr gegen diese Kur Chrysipps, sondern verwendet sie als

Metapher für eine große geistige Anstrengung: die Problematik von 1 Rom. 9, 13 ,koste viel Schweiß u. jenen E. Chrysipps' (in Gal. 1, 15 [PL 26, 350C]). Fulgent. hingegen verschmäht für seine Darlegungen solchen ,geistigen Aufwand' (virg. cont. 85, 3).

III. Metaphorischer Gebrauch des Wortes E. Die Bitterkeit des E. u. seine Verwendung als Purgativum, die im Heidentum sprichwörtlich war, wurde von den Vätern durch Übertragung auf christliche Sachverhalte christianisiert. Im Verlauf seines Angriffs gegen die heidnischen Theater muß Tert. einräumen, daß hier auch einiges Angenehme, ja sogar sittlich Wertvolle begegne; jedoch folge der Teufel damit nur der Psychologie der Giftmischer, die das Gift ja auch nicht mit Galle u. E. (der als bitter galt) schmackhaft machen (spect. 27 [CSEL 20, 26]). Hier. führt den E. in die Metaphorik des Bußvorganges ein (in Mich. 2, 7 [PL 25, 1225A]), nachdem schon Iren. halb bildhaft die Unheilbaren beschimpft hatte, denen aller E. der ganzen Erde keine Reinigung mehr bringen könnte (2, 30, 1).

IV. Der E. als Exemplum der Theodizee. In der Ontologie diente der E. als eines der Exempla, mit deren Hilfe die wahre Natur des Bösen erkannt werden sollte. Damit wird wohl ein altes Thema der stoischen u. epikureischen Theodizee, die Rechtfertigung des Vorhandenseins von Giften u. wilden Tieren in einer für den Menschen geschaffenen Welt, aufgegriffen (Chrysipp.: StVetFr 2, 1170; vgl. auch M. Pohlenz, Die Stoa [1948] 1, 100f; 2, 56; K. Gronau, Das Theodizeeproblem in der altchristl. Auffassung [1922] 30. 51f). Arnob. folgt Lucrez (4, 460; vgl. H. Hagendahl, Latin Fathers and the Classics [Göteborg 1958] 36f), wenn er ausführt, die Bestimmung des Bösen dürfe nicht mit Hinblick auf den menschlichen Nutzen oder menschlichen Schaden erfolgen: der E. sei zwar für den Menschen ein Gift u. schädlich, deshalb jedoch kein absolutes malum (nat. 1, 11). Bei Basilius ist der Komplex zu einer Theodizee der ,schädlichen' Dinge ausgeweitet. Am Nutzen des E., der für den Menschen giftig, aber ein Heilmittel ist u. von Wachteln gefressen werden kann (vgl. oben Sp. 1188), zeigt Basilius, daß alles Erschaffene innerhalb der gesamten Schöpfung seine Aufgabe zu erfüllen hat u. von hierher seine Seinsberechtigung empfängt (in hexam. 5, 4 [PG 29, 101A/D]). Diese Theorie wiederholen Ambros. (exam. 3, 9, 38f) u. Eustath. (Bas. hex. metaphr. 5, 4 [PG 18, 913A/D]). In seiner Widerlegung der manichäischen Lehre, daß das Böse stofflich sei, bedient sich Aug. nochmals der nur relativen Schädlichkeit des E., um zu zeigen, daß das Böse nicht materiell ist, sondern substantiae inimica inconvenientia (adv. Manich. 2, 7, 12 [PL 32, 1350]).

V. Der E. in der Martinslegende. Die verschiedenen Biographen des hl. Martin wissen (Sev. Sulp. v. Mart. 6, 5), daß der E. ,ein giftiges Kraut' (gramen) sei, oder auch, daß er zu den Wurzeln gehöre. Die Heiligkeit Martins erweist sich unter anderem darin, daß er während seines Exils auf der Insel Gallinaria, da er nur von Wurzeln lebte, durch die Kraft des Gebets die bereits wahrnehmbare Todesgefahr bannte, in die ihn der versehentliche Genuß einer E.-Wurzel gebracht hatte (Sulp. Sev. Mart. 6, 5f; Ven. Fort. Mart.: PL 88, 149/54; vgl. dazu den im ThesLL nicht angeführten Parallelbericht bei Paul. Petric. v. Mart. 1, 265/84).

J. Berendes, Die Pharmacie bei den alten Culturvölkern 1, 2 (1891). – O. von Hovorka-A. Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin 1 (1908). – I. Kapp-G. Meyer, Art. elleborus: ThesLL 5, 2, 395f. – H. O. Lenz, Botanik der alten Griechen u. Römer (1859). – I. Löw, Die Flora der alten Juden 1/4 (1924/34). – H. Marzell, Art. Nieswurz: Bächtold-St. 6, 1083/5; Art. Germer: ebd. 3, 693. – A. Otto, Die Sprichwörter u. sprichwörtlichen Redensarten der Römer (1890). – A. Schmidt, Drogen u. Drogenhandel im Altertum (1924). – O. Schrader, Art. Erdbeerbaum: Schrader-Nehring, RL 1, 258f. – Stadler, Art. Helleboros: PW 8, 1, 163/70. – ThesLL, Art. veratrum (ungedrucktes Material).

I. Opelt.

Elmsfeuer s. Dioskuren A III (Bd. 3, 1129).

Elogium s. Lobrede.

Eloquentia s. Rhetorik.

Elpis s. Hoffnung.

Eltern.

A. Heidnisch. I. Griechen. a. Verhältnis der E. zu den Kindern. Im Griechentum finden sich schwache Spuren einer mutterrechtlichen Familienverfassung, die wohl auf nichtindogermanische vorgriechische Völker des östlichen Mittelmeerraumes zurückgehen dürften (Wenger 10). In der mykenischen Kultur herrschte eine patriarchalische Ordnung; doch war auch die Stellung der Ehefrau geachtet. Dieser Zustand blieb im Verlauf der griech. Geschichte in seinen Grundzügen erhalten. Die Ehefrau erwarb der Heiratende ursprünglich durch Brautkauf von ihrem Vater (vgl. Il. 11, 244f); auch später war zur Eheschließung namentlich bei der Braut die Zustimmung des Vaters erforderlich (vgl. die Geschichte von Hippokleides Herod. hist. 6, 126/9; *Eheschließung). Nach alter griech. Überzeugung ist die Ehefrau in erster Linie zum Erzeugen rechtmäßiger Kinder u. zum treuen Hüten des Hauses da (PsDemosth. or. 59, 122). Doch lehrt Aristoteles eth. Nic. 8, 14. 1162a 19/29, daß die Ehe beim Menschen im Unterschied zum Tier nicht nur der Fortpflanzung, sondern auch der gegenseitigen Hilfe in den Bedürfnissen des täglichen Lebens dient; gleichwohl betont er, daß die Kinder entscheidend zur Festigung des ehelichen Bandes beitragen. – Wenn der Mann im Kriege ist, ist die Ehefrau Herrin des Hauses (in Sparta auch im Frieden, wenn der Mann im ständigen Heerlager weilt). In späterer Zeit kommt es besonders bei den Gräkoägyptern oft vor, daß die Braut von ihrer Mutter verheiratet wird, zB. in der Urkunde PVindobBosw 5: E. Boswinkel, Einige Wiener Papyri (Leiden 1942) 18/23 vJ. 305 nC.; R. Taubenschlag, Die materna potestas im gräkoägyptischen Recht: SavZRom 49 (1929) 115/28 spricht geradezu von einer materna potestas bei den Gräkoägyptern; doch beziehen sich die von ihm angeführten Belege, in denen die Mutter eine der väterlichen Gewalt entsprechende Funktion ausübt, nur auf verwitwete oder ledige Mütter, so daß kein grundsätzlicher Unterschied zu der griech. Tradition besteht. Die Entscheidung, ob ein Kind ausgesetzt werden sollte, stand bei den Griechen dem Vater zu (*Kindesaussetzung; s. auch *Abtreibung). Hesiod äußert op. 376f die Ansicht, es sei für den Bauern das beste, nur Einen Sohn zu haben; zu dieser Auffassung ist er vielleicht durch seine persönlichen Erlebnisse mit seinem Bruder gelangt. Vielfach suchte man den Kinderreichtum durch staatliche Maßnahmen zu fördern, so in Sparta (Aristot. pol. 2, 9, 13, 1270b 1/4; Ael. var. hist. 6, 6) u. Athen (Plut. am. prol. 2 p. 493E). Die Hermetik betrachtet das Kinderzeugen als heilige Pflicht u. droht dem durch eigene Schuld Kinderlosen strenge Strafen im Jenseits an (Corp. Herm. 2, 17). Der Mutter oblag die Pflege u. erste Erziehung der Kinder. Die Pflicht zur guten Kindererziehung wird besonders von den Philosophen eingeschärft (zB. Plat. Lach. 179A/B); nach Plut. (?) lib. educ. 5 sollen die Mütter, wenn möglich, ihren Kindern selbst die Brust reichen u. andernfalls die *Ammen mit größter Sorgfalt aussuchen; ebd. 7 wird größte Umsicht bei der Auswahl der Pädagogen u. Lehrer empfohlen. Die Berufserziehung der Söhne leitete der Vater oft selbst. Die Mädchen blieben bis zu ihrer Verheiratung meist unter der Obhut der Mutter, von der sie besonders die für den Haushalt erforderlichen Fertigkeiten lernten; doch gab es auch Erziehungsanstalten für Mädchen (zB. die von Sappho in Mytilene geleitete). Nach Aristoteles ist die Zuneigung der E. u. vollends die der Mütter zu den Kindern größer als die der Kinder zu den E. (eth. Nic. 8, 14, 1161b 16/30). Die väterliche Gewalt gleicht bei den Griechen einer guten Königsherrschaft, bei den Persern einer Tyrannis (ebd. 8, 12, 1160b 24/32). Noch in der Kaiserzeit suchte Plutarch die von ihm theoretisch dargelegten Grundsätze eines vorbildlichen Familienlebens auch mit seiner Frau u. seinen Kindern in der Praxis zu verwirklichen (vgl. consol. ad uxor. 2 p. 608C; K. Ziegler: PW 21, 1, 646/9). Gegenüber anderen Meinungen sucht er nachzuweisen, daß die Liebe zu den Kindern nicht aus Eigennutz, sondern aus der Natur heraus geübt wird (am. prol. 2f p. 495A/C).

b. Verhältnis der Kinder zu den E. Durch die gesamte griech. Literatur zieht sich die Forderung, den E. Ehrfurcht u. Gehorsam zu erweisen (Hes. op. 331f; Aeschyl. suppl. 707/9; Soph. Oed. Col. 1377). Eine Exzerptensammlung zu diesem Thema bietet Ioh. Stob. floril. 79 (3, 81/103 Meineke). Hesiod betrachtet op. 185 mangelnde Ehrfurcht vor den E. als Merkmal des eisernen Zeitalters.

Gerechte E. zu haben ist ein großes Glück (Theogn. 131f). Daß die Kinder den E. die ihnen zuteilgewordene Pflege lohnen sollen, fordert schon Homer (Il. 4, 477f, 17, 301f, vgl. Eurip. Iph. Aul 1228/30; suppl. 361/4; Plat. leg. 4, 717B; Demosth. or. 25, 66; id. [?] or 10, 40), u. ein 1937 entdecktes delphisches Gesetz belegt denjenigen, welcher seinen E. den Unterhalt verweigert, mit Gefängnisstrafe (P. Lerat, Une loi de Delphes sur les devoirs des enfants envers leurs parents: RevPhil 3, 17 [1943] 62/86). In den solonischen Gesetzen war die Unterhaltspflicht gegenüber den E. (vgl. Diog. L. 1, 55) durch die Bedingung eingeschränkt, daß der Vater den Sohn etwas hatte lernen lassen (vgl. Plut. Solon 22, 1; PW 3A, 965f). Auf die Verdienste, die sich die E. um ihre Kinder erworben haben, läßt Xenophon mem. 2, 2, 3/6 den Sokrates hinweisen. Daß Vergehen gegen die E. besonders schwer sind, lehrt Platon Phaedo 113E/114B; leg. 9, 869A/B. 873A/B. Nach Plat. leg. 4, 717B ist die Verehrung der E. eine dem Dienst an den Göttern nahestehende Pflicht (vgl. Aeschin. or. 1, 28; Artemid. 2, 69; PLond 2102); nach Plat. leg. 11, 931E sind Segen u. Fluch der E. besonders wirkungsvoll. Höchste Schätzung der E. zeigt sich, wenn Platon die altersschwachen E. u. Großeltern im Hause lebende Götterbilder nennt (leg. 11, 931A) u. die Stoa noch nachdrücklicher die E. als sichtbare Götter wertet (ThWb 5, 950, 20/9). Nach Plut. an sen. resp. ger. 6 p. 786D freute sich Epameinondas darüber, daß er die Schlacht bei Leuktra noch zu Lebzeiten seiner E. gewonnen hatte. Als göttliches Vorbild kindlicher Liebe zu den E. gilt in der hellenistischen Frömmigkeit besonders Harpokrates (= ,Horus das Kind'), der seinen Vater an Typhon (= Seth) rächt. Tiefe Ehrfurcht vor dem Vater u. Dankbarkeit für die gute Erziehung zeigt im 2. Jh. nC. der Brief eines gewissen Apion an seinen Vater Epimachos (BGU 2, 423). Im selben Jahrhundert bittet ein gewisser Antonios Longos, der von seiner Mutter verstoßen worden ist, diese unter Hinweis auf seine Notlage reumütig um Wiederaufnahme (BGU 3, 846). Zu den kosmisch bedingten Katastrophen rechnen die Vertreter der *Astrologie auch den Zwist zwischen E. u. Kindern (Nechepsonis et Petosiridis frg. magica 8, l. 8 Riess: PhilolSuppl 6 [1891/93] 342). Die Frage, ob man den E. unbedingten Gehorsam schulde, wird verschiedentlich bei Philosophen behandelt u. schon Aristot. eth. Nic. 9, 2, 1164b 22/1165a 35 verneint. Obgleich die Stoiker die Ehrfurcht gegen die E. zu den officia zählten (Diog. L. 7, 108; vgl. auch 7, 120), lehrten sie doch, daß die Gehorsamspflicht dann aufhöre, wenn höhere Pflichten dabei verletzt würden, denn Zeus stehe über dem Vater (Muson. frg. 16 H.; stoisch auch Cic. off. 3, 90; vgl. auch Gell. 2, 7). Ein einschlägiges Apophthegma wird Plut. vit. pud. 15 p. 534E von Agesilaos berichtet. Auch der Neuplatoniker Hierokles lehrt comm. in aur. carm. 4 (45/9 Mull.), daß die göttlichen Gesetze über den elterlichen Geboten stehen (ähnlich Simpl. comm. in Epict. man. 30). Zu dieser Frage vgl. A. C. van Geytenbeek, Musonius Rufus en de griekse diatribe (Amsterdam 1948) 103/11. – Die Kinder sind zum Totenkult für die E., insbesondere zur Darbringung der jährlichen Totenopfer, verpflichtet (Isaeus or. 2, 10. 46; vgl. E. F. Bruck, Totenteil u. Seelgerät im griech. Recht = Münchener Beiträge zur Papyrusforschung u. antiken Rechtsgeschichte 9 [1926] 177/81). – Zur Diskussion der Zeugungsanteile der E. s. *Embryologie A Ia 2.

II. Römer. a. Verhältnis der E. zu den Kindern. Bei den Römern nahm die patriarchalische Familienordnung eine besonders extreme Form an. Der Hausvater (pater familias) besaß eine fast unbeschränkte Gewalt über seine Kinder (patria potestas), die ohne Rücksicht auf den Stand des Sohnes bis zu seinem (des Vaters) Tode dauerte (Dion. Hal. ant. Rom. 2, 26, 4), so daß dieser (der Sohn) erst dann als pater familias die väterliche Gewalt über seine Kinder erlangte, wenn er selbst gewaltfrei wurde; bis dahin stand er zusammen mit seinen Nachkommen unter der Gewalt seines Vaters (Wenger 22. 36), während zB. bei den Griechen u. Germanen die väterliche Gewalt aufhörte, sobald das Kind dem väterlichen Hause entwachsen war (Wenger 15f). Der Hausvater hatte darüber zu entscheiden, ob ein Kind aufgezogen werden sollte (*Kindesaussetzung); er hatte das Recht, den Sohn zu strafen, was ursprünglich so weit ging, daß er ihn in die Sklaverei verkaufen oder töten konnte (Cic. dom. 77; Liv. 1, 26, 9; Dion. Hal. aO.). Dieses Tötungsrecht kam nachweislich bis ins 1. Jh. vC. gelegentlich zur praktischen Anwendung, allerdings in der Regel unter Beiziehung eines Familienrates (Sall. Catil. 39, 5; Val. Max. 5,

8, 2 u. 5; Dio Cass. hist. Rom. 37, 36, 4), u. blieb wenigstens theoretisch bis in die Kaiserzeit hinein bestehen (Sen. rhet. contr. 2, 3, 15; Dig. 28, 2, 11); erst in christlicher Zeit wurde es förmlich aufgehoben (Cod. Iust. 9, 15, 1). Dagegen unterlag das Verkaufsrecht des Vaters schon seit alter Zeit gewissen Beschränkungen: nach einer dem Numa zugeschriebenen Verordnung durfte ein verheirateter Sohn nicht verkauft werden (Dion. Hal. ant. Rom. 2, 27, 4; Plut. Numa 17, 5). Unter Diokletian wurde der Verkauf verboten (Cod. Iust. 4, 43, 1), doch gestattete ihn Konstantin mit gewissen Einschränkungen noch für den Fall großer Armut der E. (Cod. Iust. 4, 43, 2), wahrscheinlich um der Aussetzung vorzubeugen. Zum Abschluß einer rechtsgültigen Ehe war der consensus des Vaters erforderlich (Dig. 23, 1, 7, 1; 23, 2, 35; *Eheschließung). Die Töchter gingen bei der Hochzeit aus der patria potestas ihres Vaters bzw. Großvaters in die manus ihres Gatten über (*Ehe, *Frau). Es war in alter Zeit bei den Römern undenkbar, einen Streit zwischen den beiden Ehegatten oder zwischen Vater u. Sohn vor ein öffentliches Gericht zu tragen. Angesichts der Tatsache, daß die patria potestas in der bei den alten Römern üblichen scharfen Form den übrigen indogermanischen Völkern ursprünglich fremd ist, da bei diesen trotz der vaterrechtlichen Familienordnung auch den anderen Familienangehörigen eine Mitberechtigung in der Hausgemeinschaft zukam, liegt die Vermutung nahe, daß bei der Ausbildung der römischen patria potestas ein durch die Etrusker vermittelter orientalischer Einfluß eine Rolle gespielt hat (Kaser 65; vgl. Wenger 24. 28_4; die Ansicht, bei den Etruskern habe das Mutterrecht geherrscht, ist nach Wenger 10/2 unbewiesen u. wahrscheinlich falsch). Übrigens darf nicht übersehen werden, daß der Hausvater in der praktischen Ausübung seiner Gewalt an die Grundsätze des Herkommens u. der allgemein anerkannten Sitte gebunden war u. sich bei Verstößen dagegen eine Rüge des Zensors zuziehen konnte (Cic. rep. 4, 6; Dion. Hal. ant. Rom. 20, 13, 3). Augustus ließ sich nicht einmal von Kindern u. Enkeln als dominus anreden (Suet. Aug. 53, 1). Andererseits sagt aber der heidnische Vater zu seiner verheirateten jungen Tochter Perpetua ‚domina‘ statt ‚filia‘, als er sie vom Martyrium abbringen will (Act. Perp. 5, 2). Auch war die Stellung der Hausmutter (mater familias) trotz ihrer rechtlichen Unterordnung unter den Hausvater eine durchaus geachtete; an den Matronalien (1. März) erhielt sie alljährlich Glückwünsche u. Geschenke (Dig. 24, 1, 31, 8; Schol. Hor. carm. 3, 8, 1). Augustus suchte den Sinn für Ehe u. Elternschaft durch rechtliche u. wirtschaftliche Vergünstigungen zu fördern (lex Iulia de maritandis ordinibus u. lex Papia Poppaea; vgl. Gaius inst. 2, 111 u. 286). Aber die dazu nötige sittliche Erneuerung gelang weithin nicht, wie die Kritik Juvenals (9, 82/90) u. Plutarchs (am. prol. 2 p. 493 E) zeigt. In den älteren Zeiten pflegte die Mutter, wenn möglich, selbst ihren Kindern die Brust zu reichen (Blümner 307) u. nur im Notfall diese Aufgabe einer *Amme (nutrix) zu übertragen, was dann gegen Ende der Republik u. in der Kaiserzeit bei den höheren Ständen allgemein üblich wurde (Lucr. 5, 230; Cic. Tusc. 3, 2; Sen. benef. 3, 29, 7; 7, 28, 2; ep. 60, 1; 99, 14; anders bei ärmeren Frauen: Iuv. 6, 592f); Tacitus hebt Germ. 20, 1 ausdrücklich hervor, daß bei den Germanen die Mütter selbst ihren Kindern die Brust reichen. In den ersten Lebensjahren wuchsen Knaben u. Mädchen zusammen unter der Obhut u. Erziehung der Mutter u. eventuell auch einer Kinderwärterin auf; dann besuchten sie gemeinsam die Elementarschule. In älterer Zeit unterrichtete allerdings vielfach der Vater selbst die Knaben, so zB. der alte Cato (Plut. Cat. mai. 20, 5/12), Aemilius Paullus (Plut. Aem. Paul. 6, 8/10; Cic. rep. 1, 36); vgl. auch Cic. Att. 8, 4, 1. Der jüngere Plinius bezeichnet es ep. 8, 14, 4/6 als eine zu seiner Zeit aus der Übung gekommene Sitte der Vorfahren, daß die Senatoren ihre Söhne schon früh zu den Sitzungen mitnahmen. Die verwitwete Cornelia, die Tochter des älteren Scipio Africanus, widmete sich ganz der Erziehung ihrer Söhne; bekannt wurde ihr Ausspruch, ihr Schmuck seien ihre Kinder (Val. Max. 4, 4 praef.). Weiteres s. *Erziehung.

b. Verhältnis der Kinder zu den E. Aus der oben geschilderten Familienordnung ergibt sich, daß bei den Römern Ehrfurcht u. Gehorsam gegenüber den E. eine selbstverständliche Pflicht der Kinder war. Nach Cic. off. 1, 160 kommen die Pflichten gegen die E. an dritter Stelle nach den Pflichten gegen die Götter u. gegen das Vaterland. Vergil erzählt, wie Aeneas seinen alten Vater Anchises aus dem brennenden Troja trägt (Aen. 2, 705/24; dargestellt zB. durch eine Terrakotte

aus Veji: JbInst 56 [1941] 426). Der sagenhafte Coriolanus läßt sich schließlich durch die Bitten seiner Mutter u. seiner Gattin zum Abzug von Rom bewegen. Seneca schreibt eine consolatio ad Helviam matrem (dial. 11 Koch = 12 Gertz). Marc. Aurel. 1, 2f dankt seinen E. für die gute Erziehung. Rutilius Namatianus weinte vor Rührung, als er in Pisa die Ehrenstatue seines Vaters sah (red. 1, 575/96). Die Liebe der E. ist das beste Unterpfand zukünftigen Glücks (Verg. ecl. 4, 60/3). Cic. S. Rosc. 37 fordert, daß ein Sohn unter Umständen bereit sein müsse, sein Leben für das des Vaters hinzugeben. Die Geister der toten E. u. Voreltern wurden von den Römern als weiterhin über dem Hause waltend gedacht u. als göttliche Wesen (dii parentes, divi parentum, auch dii Manes = die Guten genannt) verehrt (Cic. leg. 2, 22 u. 55); ihnen wurden vor allem an den Parentalien (13.–21. Febr., also gegen Ende des alten Jahres) die Totenopfer dargebracht, welcher Akt mit dem Verb parentare bezeichnet wurde. So schreibt die Mutter der Gracchen an ihren jüngeren Sohn: ubi mortua ero, parentabis mihi et invocabis deum parentem (Cornelia ep. frg. 2 bei Nepos 123 Halm). Den divi parentum (sc. der verstorbenen Vorfahren) war in frühester Zeit verfallen, wer sich an seinen (lebenden) E. tätlich vergriff (Gesetz des Servius Tullius b. Festus s. v. ‚plorare' 260 Lindsay = 230b Müller). Elternmord galt als besonders verabscheuungswürdiges Verbrechen u. wurde dementsprechend bestraft (Cic. S. Rosc. 70/2; vgl. auch das Urteil über Neros Muttermord PsSen. Octavia 358/60). In der Kaiserzeit wurde die gegenseitige Unterhaltspflicht zwischen E. u. Kindern rechtlich festgelegt (Dig. 25, 3, 5; 28, 7, 9). Über die auch in der lat. Literatur gelegentlich erörterte Frage, ob man den E. unter allen Umständen Gehorsam schulde, s. o. Ib. – Interessant ist die Vorschrift, daß eine Vestalin beim Antritt ihres Amtes nicht älter als 10 Jahre sein durfte u. noch beide E. haben mußte (Wissowa, Rel. 491). Der *Pietas zwischen E. u. Kindern waren in Rom zwei Tempel geweiht; Münzen feierten die Pietät in der kaiserlichen Familie u. symbolisierten sie durch das Bild des Storches, der als besonders rücksichtsvoll gegen seine E. galt (Wissowa, Rel. 331f; vgl. Aristoph. av. 1353/7). Die Aufstellung der imagines der Vorfahren in Schränken des Atriums bei vornehmen Römern sollte in den Kindern den Respekt vor den Leistungen der E. u. Voreltern wachhalten, wie ja auch die Betonung des mos maiorum für das römische Denken kennzeichnend ist (zB. Cic. leg. 2, 23, nat. deor. 3, 43).

B. Israelitisch-jüdisch. I. Altes Testament. a. Sprachgebrauch. Das Hebräische kennt den zusammenfassenden Begriff E. nicht, sondern sagt regelmäßig ‚Vater u. Mutter' (in umgekehrter Reihenfolge Lev. 19, 3). Zwei Stellen machen eine scheinbare Ausnahme. Aber wenn Zach. 13, 3 zweimal hinter ‚Vater u. Mutter' anfügt ‚die ihn hervorgebracht haben' (jōledāw, verwandt mit jālād = Kind usw.), so ist dieses Attribut kein fester Begriff für die E., sondern unterstreicht, daß es der eigene Vater u. die eigene Mutter sind, die einen Sohn, der noch als Prophet auftritt, gemeinsam töten werden. Auch Gen. 49, 26 liefert kein Beispiel für den Begriff E., da das betreffende Wort hōraj (= die mich empfangen haben) nach Ausweis der alten Übersetzungen verdorben ist.

b. Pflichten u. Rechte der E. Ob die Formel ‚Vater u. Mutter' die im alten Israel erlaubte Mehrehe widerspiegelt, ist unsicher. In der geschichtlichen Zeit ist die Familie patriarchalisch geordnet; über Spuren eines älteren Matriarchats s. Benzinger 739, 16/740, 4 u. Eberharter 26/73. Der Vater hat allein die Gewalt über die Kinder, aber sie enthält nicht das Recht, über das Leben des Neugeborenen zu entscheiden. *Kindesaussetzung u. *Abtreibung sind im AT nicht belegt (auch nicht Ez. 16, 5). Vielmehr wünschen sich die E. viele Kinder, da sie ein Segen u. eine Ehre für die Mutter sind (Ps. 126 [127], 3/5; 127 [128]; Gen. 12, 2; 16, 4/5; 24, 60), während Kinderlosigkeit eine schwere Last u. Strafe bedeutet (1 Sam. 1, 5/11; 2 Sam. 6, 23; vgl. Gen. 16, 4/5; 29, 31/30, 24). Die Freude am Kinderreichtum ist insofern religiös begründet, als die Bildung eines großen Volkes in einem eigenen Lande zu den grundlegenden Verheißungen Gottes an die Väter (Gen. 12, 2; 22, 17; 28, 3f usw.) gehört. Gott selbst hat den Lobpreis aus Kindermund zu einer wirklichen Macht seinen Feinden entgegengesetzt (Ps. 8, 3). Um Nachkommen zu erhalten, kann der Mann eine zweite Frau oder Nebenfrauen nehmen; alle seine Kinder aus diesen Verbindungen gelten als legitim u. werden im Hause mit aufgezogen (Benzinger 747, 41/57). Im äußersten Falle schreckt das Verlangen nach Kindern auch vor Blut-

schande nicht zurück (Gen. 19, 30/38). Zu den Rechten des Vaters gehört es, ein Kind mit seiner Mutter zu verstoßen (Gen. 21, 9/14) u. für den Sohn die Braut zu wählen (24, 2/4; 28,1f); stellvertretend kann die verstoßene Mutter dasselbe tun (Gen. 21, 21). Während die Tochter wohl immer bei der *Eheschließung von Vater oder Bruder abhängig ist, kann der Sohn auch selbständig handeln (Gen. 26, 34; 28, 9). Da die Töchter durch ihre Heirat Glied einer anderen *Familie werden (*Eheleben, o. Sp. 700), zählen für die Erhaltung der Familie unmittelbar nur die Söhne. Sie allein sind auch Angehörige der Volksgemeinde u. Träger des häuslichen Kultes; erst spät werden die Töchter erbberechtigt. In Notzeiten können E. ihre Kinder, insbesondere die Töchter, zum Sklavendienst verpfänden (2 Reg. 4, 1; Neh. 5, 1/5; andere Haftung von Kindern: Gen. 42, 37) oder eine Tochter als Nebenfrau in israelitische Sklaverei verkaufen (Ex. 21, 7f). Dagegen wird das Kinderopfer als kanaanäische Unsitte bekämpft (zB. Jer. 7, 30f), doch sind Gen. 22 u. Judc. 11, 30/39 Ausnahmen berichtet. – Aufzucht (*Amme, Sp. 384) u. *Erziehung der Kinder werden meist von den E. selber wahrgenommen. Der Vater bereitet die Knaben auf ihre spätere Tätigkeit vor, insbesondere führt er sie in die kultische Überlieferung ein (Ex. 12, 26f; 13, 8/16; Dtn. 6, 20/25), wie er auch für die *Beschneidung sorgt; darin kann ihn im Notfalle die Mutter vertreten (Ex. 4, 25). Die allgemeinere religiöse Belehrung wie Dtn. 4, 9 u. 6, 7 wird auch den Mädchen zuteil geworden sein (bānim hier = Kinder). Die Mitwirkung der Mutter in der Erziehung kann sich nicht immer auf die früheste Kindheit beschränkt haben (vgl. Prov. 31, 1. 26; anders Benzinger 749, 18f). In früher Zeit konnte die Mutter auch dem Kinde den Namen geben (zB. Gen. 29, 32/30, 13; 30, 18/24) oder es für den Priesterdienst geloben (1 Sam. 1, 11).

c. Pflichten u. Rechte der Kinder. Ehrfurcht u. Gehorsam gegen Vater u. Mutter hat Gott selbst geboten, u. zwar unmittelbar nach den Geboten, die ihn selbst betreffen, so daß die Autorität der E. nahe an die göttliche heranrückt (4. [5.] Gebot des Dekalogs: Ex. 20, 12 u. Dtn. 5, 16: Lev. 19, 3). Gehorsame, gerechte u. weise Kinder sind die Freude ihrer E. (Prov. 23, 22/25). Ungehorsam gegen diese geht das ganze Volk an u. wird mit dem Tode bestraft (Dtn. 21, 18/21). Das ungehorsame Kind verfällt dem Fluche (ebd. 27, 16; vgl. Prov. 19, 26; 20, 20; 23, 22; 28, 24; 30, 11. 17). Mit dem Tode wird auch bestraft, wer die E. schlägt oder ihnen flucht (Ex. 21, 15. 17; vgl. Lev. 20, 9), auch die Tochter, die dem priesterlichen Vater Schande macht (Lev. 21, 9). In aller Strenge haben die Kinder den rechten Gehorsam zu lernen. Einen Knaben nicht züchtigen ist lieblos; denn die Züchtigung erspart ihm schlimmere Strafen (Prov. 13, 24; 23, 13f; vgl. 29, 17). Die Pietät der E. gegen ihre Kinder findet ganz wie die gegen andere Verwandte ihre Grenze an der Verehrung des Einen Gottes; wer zum Abfall von ihm verführt, den darf man nicht schonen, sondern muß ihn anzeigen u. seine Hinrichtung einleiten (Dtn. 13, 6/11; vgl. Zach. 13, 3). Anderseits kann das religiöse Verhalten auch des erwachsenen Kindes durch die Autorität der E. beschränkt werden: das Gelübde einer Frau gilt nur, wenn ihr Vater oder Gatte nicht an demselben Tage noch widerspricht (Num. 30, 4/17). Ganz allgemein gehört die Auflehnung der Kinder gegen die E. zu den größten menschlichen Nöten (Mich. 7, 6), die Aussöhnung daher zur eschatologischen Heilserwartung (Mal. 3, 24). Die Kinder gehören so eng mit den E. zusammen, daß Gott deren Gehorsam oder Ungehorsam noch an fernen Nachkommen vergilt (Ex. 20, 5f).

d. Beispiele. Das AT bringt auch Beispiele für das Verhalten der E. u. Kinder zueinander. *Abraham u. Sara müssen lernen, an Gottes Verheißung zu glauben, der ihnen trotz ihres hohen Alters einen leiblichen Sohn schenkt u. das Kind der Nebenfrau verwirft, u. Abr. bewährt seinen Gehorsam gegen Gott sogar in der Bereitschaft, seinen geliebten Sohn zu opfern; vgl. Jephtah (Judc. 11, 30/9). Hiob betet für seine Kinder, daß sie sich bei ihren Festen nicht versündigen (Job 1, 5), u. fügt sich bei ihrem Tode in Gottes Willen (1, 18/21). Echte Liebe beweisen die E. des Mose, die ihm durch Klugheit das Leben retten (Ex. 2, 2/10), u. die Dirne, die ihr Kind lieber lebend einer anderen überläßt, als es sterben zu lassen (1 Reg. 3, 16/27). *David trauert so sehr über Absaloms Tod, daß er sich über die Niederwerfung seines Aufstandes nicht freuen kann (2 Sam. 19, 1/5).

II. Judentum. a. Sprachgebrauch. Erst die griech. Übersetzung bringt in das AT an einigen Stellen (Prov. 29, 15; Esth. 2, 7) den

zusammenfassenden Begriff E. (γονεῖς) hinein, vor allem in die deuterokanonischen u. apokryphen Schriften (Tob. 10, 12; 1 Macc. 10, 9, 2 Macc. 12, 24; 3 Macc. 5, 31; 5, 49; 6, 14; 4 Macc. 2, 10; 15, 4; 15, 13; Sap. 4, 6; 12, 6; in den Pseudepigraphen zB. Test. Levi 13, 4). Der Begriff ist den Übersetzern so geläufig, daß sie ihn gelegentlich zu Unrecht eintragen; zB. sind Judith 5, 8 (ἐξ ὁδοῦ τῶν γονέων αὐτῶν) die Vorfahren gemeint, u. Prov. 29, 15 spricht der masoretische Text nur von der Mutter; in beiden Fällen hat die Vulgata das Richtige wiederhergestellt. Susanna 30 sagt Theodotion (wie Vers 3) ‚E.', die LXX ‚Vater u. Mutter'. Auch Philo u. Josephus übernehmen mit der griech. Sprache ihren Begriff E. (γονεῖς oder [Philo zB. spec. leg. 3, 112] τροφεῖς).

b. Pflichten u. Rechte der E. Das Judentum hält fest, daß die Ehe um der Nachkommenschaft willen geschlossen wird (Philo aO. 113; Tob. 8, 7; die Vulg. verdeutlicht noch: sola posteritatis dilectione). Kinderlosigkeit ist Gottes Strafe für Sünde (Henoch 98, 5). Doch macht Sir. 16, 1/4 die Einschränkung, daß man sich über Reichtum an Kindern nur freuen soll, wenn sie gottesfürchtig sind, da sie sonst dahinsterben wie die Nachkommen Lots (Jub. 16, 8f). Die Freude am Kinderreichtum u. der Verzicht auf Kindestötung sind für Tac. (hist. 5, 5) ein Merkmal der Juden; diese brandmarken das Töten der Nachkommen als heidnischen Frevel (Sap. 12, 3/6; 14, 23; Philo spec. leg. 3, 110/19). Sich um die Kinder u. ihre Erziehung nicht zu kümmern, wäre die größte Versäumnis (PsAristeas 248). Den Söhnen ist auch die Kenntnis der hl. Schriften durch den Vater oder in einer Schule zu vermitteln (Schabb. 1, 3; Strack-B. 1, 780; 3, 664). Aber ‚wer seine Tochter die Tora lehrt, lehrt sie Ausschweifung' (Sota 3, 4; bSota 21b: Babylon. Talmud, übtr. v. L. Goldschmidt 6 [1932] 78). Gewöhnung an die religiöse Sitte ist nötig; auch die *Beschneidung wird bei der Berührung mit der Antike nicht aufgegeben. Aber die Kinder sind wie die Frauen u. Sklaven nur zur Teilnahme am Tages- u. Tischgebet sowie zur Heiligung des Türpfostens, nicht aber zum Bekenntnis des schĕmā u. zum Gebrauch des Gebetsriemens verpflichtet (Berak. 3, 3). Die Erziehung soll streng sein (Sir. 30, 1/13). Die Töchter in Zucht zu halten u. gut zu verheiraten ist ein großes Werk (Sir. 7, 23/25), da sie dem Vater besondere Sorgen bereiten, auch noch nach der Heirat (ebd. 42, 9/14). Es wäre verkehrt, wenn die E. sich von ihren Kindern abhängig machten (ebd. 30, 28/32). Die Rabbinen sind sich nicht einig, ob ein Vater seine Kinder oder wenigstens seine Töchter verkaufen darf (Strack-B. 1, 798), u. von welchem Alter an die Minderjährigen an der Auferstehung teilhaben (ebd. 4, 1194/96). Der frühe Tod eines Kindes kann Strafe für Sünde der E. sein (4, 288). Wer seine Tochter oder Schwester mit einem Heiden verheiratet, ist des Todes schuldig (Jub. 30, 7). Doch steht der Strenge in einigen Schriften (namentlich Jub. u. Test. XII) ‚eine viel weichere Zärtlichkeit' gegenüber (Schrenk: ThWb 5, 974, 36; zB. Jub. 31, 6/8). Wer Freude an seinen Kindern erlebt, gehört zu den glücklichen Menschen (Sir. 25,7).

c. Kindespflichten. Den Kindern wird die Pflicht, die E. zu ehren u. im Alter zu versorgen, nachdrücklich u. im eigenen Interesse eingeschärft (sie wird Tob. 4, 3f noch vor dem Gehorsam gegen Gott genannt, was die Situation nahelegt); so erwerben sie sich Vergebung der Sünden, den Segen der E. u. das Wohlwollen ihrer eigenen Kinder (Sir. 3, 1/16). Das eigene Ansehen (δόξα, v. 13) hängt von der Ehrung der E. ab, u. ‚des Vaters Segen baut den Kindern Häuser, aber der Mutter Fluch reißt sie nieder' (v. 11). Daß mit dem 4. (5.) Gebot die unlöschbare Dankespflicht gegenüber den E. verknüpft wird, könnte griechischer Einfluß sein (Sir. 7, 27f; PsAristeas 228 u. 238; Sib. 2, 273/76: θρέπτρα wie Il. 4, 478 u. 17, 302; Jos. c. Ap. 2, 206). PsPhokyl. lehrt nächst Gott die E. zu ehren (8), der Natur folgend nicht ehe- u. kinderlos zu bleiben, damit der Name nicht untergeht (175f; vgl. Sir. 40, 19; 41, 11/13, aber auch Sen. frg. 58 Haase), die Kinder vor Verführung zu behüten (213/17) u. zu ihnen gütig zu sein; ihre Verfehlung sollen die Mutter oder Älteste richten (207/09). Wer die E. mißachtet u. vernachlässigt, verfällt dem Weltgericht (Sib. 2, 273/76), ihre Ehrung nächst Gott ist einem neuen Geschlecht verheißen (Sib. 3, 593f; Sir. 48, 10 wiederholt die Weissagung aus Maleachi 3, 24) u. bringt nach den Rabbinen in dieser Welt u. erst recht in der kommenden Segen (Pea 1, 1). Andrerseits mindert aber Traktat Pea 1, 1 das Ansehen der E., indem er das Thorastudium ihrer Ehrung u. damit den Lehrer dem Vater vorordnet. Philo (spec. leg. 224f; vgl. decal.

51. 107. 119f) deutet das 4. (5.) Gebot spekulativ aus, weil es auf der Grenze des Menschlichen u. Göttlichen liegt. Denn die E. haben als vergängliche Menschen doch insofern an der göttlichen Physis teil, als auch sie Nichtseiendes ins Sein führen u. in der Nachahmung der göttlichen Schöpfermacht das Geschlecht unsterblich machen. μιμούμενοι καθ᾽ὅσον οἷόν τε τὴν ἐκείνου δύναμιν τὸ γένος ἀθανατίζουσιν (§ 225). Diese griech. Vorstellung (zB. Plato symp. 206c. e) läßt abgeschwächt auch bei den Rabbinen die E. als ‚Genossen Gottes bei der Zeugung' erscheinen (ThWb 5, 975, 12/16). Neben der ‚Erschaffung' betont Philo, daß die E. auch die Leiter, Erzieher, Lehrer u. Wohltäter ihrer Kinder sind u. als die Älteren das Recht haben, sie zu tadeln u. zu strafen, ἵνα μὴ μόνον ζῶσιν, ἀλλὰ καὶ εὖ ζῶσιν (§ 229). Das atl. Gesetz gebietet die Furcht vor den E., damit der jugendliche Leichtsinn die Liebe zu ihnen (φιλία πρὸς τοὺς γεννήσαντας) nicht mißverstehe. Von dieser konnte das Gesetz schweigen, weil sie sich von selbst versteht; sie ist αὐτομαθής u. αὐτοδίδακτος (§ 226/240). Während die Strafgewalt der E. im späteren Judentum gemildert wird, ist sie, wohl unter dem Einfluß der patria potestas, bei Philo (spec. leg. 2, 243) u. Josephus (c. Ap. 2, 206) in atl. Schärfe bewahrt. Philo kann sagen: πατὴρ καὶ μήτηρ ἐμφανεῖς εἰσι θεοί (decal. 120). Daß die Proselyten beim Übertritt lernen, mit den heidnischen Göttern auch ihre Heimat, Eltern, Kinder u. Geschwister geringzuschätzen, tadelt Tac. (hist. 5, 5) am Judentum. – Zum Vorbild rechter E.-Liebe wird die Mutter, die im Makkabäerkrieg ihre sieben Söhne vom Martyrium nicht zurückhält, sondern dazu ermuntert (2 Macc. 7; 4 Macc. 8/17). Vorbildliche Pietät gegen die E. u. Schwiegereltern zeigt Tobias (14, 11/13; vgl. 4, 3f; 10, 7. 12), gegen die E. u. Brüder Jakob (Jub. 35).

C. Christlich. I. Neues Testament. a. Sprachgebrauch. Den Christen stand der Begriff E. von Anfang an nicht nur in der griech. Sprache überhaupt, sondern besonders in der des hellenisierten Judentums zur Verfügung. Vereinzelt sagt man statt γονεῖς (mehrfach in den Evangelien u. paulin. Briefen) auch nach antikem Vorbild (zB. Plato leg. 6, 773a) οἱ πατέρες (Hebr. 11, 23). Daneben wird die atl. Umschreibung ‚Vater u. Mutter' weitergeführt, selten als bloßer Semitismus wie Mc. 5, 40, häufiger in einem atl. Zitat (Mt. 15, 4 u. Mc. 7, 10; Mt. 19, 5 u. Mc. 10, 7; Mt. 19, 19 Par.) oder in einer Aufzählung (Mc. 10, 29; Lc. 14, 26). Lc. 2, 41 u. 43 hat ein Teil der Handschriften das Wort γονεῖς mit Rücksicht auf Jesu jungfräuliche Geburt durch ‚Joseph u. Maria' bzw. ‚Joseph u. die Mutter' ersetzt.

b. Verhältnis der E. zu den Kindern. In der eschatologischen Situation kennt Jesus den Verzicht auf Ehe u. Fortpflanzung, aber offensichtlich als Ausnahme (Mt. 19, 12). Er bejaht das Dasein der Kinder als gottgewollt u. als Gegenstand der göttlichen Liebe, indem er Kinder segnet (Mc. 10, 13/16 Par.), heilt oder vom Tode erweckt (Mc. 5, 35/42 Par.; 9, 17/27 Par.; Lc. 7, 11/15; Joh. 4, 47/51). Bei seinem Einzug in Jerusalem geht das Wort aus Ps. 8, 3 in Erfüllung, daß Gott sich unmündige Kinder zum Lobpreis erwählt (Mt. 21, 15f). Gegen etwaige gnostische Mißachtung der Ehe u. Fortpflanzung gilt 1 Tim. 2, 15; 5, 14 die τεκνογονία als selbstverständliche Aufgabe, ja geradezu als Rettungsmittel der Frau. Bei dieser Gesinnung sind *Abtreibung u. *Kindesaussetzung auch ohne ausdrückliche Verbote ebenso undenkbar wie im Judentum. Zur Fortpflanzung gehört aber untrennbar die Aufgabe, die Kinder aufzuziehen (1 Tim. 5, 10) u. zum christl. Glauben u. hl. Wandel anzuhalten (2, 15: ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης). In der Erziehung der Kinder bewähren die E. ihren eignen Christenstand (1 Tim. 3, 5. 12f; 5, 4. 8. 10; Tit. 1, 6). Wie das jüd. Kind durch die Beschneidung kann das christliche durch die Taufe in die Gemeinde aufgenommen werden. Doch gelten dem Apostel Paulus Kinder eines christl. Vaters oder einer christl. Mutter, wie es scheint, auch ohne die Taufe als ‚heilig' (1 Cor. 7, 14). Trotz der menschlichen Sündhaftigkeit setzt Jesus Liebe u. Fürsorge der E. für ihre Kinder als selbstverständlich voraus (Mt. 7, 11; Lc. 11, 13). Doch ist es nicht überflüssig, die jungen Frauen zu ermahnen, φίλανδροι u. φιλότεκνοι zu sein (Tit. 2, 4). Daß die E. für die Kinder Vermögen erwerben, nicht umgekehrt, hält Paulus (2 Cor. 12, 14) für die natürliche Ordnung. Zwei der sog. Haustafeln erörtern kurz das gegenseitige Verhältnis zwischen E. u. Kindern (Col. 3, 20f; Eph. 6, 1/4; aber nicht 1 Petr. 2, 18/3, 7). Damit folgen die Christen einem griech.-römischen, vom hellenistischen Judentum benutzten u. wohl dem NT vermittelten Schema

(s. M. Dibelius, Exkurs zu Col. 4, 1 [Hdb. NT]; Weidinger 23/79). Die Erziehung soll wie im AT auf Gehorsam u. Ehrbarkeit (1 Tim. 3, 4) u. auf den eigenen Glauben der Kinder zielen (Tit. 1, 6), darf aber die gebotene Strenge (Hebr. 12, 9f) nicht übersteigern (Col. 3, 21; Eph. 6, 4). Wie Paulus auf die Frömmigkeit seiner jüd. Ahnen kann der Christ Timotheus auf die der Mutter u. Großmutter zurückschauen (2 Tim. 1, 3. 5). 2 Tim. 1, 16 wird erwartet, daß Gott (vgl. Ex. 20,6) der Familie dessen ‚Barmherzigkeit tut', der dem Apostel beigestanden hat. Aber ein körperliches Gebrechen ist nicht Strafe für Sünde der E. (Joh. 9, 2f u. Bultmann z.St.; gegen Ex. 20, 5). Nur einmal (Jac. 1, 27) erwähnt das NT die Pflicht, sich der *Waisen anzunehmen, während es die *Witwen, die das AT oft mit den Waisen zusammen nennt, öfter erwähnt.

c. Verhältnis der Kinder zu den E. Die atl. Gebote, Vater u. Mutter zu ehren u. den, der sie schmäht, mit dem Tode zu bestrafen, werden im NT anerkannt (Mc. 7, 10; Mt. 15, 4); auch die Verheißung, daß Erfüllung des 4. (5.) Gebotes Wohlergehen u. langes Leben eintrage, wird Eph. 6, 3 wiederholt. Col. 3, 20 verschärft die Gehorsamspflicht durch den Zusatz ‚in allem' u. verchristlicht sie durch die Begründung, sie sei εὐάρεστον ἐν κυρίῳ. Man kann daher aus heidnischen u. jüdischen Lasterkatalogen auch die Verwerfung der γονεῦσιν ἀπειθεῖς übernehmen (Rom. 1, 30; 2 Tim. 3, 2; dazu A. Vögtle, Die Tugend- u. Lasterkataloge im NT [1936] 216_{18}. 228), ebenso die der Vater- u. Muttermörder (1 Tim. 1, 9; Vögtle aO. 236). Die Kindespflicht hat freilich auch ihre Grenzen u. Ausnahmen. Zu diesen rechnet Jesus aber nicht den spätjüdischen Brauch, den E. (oder anderen) eine ihnen geschuldete Leistung mit der Formel Qorban zu entziehen u. Gott zu geloben; denn dieses Verfahren höbe das göttliche Gebot des Dekalogs auf (Mc. 7, 9/13; vgl. Mt. 15, 3/6; Rengstorf: ThWb 3, 860/866). Dagegen kann echter Gottesgehorsam die Absage u. die Trennung (den ‚Haß') der Kinder von den E. u. umgekehrt nötig machen (Lc. 14, 26; Mt. 10, 37). Die Empörung der Kinder gegen die E., die der Prophet Micha als Unnatur beklagte (ob. B Ic) u. die auch nach Mc. 13, 12 Par. zusammen mit der Feindschaft der E. gegen die Kinder eine der apokalyptischen Drangsale ist, gehört also in einem bestimmten Sinne als Grenzfall zur echten Nachfolge Christi (Mt. 10, 21. 35; Lc. 12, 53). Dem, der wie die Apostel u. Jünger (vgl. Mt. 8, 21f; Lc. 9, 59f) um seinetwillen E. oder Kinder verläßt, ist ein besonderer Lohn verheißen (Mc. 10, 30).

d. Beispiele. Jesus selbst ist in seiner Person ein Beispiel sowohl für die Unterordnung unter die E. (Lc. 2, 51) u. die Pietät gegen die Mutter (Joh. 19, 26) wie für die Begrenzung der Pietät durch die Forderung Gottes (Lc. 2, 48/50) u. seiner eigenen Sendung (Mc. 3, 31/35 Par.; Lc. 11, 27f; Joh. 2, 4). Als vorbildliche Eltern gelten Hebr. 11,9 /11. 23 wegen ihres festen Glaubens Abraham u. Sara sowie die E. des Mose (B Id).

II. Kirchenväter. a. Sprachgebrauch. Die griech. Väter verwenden als zusammenfassende Bezeichnung für die E. außer dem geläufigen οἱ γονεῖς auch οἱ τοκεῖς (Greg. Naz. c. 2, 2, 2, 12), οἱ γεγεννηκότες, οἱ γεννησάμενοι u. οἱ φυτευσάμενοι (Joh. Chrys. adv. opp. v. mon. 3, 4 [PG 47, 355]), ferner οἱ γεννῶντες (Athan. decr. Nic. syn. 11, 4). Dazu kommen Umschreibungen, die gleichfalls Wesen u. Würde der Elternschaft auf die Zeugung gründen, zB. οἱ παιδοποιοῦντες (Clem. Al. str. 3, 14, 95, 3), οἱ φύντες (Cyrill. Hier. cat. 7, 16 [PG 33, 621]), οἱ γεννήτορες (ebd. u. Greg. Naz. or. 7, 5 [PG 35, 760C]), dazu οἱ πατέρες (id. or. 7, 18 [PG 35, 777A]). Die lat. Väter sagen außer parentes etwa auctores (Ambr. exp. Lc. 8, 74 [CSEL 32, 4, 429, 11]), genitores (Lact. div. inst. 1, 11, 54; ThesLL 6, 1818, 24/44) oder umschreibend zB. illi qui genuerunt (Aug. s. 8, 4). Die Inschriften sagen oft patres für E. (ILCV Reg. s. v. pater u. Note zu Inschrift nr. 284), aber parentes fehlt nicht (zB. ILCV 3399 A. 4043 A/B u. Reg. 563). Dem Hieronymus ist der antike E.-Begriff so selbstverständlich, daß er Prov. 19, 14 gegen den hebr. Text u. die LXX, die beide mit den ‚Vätern' die Ahnen meinen, parentes einsetzt. – In der Sache gelten manche Aussagen, die ausdrücklich nur vom Vater gesagt sind, für beide E., zB. was Basilius über die Liebe zu den Kindern sagt (ep. 24 [PG 32, 297B]). Zu beachten ist auch, daß die Väter aus der Antike die wichtigen Begriffe αἰδώς u. pietas übernehmen, die die rücksichtsvolle Liebe u. Ergebenheit als ein gegenseitiges, nicht bloß einseitiges Verhalten bezeichnen u. geeignet sind, die väterliche Autorität begrenzen zu helfen (R. Schultz,

Αἰδώς, Diss. Rost. [1910]; W. J. Verdenius: Mnemos 3, 12 [1944] 47/60; pietas: Wissowa 331f; PW 20, 1221f; B. Botte-Chr. Mohrmann, L'Ordinaire de la messe [Paris 1953] 141/3; W. Dürig, Pietas Liturgica [1958] 110).

b. Verhältnis der E. zu den Kindern.

1. Kindersegen u. -aufzucht. Bei den Vätern kreuzt sich der atl. Gedanke, daß die Fortpflanzung von Gott geboten ist u. Kinder seine Gabe sind, mit ernsten Bedenken verschiedener Art. Für Clemens Al. ist es ebenso klar, daß der Zweck der *Ehe (I) die Erzeugung ebenbürtiger Kinder ist, wie daß zur Ehe Enthaltsamkeit (*Abstinenz), *Enkrateia u. Freiheit vom Begehren gehören (str. 2, 23, 137, 1: 2, 23, 139, 3f; 3, 7, 58, 2). Er weiß, daß den einen die Kinderlosigkeit besonders schmerzlich ist, anderen aber gerade die Aufzucht von Kindern, die ihre fromme Beschaulichkeit stört; er will dem Christen die Wahl frei lassen (str. 3, 7, 67, 1). Aber bloß um der Mühsal willen auf Ehe u. Kinder zu verzichten, erscheint ihm als unmännlich, da diese doch Güter sind, die man dem Vaterland, dem Fortgang der Menschheit u. der Vervollkommnung der Welt schuldet (str. 2, 23, 142, 1f; 2, 23, 140, 1). Er überträgt 1 Tim. 2, 15 (σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας) ebd. 90, 1 von der Frau auf den Mann. Auch nach Origenes ist Kinderlosigkeit Fluch u. Strafe des Sünders (in Ez. hom. 4, 1 [GCS 33, 359, 14/20]) u. Kindererzeugung der einzige Zweck der Ehe eines im geistlichen Sinne Beschnittenen (in Gen. hom. 3, 6 [GCS 29, 47, 1/3]). Die Pflicht, die Menschheit vor dem Aussterben zu bewahren, nimmt Ambrosius so ernst, daß er damit den Inzest der Töchter Lots entschuldigen kann: publici muneris gratia privatam culpam praetexuit (Abr. 1, 4, 24; 1, 6, 56/58). Obwohl Tertullian an. 27, 4 das Gebot der Fortpflanzung zitiert, ist ihm der Wunsch nach Kindern fragwürdig u. rechtfertigt jedenfalls keine zweite Ehe; denn Mühsal u. drohende Verfolgung sprechen dagegen (exh. cast. 12). Er spottet schon in seiner katholischen Zeit darüber, daß ein Christ, statt auf sein Heil bedacht zu sein, sich Lasten wünscht, ,die sogar von den meisten Heiden gemieden, durch Gesetze erzwungen, durch Verwandtenmord beseitigt werden' (ad ux. 1, 5 [CSEL 70, 103f]). Man fühlt sich an Gen. 1, 28 nicht mehr unbedingt gebunden, weil die Erde inzwischen viel dichter bevölkert worden ist u. Gott deshalb das Ideal der Jungfräulichkeit u. der Mäßigung auch in der Ehe offenbart hat (Method. symp. 1, 2; Aug. bono coni. 9, 9 [CSEL 41, 200, 18/201, 7]). Gewiß kann diese Gesinnung die Stellung zum Kinde unsicher machen; aber Ambrosius beruft sich gerade auf die Erfahrung, daß dort, wo die Jungfräulichkeit geschätzt wird, die Bevölkerung gerade zunimmt (l. de virg. 7, 36 [PL 16, 289]). Auch Methodius will die Zeugung nicht verfehmen (2, 3. 7). Kinder sind ein Grund, Gott dankbar zu sein (Ambr. exp. Lc. 1, 29f). Daß Mann u. Frau in ihrem Organismus auf Fortpflanzung angelegt sind, sprechen die Christen den heidn. Autoren nach (Clem. Al. str. 2, 23, 139, 3 u. Stählin z. St.; Min. Fel 18, 2: cupido generandi nonne a deo data est? nach Cic. nat. deor. 2, 128). Joachim u. Anna erfahren bis zur Geburt Marias ihre Kinderlosigkeit als Leid u. Fluch (Protoev. Jac. 1/5). Da die Kinder in ihrer Weise an den Gaben des Evangeliums teilhaben können, erhalten sie für die Christen einen neuen Wert, der den E. zugleich neue Aufgaben stellt. Die E. nehmen ihre kleinen Kinder mit zum Gottesdienst (Orig. in Lc. hom. 32 [GCS 35, 195, 23f]) u. lassen sie auch die Eucharistie empfangen (Cypr. laps. 25). Um alle zu erlösen, hat Christus alle Lebensalter, auch das des Kindes, selbst durchlebt (Iren. haer. 2, 22, 4); er hat auch die Unmündigen angenommen, die schon von Geburt an volle Menschen mit geistigen, nicht bloß seelischen Kräften sind (Tert. an. 19; vgl. *Beseelung). Nach 1 Cor. 7, 14 sind die Kinder ,heilig', weil ihre Seele durch die Worte des Herrn zur Braut Christi geheiligt wird (Clem. Al. str. 3, 12, 84, 3); sie haben ihren Schutzengel, selbst wenn sie einem *Ehebruch entstammen (Method. symp. 2, 6, 45 [GCS 27, 23, 13f]). *Abtreibung u. *Kindesaussetzung werden daher von den Vätern scharf verurteilt (zB. Did. 2, 2), u. die Sorge um *Witwen u. *Waisen wird zur dringlichen Pflicht (1 Clem. 8, 4; Barn. 20, 2; Ign. Smyrn. 6, 2; Justin. apol. 1, 67, 6). Das im Kerker geborene Kind der Märtyrerin Felicitas zieht eine Mitchristin auf (Pass. Perp. 15 a. E.).

2. Erziehung. Christliche E. sollen die *Erziehung ihrer Kinder nicht dem Klerus, aber auch nicht Sklaven (Joh. Chrys. in Col. hom. 9, 2 [PG 62, 362f]) überlassen; sie sollen besonders die sittliche Festigung (Ambr. ex. 6, 4, 29) u. das Seelenheil ihrer Kinder im Auge haben (Joh. Chrys. in Mt. hom. 59, 7 [PG 58, 582f]; vid. hom. 7 [PG 51, 327/28]).

Man soll die Söhne früh verheiraten, damit sie rein in die Ehe treten u. desto glücklicher werden (Joh. Chrys. in 1 Tim. hom. 9, 2 [PG 62, 545f]), u. die Töchter keine Ehe gegen den Willen des Vaters schließen lassen (Basil. ep. 199 cn. 38 u. 42). Hermas sieht sich von Gott gestraft, weil er, obwohl er φιλότεκνος ist, nicht genug für die sittliche u. religiöse Erziehung seiner Kinder gesorgt hat (vis. 1, 3, 1; 2, 2, 2); für Erfüllung der Erziehungspflicht hat Gott den E. u. Kindern seinen Segen verheißen (Clem. Al. str. 3, 15, 98, 3f). Mangelnde Strenge wäre verderblich. Clemens Al. zitiert Prov. 13, 24: ,Wer seinen Stock schont, haßt seinen Sohn' (paed. 3, 12, 92, 4), aber er sagt auch mit Eph. 6, 4, man dürfe die Kinder nicht zum Zorne reizen (ebd. 3, 12, 95, 1). Auch darf den Kindern weder die Fürbitte der E. noch ihr gutes Beispiel fehlen (Gregor. Naz. or. 7, 8 u. 7, 5 [PG 35, 764. 759]). Wenn allgemein gilt: τὰ τέκνα ἡμῶν τῆς ἐν Χριστῷ παιδείας μεταλαμβανέτωσαν (1 Clem. 21, 8), so gehört dazu insbesondere die *Taufe. Doch müssen die Kinder nicht gerade von den E. selber zur Taufe gebracht werden; denn die Erbsünde, von der sie gelöst werden, ist keine besondere Verschuldung der eigenen E. Man kann daher auch Waisen, Findlinge u. Kinder der eigenen Sklaven zur Taufe bringen u. für sie das Taufgelübde ablegen (Aug. ep. 98, 6f).

3. Elternliebe. Unter Christen soll die Liebe über die natürliche, auch den Tieren eigene Zuneigung zu den Nachkommen hinausgehen (Basil. ep. 24 [PG 32, 297B]). Aber man braucht deshalb das natürliche Empfinden nicht zu verleugnen. Methodius erwähnt die Freude, mit der eine Mutter nach langer Trennung ihre Kinder wiedersieht (symp. Einl.: GCS 27, 5, 13f); solche Trennung ist den E. gerade in dem liebenswerten Alter schwer, in dem die Kinder sprechen lernen (Min. Fel. 2, 1). Beim Tode eines hoffnungsvollen Sohnes sendet Basilius sowohl dem Vater als auch der Mutter ein herzliches Trostschreiben (ep. 5. 6). Oft lassen sich E. mit ihren Kindern abbilden (O. Pelka, Altchristl. Ehedenkmäler [1901] 154/6; DACL 5, 1099/1102; 1853/56). Die natürliche Liebe muß von manchen Fehlern gereinigt werden. Allen Kindern gebührt dieselbe pietas der E. Man darf sich nicht auf die ungleiche Behandlung Jakobs u. Esaus durch ihre E. berufen, die sittlich u. religiös begründet war (Ambr. Iac. et v. b. 2, 2, 7; 2, 3, 11 [CSEL 32, 2, 38]). Ungerechtigkeit gegen die Kinder bestraft Gott oft an den E., indem er gerade die Lieblingskinder trifft (Greg. Naz. c. 2, 2, 3, 216/225). Gott packte den *Abraham bei seiner natürlichen Liebe (paterni affectus), die sich der Liebe zu Gott unterordnen mußte (Orig. in Gen. hom. 8, 2 [GCS 29, 79, 2f]); so war er mehr Knecht Gottes als Vater (Zeno Ver. 2, 10, 2f [PL 11, 419]). Auch Jesu Worte vom ,Haß' gegen E. u. Kinder sind als Ordnung der Liebe zu verstehen. Die natürliche Liebe wird nicht aufgehoben, wohl aber begrenzt. Sie muß sich von unvernünftigen Trieben u. bürgerlichen Gewohnheiten befreien (Clem. Al. str. 3, 15, 97, 3). Wem ein ungläubiger Angehöriger hinderlich ist, selbst das ewige Leben zu erlangen, darf nicht nachgeben, ἀλλὰ τὴν σαρκικὴν οἰκειότητα διὰ τὴν πνευματικὴν ἔχθραν διαλυσάτω (id. qu. div. s. 22, 7). Christen werden erst recht gute E. u. Kinder sein; denn ,gute Väter der Kinder sind die, die sich dem Vater angeschlossen haben, gute Söhne sind den E. die, welche den Sohn erkannt haben' (id. protr. 10, 107, 3). Der Christ wird, weil er eine vollkommenere Belehrung empfangen hat als der Jude, für Vernachlässigung der Kinder, die schlimmste aller Verfehlungen, härter bestraft als jener (Joh. Chrys. adv. opp. v. m. 3, 3 [PG 47, 351f]; atl. Beispiel sind Eli u. seine Söhne). Die caritas ordinata (H. Pétré: RechScRel 42 [1954] 40/57) richtet sich an erster Stelle auf Gott u. auf Christus, an zweiter auf die E., an dritter auf die Kinder, danach auf die Sklaven. Der Vorrang des Glaubens u. der Zucht zeigt sich in der Anweisung: Si autem filius malus est et domesticus bonus, domesticus in caritate filii collocetur (Orig. in Cant. hom. 2, 8 [GCS 33, 52]). Es wäre falsch, um der Kinder willen andern weniger Gutes zu tun; mehr Kinder verpflichten gerade nach Hiobs Vorbild zu mehr Fürbitte u. Opfer, die den Kindern wieder zugute kommen (Cypr. op. et el. 16/18). Die Kinder müssen auch lernen, Christus mehr zu lieben als den Reichtum u. in Gott ihren Beschützer u. Vater zu sehen; dazu erzieht sie die echte paterna pietas der Christen (ebd. 19; Leipoldt 177). Aber ein Kind kann auch den Vater, der ihm die frühere Güte entzieht, an die Pflicht zu αἰδώς, Hilfe u. Güte nach dem Vorbild *Davids erinnern, weil Gott auch ein Gott der Kinder ist (Greg. Naz. c. 2, 2. 3, 81ff, besonders 310 u. 350: καὶ τεκέων θεός

ἐστιν). Noch deutlicher spricht das folgende Gedicht Gregors (2, 2, 4) denselben Gedanken aus: Nikobulos kann seinem Vater für Zeugung, Aufzucht u. Versorgung nicht dankbar sein, weil auch die Tiere dasselbe tun u. der Sohn sich das Leben nicht gewünscht hat (οὐκ ἐθέλοντα τέκες με v. 40; vgl. Joh. Chrys. adv. opp. v. mon. 3, 16 [PG 47, 376]: οὐ γὰρ τὸ γεννῆσαι πατέρα ποιεῖ); erst durch Gewährung einer höheren Bildung bis zum Studium der hl. Schriften u. der Glaubenslehre würde der Vater ihn als Menschen (βροτός) statt als irgendein Lebewesen (βοτόν, v. 41) behandeln. Dieser Mahnung an die E.-Pflicht hält der Vater entgegen, daß doch auch Geburt u. Aufzucht den Dank des Kindes wecken müssen; denn Gott wirkt durch den Vater: πατέρες δὲ τὰ δεύτερά εἰσι τέκεσσι Ὄργανα τῆς Χριστοῖο θεοῦ μεγάλοιο γενέθλης (c. 2, 2, 5, 41f [PG 37, 1524]), u. er selbst verdankt seinen E. die Erkenntnis der reinen Trinitätslehre (v. 66). Daher ziemt auch dem Kinde mehr χάρις u. αἰδώς, als der Sohn bisher gezeigt hat.

4. Einschränkungen der Elternrechte. Die für das Christentum bezeichnende Beugung der E.-Rechte unter den Anspruch Gottes führt zu zwei besonderen Ausprägungen. Man kann von den E. erwarten, daß sie auf den natürlichen Wunsch nach Enkeln u. Erben verzichten u. ihren Kindern gestatten, Asketen u. Mönche zu werden (Joh. Chrys. adv. opp. v. mon. 3, 16). Ein Kloster kann Vollwaisen ohne weiteres aufnehmen, Kinder, die noch unter elterlicher Gewalt stehen, nur vor vielen Zeugen, um üble Nachrede zu vermeiden; die Aufgenommenen werden als gemeinsame Kinder der Bruderschaft in aller Gottesfurcht erzogen (Basil. reg. fus. tr. 15, 1 [PG 31, 952]; vgl. Pachom. praec. atque iud. 13 [68 Boon]; Bened. reg. 59. 70; I. Stegmann, Die Verbindlichkeit der Oblation: Benedictus, der Vater des Abendlandes [1947] 119/38 m. Lit.). Die Kinder in dieser Weise Gott zu opfern (*Oblatio) ist um so mehr begründet, als sie bei den Mönchen die beste sittliche Erziehung finden u. dadurch den Vätern, die ihre Kinder oft zur Geld- u. Ruhmgier anhalten, Enttäuschungen ersparen (Joh. Chrys. aO. 3, 6ff). Auch Ambrosius empfiehlt den E. die Weihe ihrer Töchter (*Devotio, Sp. 859f) mit sehr menschlichen Gründen: eine gottgelobte Jungfrau hilft mit ihren Verdiensten die Sünden der E. lösen; sie geht ihnen nicht durch Heirat in die Ferne verloren u. macht keine Sorgen wegen der Aussteuer (virginib. 1, 7, 32); der Wunsch nach Enkeln ist doch unsicher (33); auch die Muhsal der Ehe empfiehlt das Gelübde (1, 6, 25/27). – Noch eindeutiger ist die Verpflichtung, die Kinder nicht am *Martyrium zu hindern. Als einmal 40 Soldaten wegen ihres Glaubens zum Tode durch Erfrieren verurteilt waren u. am nächsten Morgen nur noch einer lebte, legte seine Mutter ihn mit eignen Händen auf den Wagen zu den Leichen, die zur Verbrennung gefahren wurden, damit er nicht etwa jetzt noch abfalle. Basilius stellt diese ‚wahrhafte Märtyrer-Mutter' den E. u. Jünglingen als Beispiel hin (s. 19, 8 [PG 31, 524]). Als geschichtliches Vorbild solchen Verhaltens wird öfter die makkabäische Mutter mit ihren sieben Söhnen gepriesen (Greg. Naz. or. 15, 4. 8/10; Ambr. Iac. et v. b. 2, 11, 45/2, 12, 58; Prud. perist. 10, 751/780); ebenso Felicitas, die in Rom mit sieben Söhnen den Zeugentod starb (Petr. Chrysol. s. 134 [PL 52, 564f]), u. schließlich Abraham; er konnte sich gerade, als er seinen Sohn durch die Opferung dem ewigen Leben übergeben wollte, für einen besseren Vater halten (Ambros. Abr. 1, 8, 74; vgl. Hebr. 11, 19).

c. Verhältnis der Kinder zu den E. Die obigen Aussagen über das Verhalten der E. (b) enthalten schon vieles über das der Kinder. Das 4. (5.) Gebot des Dekalogs bleibt auch für die Väter grundlegend; zB. zitiert es Clemens Al. (str. 3, 15, 97, 3). Es gilt, weil es ‚hündisch' wäre, die eignen Erzeuger nicht anzuerkennen (Aug. s. 8, 4). Man kann die mit Liebe gemischte Furcht vor dem Vater als der ersten Ursache der Geburt von der reverentia unterscheiden, die man der Mutter als der Hegerin u. Pflegerin schuldet. Da niemand die Wohltaten der E. wiedergutmachen oder diese selber ersetzen kann, besteht die Unterordnung der Kinder unaufhörlich fort (PsHier. ep. 11,1/2 [PL 30, 145/47]). Gott hat das 4. (5.) Gebot erlassen, um das zu erzwingen, was an sich schon von der pietas nahegelegt wird (ebd. 1). PsAugustin (specul. 23 [CSEL 12, 118f]) wiederholt eine Auswahl aus Sir. 3, wonach die Ehrung der E. mit der Gottesfurcht u. Gottesliebe zusammengehört. Auffällig ist, daß (Didache 2, 2) die ersten 4 Gebote des Dekalogs nicht erwähnt werden; vielleicht war wenigstens die Ehrung der E. auch den Heiden selbstverständliche Pflicht (J. P. Audet, La Di-

daché [1958] zSt.). Die Liebe zu den E. geht der zu den Kindern (Orig. in Cant. hom. 2, 8 [GCS 33, 52, 25f]) u. Geschwistern (id. in Cant. l. 3 [ebd. 188, 33/189, 2]) voran. Kinder lieben glaubige E. anders als ungläubige (ebd. 189, 11/14). Man schränkt das Gebot nicht auf die eigentliche Ehrung der E. ein, sondern Dankbarkeit, Liebe, tätige Erleichterung ihres Alters gehören auch dazu, sogar die Bereitschaft, dem Ruf der Mutter zum Martyrium zu folgen (PsHier. ep. 11, 2 [PL 30, 147b/c]; Pflege der alten E. auch Clem. Al. strom. 2, 23, 141, 2). Auch *Bestattung, Grabpflege u. *Totenkult gehören zu den Kindespflichten (ILCV 220, 5f u. ö.); die in christlichen Kreisen beibehaltenen Totengedächtnistage der heidn. Zeit (Dritter, Siebter, Neunter, Dreißigster, Parentalia, Caristia usw.) verpflichteten selbstredend in erster Linie die Kinder (vgl. E. Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage [1928]; Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult [1927] 197 s. v. Totengedächtnistage, Totenkult, Totenmahl). Vorbild für die Unterstützung des hilfsbedürftigen Vaters kann Aeneas sein (Greg. Naz. c. 2, 2, 5, 86 [PG 37, 1527]). In der Natur sorgen die Störche vorbildlich für die E. (Ambr. ex. 5, 16, 55). Schon ungehörige Mienen oder Worte verletzen die Ehrfurcht gegen die E. (Ambr. exp. Lc. 8, 74 [CSEL 32, 4, 429, 12]; vgl. Orig. in Lev. hom. 11, 3 [GCS 29, 453, 13/24]). Dem Kinde geziemt die αἰδώς (Greg. Naz. c. 2, 2, 5, 17 [PG 37, 1522]; vgl. Clem. Al. paed. 2, 7, 57, 2; 3, 5, 33, 3: αἰδεῖσθαι). Ambrosius nennt die Ehrung der E. die erste Stufe der allgemeinen pietas (Ehrfurcht) vor Gott u. dem Nächsten; sie zu ernähren geht den Spenden an andere u. an die Kirche vor. Die negative Vorschrift des AT, die E. nicht zu verletzen (Ex. 21, 17), bedeutet zu wenig. Man muß sie vielmehr in Ehren halten, weil Gottes Sohn selber Joseph u. Maria u. Gottvater in unvergleichlicher Weise geehrt hat. Wer die E. nicht aus Dankbarkeit unterstützen will, soll es wenigstens aus Schamgefühl tun (exp. Lc. 8, 74/79). Jesu beispielhafte Liebe zu seinem Vater Joseph zeigt ,die Geschichte von Joseph dem Zimmermann' (TU 56 [1951]). Ähnlich sind für Cyrill. Hieros. die Ehrung der E. u. die tätige Dankbarkeit die erste Form der tugendreichen Frömmigkeit (εὐσέβεια ἐνάρετος); es bleibt immer ein Rest an Dankespflicht, weil die Kinder den E. die grundlegende Gabe der Erzeugung nicht durch ein ἀντιγεννῆσαι vergelten können (cat. 7, 16 [PG 33, 621b/c]). Da den Kirchenvätern die natürliche Pietat wertvoll bleibt, mit der man zB. hinterlassene Gegenstände der E. in Ehren hält (Aug. c. D. 1, 13), weisen sie nach, daß die entgegenstehenden Forderungen Jesu nicht die Kindespflicht aufheben, sondern nur die geistigen Bindungen den leiblichen überordnen wollen; die Verpflichtungen aus Ex. 20, 12 u. Dtn. 27, 16 bleiben also in Kraft. Denn wer Vater u. Mutter verläßt u. Christus folgt, erfüllt gerade den sakramentalen Sinn der Ordnung, daß ein Mann Vater u. Mutter verläßt, um seinem Weibe anzuhangen (Ambr. exp. Lc. 6, 36/38 nach Gen. 2, 24 u. Eph. 5, 31; vgl. ebd. 7, 135f). Aus bleibender Pietät bitten daher Christen, die Märtyrer werden, ihre E. u. Brüder, nicht betrubt zu sein (Test. XL mart. 1, 2 [116, 24/26 Knopf[3]]), u. christliche Jungfrauen werden zwar auch gegen den Wunsch der E. den Schleier nehmen, aber diese beugen sich doch oft dem Drängen der Tochter u. vollziehen die angedrohte Enterbung nicht (Ambr. virgin. 1, 11, 62f [PL 16, 217]). Schroffer tritt Priscillian für das Recht ein, contemptis parentibus Gott mehr zu lieben als die Welt (tract. 2, fol. 43 [CSEL 18, 36, 1/3]).

d. Kirchliche u. staatliche Bestimmungen. Neben dem erzieherischen u. seelsorgerlichen Einfluß der christl. Schriftsteller darf man die Gewohnheit u. Recht schaffenden Maßnahmen der weltlichen u. kirchlichen Obrigkeit nicht übersehen. In Jerusalem lautet eine der drei Tauffragen: si parentibus deferet, d. h.: fragt der Taufbewerber die E. um ihre Meinung u. leistet er ihnen dadurch Gehorsam? (Peregr. Aeth. 45, 3). Die Apostolischen Konstitutionen (4, 11) schärfen den E. die Verantwortung vor Gott für die Erziehung ihrer Kinder ein u. geben Anweisung für Bestrafung u. Berufswahl; sie warnen davor, sich die Kinder über den Kopf wachsen zu lassen. Das Konzil von Gangra vJ. 343 (?) bedroht mit dem Anathema sowohl die E., die unter dem Vorwand der Askese ihre Kinder vernachlässigen, als auch die Kinder, die ihren E., besonders christlichen, unter religiösem Vorwand die schuldige Ehre versagen (cn. 15f [82 Lauchert]). Da die staatlichen Gesetze den E. das Recht gaben, ein ausgesetztes Kind noch nach vielen Jahren ohne Entschädigung für Pflege u. Unterhalt von den Pflegeeltern zurückzufordern,

mutete die kirchliche Mahnung, Findlinge ohne Gewinnabsichten (zB. durch Weiterverkauf) aufzuziehen, den Christen ein schweres Opfer zu. Konstantins abweichendes Gesetz vJ. 331 (Cod. Theod. 5, 9, 1) brachte keine durchgreifende Änderung (DACL 1, 1302). Um ungerechten Vorwürfen u. Anklagen vorzubeugen, befristete das Konzil von Vaison (vJ. 442) die Möglichkeit einer Rückforderung des Kindes auf 10 Tage (cn. 9f [6, 451 Mansi]). Erst seit Konstantin regeln besondere Gesetze die Rechtsstellung der natürlichen Kinder; ihre Benachteiligung soll zuweilen abschreckend auf die E. zurückwirken. Justinians Anordnungen zwingen den Vater, seinen Pflichten nachzukommen, ohne die natürlichen Kinder in die Familie einzubeziehen. In manchen Fällen erhält die Mutter die volle elterliche Gewalt (Justinian. nov. 117, 7). Die Kirche schließt bis zum 6. Jh. natürliche Söhne nicht von den Weihen aus (DACL 5, 42/44). Um wenigstens die Kinderaussetzung aus Armut zu verhindern, gewährt Konstantin in Italien u. Afrika bedürftigen E. u. ihren Kindern Unterstützung (Cod. Theod. 11, 27, 1/2). Freilich wird iJ. 329 armen E. doch wieder der Verkauf eines neugeborenen Kindes gestattet (ebd. 5, 10, 1). Erst Justinian stellt die Kindesaussetzung unter Strafe (nov. 153) u. schränkt den Verkauf sehr ein (cod. 4, 43, 2; zum christl. Einfluß auf das spätrömische Recht s. o. Bd. 3, 356/9. 454/63).

e. Wirkliche Verhältnisse u. Kritik an ihnen. Die unbedingte Achtung christlicher E. vor dem Leben jedes Kindes, auch in einer großen Familie, die persönliche Fürsorge für seine Erziehung, anderseits doch die eigentümliche Bereitschaft, die Kinder einem höheren Anspruch Gottes zu opfern, müssen in der heidn. Umgebung aufgefallen sein, während die Pietät gegen die E. guter heidnischer Lebensordnung entsprach. Daher erwähnen die Kirchenväter etwa, daß sie von ihrer Mutter mehr oder weniger selbst genährt u. gepflegt wurden (Aug. conf. 1, 6, 7; Greg. Nyss. v. Macr. 373 Callahan; vgl. Goldglas DACL 2, 1018, dessen christl. Herkunft allerdings nicht gesichert ist), u. üben heftige Kritik an der heidn. Sitte, die durch Aussetzung das Kind dem Tode, der Sklaverei oder Unzucht ausliefert (Justin. apol. 1, 27, 1/3; Clem. Al. paed. 3, 3, 21, 5; Tert. adv. nat. 1, 15; ap. 9, 6/8, vorher über Kindermord anderer Art; Min. Fel. 30, 2; 31, 4; Lact. div. inst. 6, 20, 18/25). Wie die eigne Haltung der Gottesfurcht entspringt, so der heidn. Mißstand dem Einfluß der heidn. Mythen (Min. Fel. 30, 3; Tert. ap. 9, 2/5; 21, 7/9). Selbst die pietas des Aeneas, die einem Gregor. Naz. (c. 2, 2, 5, 86) vorbildlich erscheint, wird von Laktanz verworfen, weil sie durch Grausamkeit u. unbeherrschten Zorn verdorben war (div. inst. 5, 10, 1/9). Hieronymus (ep. 54, 4,2) läßt Cornelia, die Mutter der Gracchen, nicht als pudicitiae simul et fecunditatis exemplar gelten, weil sie an ihren Söhnen doch keine Freude hatte. Wie schon manche Heiden selber erregen sich die Väter über den Mutter- u. Brudermord Neros (Boeth. consol. 2, metr. 6, 1/4). Dafür wirft Celsus den Christen vor, sie zerstörten durch ihre Mission die Autorität der Väter u. Lehrer (Orig. c. C. 3, 55; dazu Harnack, Miss. 1, 405/9). Diesem Vorwurf konnten die Christen nicht entgehen, da sie Gott mehr gehorchen wollten als den Menschen. Der Märtyrer Rusticus erklärte vor Gericht, der wahre Vater sei Christus u. der Glaube an ihn sei die wahre Mutter (Mart. Iustini 4). Perpetua zeichnete selbst auf, wie schwer es ihr wurde, durch ihr Martyrium dem Vater größten Schmerz zuzufügen, während sich die übrige Familie mit ihr freute (Act. Perp. 3/6. 9). Nach Tertullian wurden zu seiner Zeit ‚viele' von ihren Angehörigen verraten oder sogar (wie Mt. 10, 21 u. 34/37 geweissagt) von den E. ausgeliefert (scorp. 9 [CSEL 20, 163, 2/15]). Anders war es, wenn die E. selbst ihr Kind zum Martyrium ermunterten oder es wenigstens nicht umstimmten (Act. Maximil. 2, 3). Den jungen Origenes hinderte zwar die Mutter durch eine List, sich zum Zeugentod zu drängen, aber er selbst mahnte seinen um des Glaubens willen verhafteten Vater, nicht der unversorgten Familie zuliebe die Gesinnung zu ändern (Eus. h. e. 6, 2, 3/6). Auch Ambrosius weiß von Müttern, die ihre Kinder vor dem Martyrium zu bewahren suchen (Iac. et v. b. 2, 12, 54). Es kam vor, daß E. in der Verfolgung flohen u. ihr Kind der Amme überließen, die es zum heidn. Opfer mitnahm (Cypr. laps. 25); andere E. führten oder trugen ihre kleinen Kinder selber dorthin (ebd. 9 [CSEL 3, 243, 9/11]). Anderseits spricht Minucius Felix (37, 5) von Kindern, die mutig Folter u. Martyrium auf sich nahmen (ein Beispiel bei Euseb. h. e. 6, 41, 19f). Ebenso früh zeigte sich innerhalb der Kirche auch anderes Versagen, welches die erwähnten Mahnungen nötig machte. In einem freilich polemischen

Text spricht Hippolyt von Frauen, die die Empfängnis zu verhüten oder die Frucht abzutreiben versuchten (haer. 9, 12, 25 [GCS 26, 250, 17/20], vgl. Ambr. ex. 5, 18, 58f). Prediger mußten damit rechnen, daß Reiche die Not armer E. ausnutzten u. ihnen ihre Kinder abkauften (Basil. in Lc. s. 12, 18ff [PG 31, 268/9]), u. daß die Habgier E. u. Kinder miteinander verfeindete (Zeno Ver. 1, 10, 4 [PL 11, 335]). Schwere Bußbestimmungen wurden für den Fall nötig, daß eine Frau ihr unterwegs geborenes Kind umkommen ließ; man stellte sie einer Mörderin gleich (Basil. ep. 217 cn. 52; ep. 199 cn. 33). Selbst von einem wirksamen Fluch einer gekränkten Mutter weiß Aug., auf den hin Gott ihre zehn Kinder mit Gliederzittern strafte, bis zwei von ihnen wunderbar geheilt wurden (s. 321/4; civ. D. 22, 8 [579/81 Domb.-K.]). – Einige der großen Väter haben aber bekannt, wieviel sie ihren E. u. dem Familienleben verdankten. So preist Gregor. Naz. beide E., besonders aber die Mutter, die sich dem Vater im allgemeinen unterordnete, ihn aber doch zum christl. Glauben führte (or. 18, besonders § 8). Gregor. Nyss. verdankt seinen Aufstieg nach dem Urteil seiner Schwester den Gebeten der E. (v. Macr. 394 Callahan). Basilius, der vom Vater in die weltliche Bildung eingeführt wurde (Greg. Naz. or. 43, 12), rühmt sich im Herrn, schon von seiner Mutter u. seiner Großmutter die richtige Gotteserkenntnis empfangen zu haben (Basil. ep. 223, 3 [PG 32, 825 C]). Für Augustin war die Mutter so bedeutend, daß er seinen ganzen Weg zum Glauben als die Rückkehr zur Herzensgemeinschaft mit der Mutter darstellen konnte; dagegen spielt der erst spät Christ gewordene Vater in den Erinnerungen des Sohnes eine untergeordnete Rolle (conf. 1/9). Man erfährt, wie die E. auf die Ausbildung u. den gesellschaftlichen Aufstieg des Sohnes bedacht waren, wie sich aber die Mutter immer auch um sein ewiges Heil sorgte. Denn der heidn. Vater bestritt nicht das ius maternae pietatis, ihre ganze Familie zum christl. Glauben zu führen. Den Bericht über den Tod der Mutter ergänzt Aug. durch einen verehrungsvollen Rückblick auf ihr frommes, reines u. friedfertiges Leben (9, 8, 17/9, 11, 28). Über ihre eigene Jugend bekannte er Gott: potius a te subdita parentibus quam a parentibus tibi (9, 9, 19). Die Autorität der E. empfing also durch den christl. Glauben eine starke Stütze. Grabschriften sprechen öfter die zärtliche Liebe der E. aus, zB. darin, daß der Vater gelegentlich (nach der Lesung von Leclercq) in der Kindersprache tata heißt, daß man erwähnt, das verstorbene Kind habe gerade zu sprechen angefangen, oder daß die Trauer keine Hoffnung auf die Auferstehung zu Wort kommen läßt (DACL 2, 1033/39). Im allgemeinen bedienen sich die christlichen E. in den Grabschriften der überlieferten antiken Formeln.

III. Bildersprache. In der christl. Literatur wird der Begriff E. nur vereinzelt bildlich gebraucht. Paulus vergleicht sein gütiges Verhalten zur Gemeinde nicht mit dem der E., sondern mit dem der *Amme u. des Vaters zu den Kindern (1 Thess. 2, 7. 11). Die Bibel verwendet die Bezeichnung Mutter viel seltener metaphorisch als die des Vaters (über das AT: ThWb 4, 645; 5, 969f). Über geistige u. geistliche Vater- u. Sohnschaft s. *Abt (o. Bd. 1, 45/55). Wenn Jesus nach Joh. 14, 18 vor seinem Tode die zurückbleibenden Jünger Waisen nennt, so ist dabei nicht an geistliche Vaterschaft zu denken (vgl. Bultmann zSt.; Bauer, Wb. s. v. ὀρφανός). Die Märtyrer Alexander u. Blandina werden, weil sie andere zum Ertragen der Verfolgung ermuntern, einer Mutter verglichen (Eus. h. e. 5, 1, 49 [ὥσπερ ὠδίνων] u. 55). Clem. Al. deutet str. 4, 4, 15, 5 allegorisch die Mutter, die der Jünger nach Mc. 10, 29f verläßt, auf das Vaterland, die Väter auf die staatlichen Gesetze. Ein andermal stellt ihm in einer Erklärung des 4. (5.) Gebotes der Vater Gott, die Mutter die göttliche Erkenntnis u. Weisheit dar (str. 6, 16, 146, 1/2; vgl. Philo ebr. 30/35; fug. et invent. 109, aber nicht als Auslegung des 4. Gebotes). Solche Beziehung auf Gott konnte zwar an sich die Autorität der E. steigern (so meint es ausdrücklich Orig. in Lev. hom. 11, 3 [GCS 29, 452, 27/453, 20], wenn er Vater u. Mutter auf Gott u. das himmlische Jerusalem deutet), aber sie war ebensogut geeignet, sie durch die kühne Spekulation um ihren zwingenden Ernst zu bringen. Nach Origenes sind Christus u. die Kirche E. (γεννήτορες) aller guten Werke, Gedanken u. Worte, wie Adam u. Eva die E. (γονεῖς) aller Menschen waren (in Joh. Comm. frg. 45 [GCS 10, 520, 20/22]). Ambros. (exp. Lc. 8, 73) deutet das 4. Gebot auf sein Priesteramt. Seine Gemeindeglieder nennt er einerseits parentes, weil sie ihm das sacerdotium übertragen

haben u. als Hörer des göttlichen Wortes Mutter u. Geschwister sind (nach Mc. 3, 34f Par.), anderseits nennt er sie seine Söhne, da sie auf ihn (wie auf einen Vater) hören. Sie sind filii singuli, universi parentes.

I. Benzinger, Art. Familie u. Ehe bei den Hebräern: Herzog-H., RE 5, 738/50, bes. 747/50. – H. Blümner, Die röm. Privataltertümer[3] (1911) 299/372. – E. Burck, Die altrömische Familie: Das neue Bild der Antike 2 (1942) 5/52. – A. Eberharter, Das Ehe- u. Familienrecht der Hebräer = Atl. Abh. 5, 1/2 (1914). – F. Horst, Art. Familie II. Im AT u. NT: RGG 2[3], 865f. – M. Kaser, Der Inhalt der patria potestas: SavZRom 58 (1938) 62/87. – W. Kranz, Griechentum (1952) 19. 60/63. 173/5. 308f. – W. Kunkel, Art. Mater familias: PW 14, 2183f; Art. Matrimonium: PW 14, 2259/86. – H. Leclercq, Art. Bonté chrétienne: DACL 2, 1008/54, bes. 1031/46. – J. Leipoldt, Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche (1952). – Th. Mayer-Maly, Das Notverkaufsrecht des Hausvaters: SavZRom 75 (1958) 116/55. – W. Michaelis, Art. μήτηρ: ThWb 4, 945/47. – H. Preisker, Christentum u. Ehe in den ersten 3 Jahrh. (1927). – G. Quell – G. Schrenk, Art. πατήρ: ThWb 5, 946/1016. – E. Sachers, Art. Pater familias: PW 18, 2, 2121/57. – R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des NT (1954) 86/94. 170/180. – C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums 1 (1954) 651/67, bes. 662/7. – W. Schöllgen, Der Dekalog unter soziologischem Gesichtspunkt: Kath. Blätter 75 (1950) 446/453. – J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa (1933) 403/38. – E. Vansteenberghe, Art. Parents: DThC 11, 2003/23. – K. Weidinger, Die Haustafeln, ein Stück urchristlicher Paränese (1928). – L. Wenger, Hausgewalt u. Staatsgewalt im römischen Altertum: Miscellanea F. Ehrle 2 (Rom 1924) 1/55.

A: A. Lumpe; B/C: H. Karpp.

Elysium s. Insel der Seligen.

Emanation.

A. Gnostisch. I. Begriff. Der Begriff E. taucht im eigentlichen Sinn erst im gnostischen Denken auf, für das er freilich, soweit zu sehen, von Anfang an konstitutiv ist. Irenaeus definiert ihn ziemlich unbestimmt folgendermaßen: Emissio enim est eius, quod emittitur, extra emittentem manifestatio (haer. 2, 13, 6); als kennzeichnend für die Eigenart des durch E. Entstandenen stellt Iren. heraus die Loslösung (separatio) vom Ursprung (2, 13, 4) u. descensio u. deminoratio im Vergleich zu diesem (2, 13, 6. 7; 17, 9). Nach dem gesamten Quellenbefund muß E. verstanden werden als das seinsmäßige Hervorgehen niedriger Wesenheiten aus höheren, derart, daß dies Hervorgehen ein stufenmäßiges Absteigen u. eine fortschreitende Verminderung an Sein u. Wert mit einschließt. So ist E. ein entscheidender Grundbegriff des gnostischen Weltsystems, das die ganze Welt als ein im Menschen zur Umkehrung kommendes Drama von Abstieg u. Aufstieg verstehen lehrt. Zum Verständnis des E.gedankens werden sehr verschiedenartige Bildmodelle angeboten. Neben dem fast durchgehend verwendeten Zeugungsgedanken (s. u. II) kommt den Bildern von Licht u. Strahl sowie von Geist u. Wort die größte Verbreitung zu; zumal die Idee des Lichts dürfte auch bei der Wortwahl (ἀπόρροια, προβολή; emanatio, emissio) entscheidend gewesen sein.

II. Ausprägungen. Wenngleich E. in irgendeiner Form nahezu von allen gnostischen Systemen gelehrt wird, so sind doch die einzelnen Ausprägungen sehr verschieden. Mit H. Jonas lassen sich zunächst unterscheiden ein syrisch-ägyptischer u. ein iranischer Typ. Ersterer ist im Grunde monistisch; er leitet alles Sein einschließlich der Materie aus einer einzigen Quelle ab u. erklärt das Böse aus der im Abstieg der E.en allmählich eintretenden Verfinsterung des Guten. Die iranische Gnosis, konkret gestaltet im Manichäismus, ist demgegenüber von Anfang an dualistisch; dem uranfänglichen Licht steht eine ebenso uranfängliche Finsternis selbständig gegenüber (Jonas 1, 283). Zwischen beiden liegen Übergangsformen wie die von Hippolyt überlieferte Gnosis des Iustinos (el. 5, 23/28), die Gnosis der Naassener (5, 6/11), der Peraten (5, 12/18) u. Sethianer (5, 19/22), die je von drei nicht auseinander emanierten Prinzipien ausgehen. Nicht sicher durchführbar ist die Unterscheidung in einen männlichen u. weiblichen Typ (Jonas 1, 335. 351), da auch die ‚männliche' Gnosis des Poimandres mit dem weiblichen Prinzip der βουλὴ θεοῦ arbeitet; ebenso steht bei Iustinos, Naassenern, Peraten u. Sethianern zwei männlichen Prinzipien ein weibliches gegenüber. Ein vielleicht im Hin-

tergrund stehender, rein männlicher Anthropostyp ist zumindest nicht eindeutig greifbar. Die Gnosis des *Basilides lehnt in der von Hippolyt überlieferten Form den E.-Gedanken überhaupt ab (7, 22, 2), während Irenaeus ihm einen durchschnittlichen E.-Typ zuschreibt, in dem auch das weibliche Element nicht fehlt (1, 24, 3/7; vgl. oben Bd. 1, 1217/25). – Bedeutsam dürfte hingegen der Unterschied sein, der fast allgemein zwischen ἀπορρεῖν (προβάλλεσθαι) u. δημιουργεῖν gemacht wird: Die sichtbare Welt ist zwar ihrem Stoff nach ein E.-Produkt; die konkrete Gestaltung des Stoffes zur Welt ist dagegen ‚Erschaffung' (δημιουργία), Werk des meist als böse verstandenen *δημιουργός (Iren. haer. 1, 5, 2. 5: Valentin; 1, 24, 3. 4: Basilides; 1, 26, 1: Kerinth; 1, 29, 4: Barbelioten; zahlreiche Belege auch bei Hippolyt). Die Welt ist so durch ihren Werkcharakter als etwas Andersgeartetes u. Geringeres von den eigentlichen E.-Produkten abgehoben. Einen verwandten u. doch andersliegenden Unterschied macht die Pistis Sophia, indem sie die meist synonym gebrauchten Begriffe προβολή u. ἀπόρροια gegeneinanderstellt, wobei ersteres die kosmologischen E.en bezeichnet, von denen die Pistis Sophia bedroht wird, letzteres die Lichtkraft, die aus der Vereinigung der aus Jesus u. aus dem ersten Mysterium ausgeströmten Lichtmächte resultiert (60, 118 u. o.). Προβολή gehört also hier der kosmologischen Unheilsordnung, ἀπόρροια der Erlösungsordnung zu. Am Rande des gnostischen E.begriffs steht die fast rein ethische Auslegung in der hermetischen Gnosis der Kore Kosmu, wo νομοθεσία u. ἱεροποιία als ‚Ausflüsse' aus Isis u. Osiris geschildert werden (Corp. Hermet. Stob. exc. 23, 64 [1, 490 Scott = 4, 20f Nock-Fest.]; stärker ontologisch hingegen ebd. exc. 24, 1/3 [495f Sc. = 52f N.-F.]).

III. Herkunft. Die Herkunft des E.-Begriffs liegt genauso im Dunklen wie die Frage nach der Entstehung der Gnosis überhaupt. Keinen Zusammenhang damit hat die ἀπόρροια-Lehre der Vorsokratiker, die eine rein erkenntnistheoretische Konstruktion ist (Erkenntnis der Dinge erfolgt durch deren ins Subjekt eindringende Ausflüsse; Belege bei Diels-Kranz, VS 3, 66; vgl. Reitzenstein, Poimandres 16_4; Müller: Hermes 48 [1913] 413_1); der Hinweis Eusebs auf Platon als Urheber der ἀπόρροια-Lehre (praep. ev. 13, 15, 3) überzeugt insofern nicht, als bei Plato das Wort ἀπόρροια überhaupt nicht, ἀπορροή u. προβολή nur in anderem Sinn vorkommt (GCS Euseb. 8, 2, 232; RGG 2³, 449). Nach Clemens Alex. hätte Orpheus mit der Bezeichnung μητροπάτωρ den Anstoß zur E.lehre gegeben (strom. 5, 14, 126, 2); in ähnlichem Sinn verweist Irenaeus auf die heidnischen Theogonien als Quelle (haer. 2, 14). Damit dürfte Ein Anknüpfungspunkt richtig getroffen sein; daneben könnte etwa auf die Übersteigerung der göttlichen Transzendenz u. die daraus zwangsläufig folgenden Hypostasierungen mittlerischer Akte im Denken Philons verwiesen werden (vgl. Jonas 2, 1, 74ff). Daß die manichäischen E.stufen weitgehend durch Systematisierung von Gedanken aus den mit Tatian zusammenhängenden apokryphen Apostelgeschichten der mesopotamischen Enkratiten entstanden sind, hat Peterson 160ff wahrscheinlich gemacht. Die E.idee als solche ist freilich bei dieser Systematisierung schon vorausgesetzt. Sachlich steht die gnostische E.-Lehre in der Mitte zwischen mythologischem u. philosophischem Denken; mit ersterem teilt es die Neigung zur Personifizierung, von letzterem nimmt es den abstrakten Gehalt seiner Hypostasen, die vielfach personifizierte ontologische Begriffe sind. Im übrigen bedarf die Vorgeschichte des E.-Begriffs erst noch der näheren Erforschung.

B. Christlich. I. Christliche Gnosis des Clemens u. Origenes. a. Clemens. Dem Clemens v. Alex. wirft Photius mit Bezug auf dessen Hypotyposen vor, er habe gelehrt: nicht das Wort des Vaters, sondern eine göttliche Kraft, ‚eine Art E. (ἀπόρροια) des Logos' bewohne, zum Nus geworden, den Menschen (GCS Clem. 3, 202, 20ff). Tatsächlich spricht Clemens auch anderwärts von einer ἀπόρροια θεϊκή im Menschen (protr. 6, 68, 2; strom. 5, 13, 87, 4; 5, 13, 88, 1/3), betont dabei aber ausdrücklich, diese dürfe nicht als ein Teil Gottes mißverstanden werden (str. 5, 13, 88, 3). Wenn an einer Stelle gesagt wird, die Menschen würden durch eine ἀγαθοῦ ἀπόρροια gut u. durch eine κακοῦ ἀ. böse (ecl. 40), liegt wohl nicht der gnostische E.begriff, sondern einfach der platonische Teilhabebegriff vor (vgl. Phaedr. 251b). Die E.-Lehren der Gnostiker lehnt Clem. ab, wobei auffällt, daß er in diesem Zusammenhang, ähnlich wie Irenaeus, fast ausschließlich προβολή als Terminus voraussetzt (str. 5, 14, 126, 2; 3, 1, 1, 1; exc. 1, 1;

7, 1; 21, 1/3; 23, 2; 39; 67, 1; ἀπόρροια: ib. 2, 1/2).

b. Origenes. Origenes weist für die Christologie die Auffassung des Sohns als einer προβολή des Vaters ausdrücklich als materialistisch zurück (princ. 4, 4, 1; vgl. c. Cels. 6, 34, 35); bei Kommentierung von Sap. 7, 25, der einzigen Schriftstelle, die ἀπόρροια in einschlägigem Sinne verwendet (Weisheit ἀτμίς u. ἀπόρροια der väterlichen Herrlichkeit), begrenzt er diesen Begriff in einem deutlich antignostischen Sinn (princ. 1, 2, 7/10). Muß so die engere Christologie des Orig. als antignostisch u. antiemanatistisch bezeichnet werden, so ist eine gewisse Einwirkung des E.schemas auf sein Gesamtdenken dennoch unverkennbar. Denn die Stelle, die die einzelnen Kreaturen in der gestuften Skala des Seins einnehmen, bestimmt sich nach ihm von der Art ihres Abfalles her, so daß die Mannigfaltigkeit des Seins in der Verschiedenheit des Abfalls derer gründet, die auf verschiedene Weise ‚abwärtsflossen' (ἀπορρεόντων: Iustinian. ep. ad Mennam; von Koetschau in den Text von princ. 2, 1, 1 [107, 5] eingefügt; vgl. 1, 8, 4 [104, 8]). Selbst wenn man statt ‚abwärtsfließen' mit ‚sich abwenden' übersetzt, bleibt die Vorstellung des Seinsstroms bestehen. Sie zeigt sich deutlich auch in der Seelenlehre, nach der die ψυχή durch den Abfall des νοῦς von seiner Seinsstufe entstanden ist. Ihre Erlösung wird zur Folge haben, daß sie aufhört ψυχή zu sein u. wieder νοῦς wird (2, 8, 3; dazu die griechischen Fragmente bei Koetschau 158ff; vgl. Jonas 1, 187ff). Indem Origenes freilich diese ganze Seinsbewegung einerseits auf das αὐτεξούσιον der Kreatur, andrerseits auf ein göttliches Gericht zurückführt (Jonas 2, 1, 182/91), gibt er dem Ganzen einen voluntaristischen u. moralistischen Charakter, der dem Naturalismus der gnostischen E.-Vorstellung zutiefst entgegengesetzt ist. Die gnostische Vorlage ist noch deutlich erkennbar, ihr Gehalt jedoch völlig verwandelt.

II. E. u. Christologie. a. Griechische Theologie. Während Origenes die Vorstellung einer E. des Logos aus dem Vater abgelehnt hatte, führt Athanasius einen Text aus Theognosts Hypotyposen an, in dem der Sohn im Anschluß an Sap. 7, 25 u. Hebr. 1, 3 als ἀπαύγασμα, ἀτμίς u. ἀπόρροια τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας bezeichnet wird (decr. Nic. syn. 25, 2); ferner einen Text des alexandrinischen Dionys, der ebenfalls den Logos ἀπόρροια nennt (sent. Dion. 23). Die arianische Polemik griff solche Texte auf u. betonte deren gnostischen Charakter (vgl. das Credo des Arius bei H. G. Opitz, Urkunden z. Gesch. d. arian. Streites = Athanas. Werke 3, 1 [1934ff] nr. 6, dazu Kraft 8; ebenso seinen Brief an Euseb v. Nikomedien: Opitz, aO. nr. 1, lat. Text auch bei Candidus Ar.: PL 8, 1037; ähnlich Candidus Ar. selbst: gen. div. 4 [PL 8, 1015 D]). Die orthodoxe Theologie distanzierte sich denn auch sofort von dem belasteten Begriff; Athanasius fügte in sein Credo das οὐκ ἀπόρροιαν ausdrücklich ein (symb. 1, 1; ähnlich schon Alexander v. Alex. in einem Brief an Alexander v. Thessalonich: Opitz, aO. nr. 14, 46); er betonte mehrfach, daß es sich um einen materialistischen, gnostischen Begriff handle, der den Nicaenern zu Unrecht nachgesagt werde (or. c. Ar. 1, 21; 4, 11). Hilarius überliefert einen Anathematismus gegen die Auffassung des Sohns als E. (lib. syn. 8, 20; vgl. 8, 22); Alexander v. Alex. verurteilt sie als materialistisch (Brief an Alexander v. Thess. bei Opitz, aO. nr. 14, 46; ähnlich Paulin v. Tyrus: Opitz, aO. nr. 9 u. Euseb. v. Caes. eccl. theol. 1, 12, 73). Seit der klaren Absage des Athanasius scheint im Osten der Begriff E. aus der Trinitätslehre endgültig verschwunden zu sein.

b. Latein. Theologie. In der latein. Theologie verstattete Tertullian dem (häufig unübersetzten) Terminus προβολή ein gewisses Heimatrecht. Der Mißbrauch des Wortes durch die valentinianische Gnosis brauche die rechtgläubige Theologie an dessen Verwendung keineswegs zu hindern, zumal die Häresie durch Entlehnung u. Nachahmung gegenüber der echten Wahrheit gekennzeichnet sei. Für die Möglichkeit rechtgläubigen Gebrauchs der Vokabel beruft sich Tert. sodann auf einen Spruch des Parakleten, der das Verhältnis Deus-sermo demjenigen von radix-frutex, fons-fluvius, sol-radius vergleicht. Als gnostisch abgelehnt wird dabei die Vorstellung einer Trennung von Hervorbringer u. προβολή, beide bleiben vielmehr verbunden; beibehalten wird der Subordinatianismus (adv. Prax. 8, 7; 9, 2) u. der im Osten später als typisch für den E.-Begriff empfundene Materialismus (7, 8; zum Ganzen auch noch Apol. 21/11). Einen Nachklang des E.-Gedankens kann man finden in Tertullians Aussage, daß Gott die Seele afflatu suo emiserit (an. 16, 1). Die unmittelbare Vorgeschichte des Textes weist auf stoische Einflüsse zurück (ed. Waszink

231; 176ff). Die Ablehnung des E.-Begriffs wurde im Westen trotz Hilarius offenbar nie so einhellig u. endgültig wie im Osten. Die Frage, ob die anscheinend vom Westen ausgehende Durchsetzung des in der Gnosis beliebten Terminus ὁμοούσιος mit solchen Tatbeständen zusammenhängt, bedürfte noch gründlicher Untersuchung (vgl. Kraft; interessant dazu die Verbindung ὡς μέρος αὐτοῦ ὁμοουσίου καὶ ὡς προβολή in dem Glaubensbekenntnis des Arius an Alexander v. Alex.: Opitz, Urk. nr. 6; vgl. Athan. syn. 16; auch Origenes bringt aporrhoea mit ὁμοούσιος zusammen [in Hebr. fr.: 5, 300 Lomm.]; Tertullian verbindet apol. 21, 11 prolatio u. unitas substantiae). Bezeichnend für das Fortleben emanatistischer Gedanken ist es, daß Augustin sich mit einem offenkundig von Tertullian beeinflußten Theologen Vincentius Victor auseinanderzusetzen hatte, der lehrte, daß Gott die Seele ,non de nihilo fecerit, sed ita ex ipso sit, ut ab ipso emanaverit' (nat. et or. an. 2, 3, 5; vgl. 2, 5, 9; zu Tertull. u. Vincentius Victor: Waszink, an. 177f). Ein Jahrhundert darnach liest man im Credo des Joh. Maxentius: rursus profitendum est Jesum Christum ... esse figuram substantiae sive imaginem patris et emanationem claritatis dei ... (A. Conc. Oec. 4, 2, 11). In einem wenig später in lateinischer Sprache verfaßten Väterflorilegium findet sich ein dem Gregor v. Nazianz zugeschriebener Text, in dem unter vielen Christusprädikaten auch die aus Sap. 7, 25 bekannten Bezeichnungen vapor u. emanatio stehen (A. Conc. Oec. 4, 2, 93, 4).

III. Philosophisches Denken. a. Plotin u. der Neuplatonismus. 1. Plotin. Der allgemeine Charakter des plotinischen Denkens zeigt sich auch in der E.-Frage: scharf antignostisch einerseits (2, 9) ist es andrerseits weitgehend von dem abgelehnten gnostischen Gedankengut bestimmt. Plotin weist einerseits den E.-Gedanken ausdrücklich zurück (5, 1, 3; 2, 1, 4), gebraucht aber andrerseits doch fortlaufend emanatistische Termini, um das Verhältnis des Ureinen u. des νοῦς zur jeweilig nächsten Substanz zu klären (5, 2, 1: ὑπερρεῖν; 5, 1, 6: ἐκρεῖν; ῥεῖν; 6, 4, 9: φῶς ἐκ φωτός; 6, 8, 18: ἐκφύειν, ἐκχύειν u. a.; dazu häufig die spezifisch plotinischen Termini ἐπέκεινα; ἀνηρτῆσθαι); auch der gnostische Gedanke von der Sophia, die ihr Bild in der Materie beschaut u. so Ursache des Menschen wird, kehrt bei Plotin wieder (1, 1, 8. 12: für die Zusammenhänge Quispel, Anthr.). Wichtig ist weiterhin, daß Plotin laufend die seinsmäßige Minderung des ,Emanierten' gegenüber seiner Quelle u. das Moment des Abstiegs betont (3, 8, 4; 5, 1, 7; 5, 3, 16; 5, 8, 1; 6, 7, 9; 6, 7, 17; dazu der Vergleich der drei Substanzen mit Licht-Sonne-Mond 5, 6, 4). Auch der demiurgische Charakter der ψυχή erinnert an die Gnosis (1, 8, 7; 3, 2, 5; 4, 3, 9 u. ö). Man wird sagen können, daß Plotin die E.-Vorstellung unter Ausschaltung der für die Gnosis so bedeutsamen mythischen Elemente auf ihren ontologischen Kern reduziert u. in diesem verwandelten Sinn in sein System eingebaut hat.

2. Neuplatonismus. Der auf Plotin folgende Neuplatonismus ist gekennzeichnet durch die Vermehrung der aus dem Einen kommenden Mittelwesen; die Idee des absteigenden Hervorgehens auseinander wird beibehalten u. mit πρόοδος (προϊέναι) ausgedrückt. Bedeutsam ist dabei die durch Proklos systematisch zu Ende geführte Triadenbildung, die schon Jamblich mit der Einordnung der πρόοδος in den auf jeder Seinsebene wiederkehrenden Ternar μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή entscheidend vorwärtsgetrieben hatte (Roques 72). Die bereits in der Gnosis wirksame Zuordnung des kosmologischen Dramas zur soteriologischen ἐπιστροφή ist damit noch bedeutend verstärkt.

b. Augustinus. Bei Augustinus ist der E.-Gedanke sowohl aus der Trinitätslehre wie aus dem Schöpfungsbegriff verbannt. Letzteres zeigt sich zB. deutlich in der Umwandlung der plotinischen Vergleichung der drei kosmischen Substanzen mit Licht-Sonne-Mond (5, 6, 4, s. a 1), von der Augustinus nur die Zuordnung der göttlichen Sonne zu der dem Mond vergleichbaren Seele übrigläßt (civ. D. 10, 2; Henry 129/32), womit das Gleichnis einen durchaus akosmischen Sinn gewinnt. Lediglich die soteriologische Rückseite der E., die Idee des rückkehrenden Aufstiegs der Seele durch die purgatio hat Augustin übernommen u. zu einem zentralen Bestandteil seines Denkens erhoben, sofern er die Heilsfunktion Christi von hier aus zu erklären versuchte (Frühform der purgatio-Lehre quant. an. 33; ausgereifte Form ep. 147; civ. D. 10, 9/32).

c. PsDionys. Ausblick ins MA. 1. PsDionys. Nicht ebenso klar ist die Stellung des PsDionys zur E.-Frage. Die triadisch strukturierten absteigenden Wesensordnungen scheinen sich von den in steter Seinsminderung

abgestuften Substanzen seiner philosophischen Vorbilder zunächst nicht wesentlich zu unterscheiden. Hinzu kommt die zentrale Stellung des πρόοδος-Motivs u. eine ausgedehnte Verwendung des Lichtgleichnisses, das dem Areopagiten gestattet, über die Ausstrahlung der göttlichen Güte zu sagen, sie geschehe so, wie unsere Sonne ohne Berechnung u. ohne Vorauswahl, aber einfach durch ihr Sein alles hell macht (div. nom. 4, 1; Roques 101_1). Von den Neuplatonikern bleibt aber Dionys dadurch abgehoben, daß den Mittelwesen keine seinshervorbringende Kraft zugesprochen wird, sondern alle πρόοδος aus Gott als einziger Quelle kommt (div. nom. 5, 2; Roques 79).

2. Ausblick ins MA. In den mittelalterlichen Übertragungen des PsDionys ist das Wort emanatio vermieden, erst B. Cordier (1634) setzt es durchgehend für πρόοδος. Bei den mittelalterlichen Theologen selbst kommt es gelegentlich vor; so etwa wenn Bonaventura von dem spiritus rationalis spricht, qui manat a beatissima trinitate (myst. trin. q. 8 ad 7) oder das alte Wort von vapor et emanatio omnipotentis wieder aufgreift (hex. 3, 22; vgl. red. 8); noch bedeutsamer, wenn Thomas die Schöpfung emanationem totius entis a causa universali nennt (s. theol. I q. 45a 1c; Roques 102). Trotz solcher Wortwahl bleibt indes vom alten E.-Gedanken dabei nichts übrig, der christl. Schöpfungsbegriff bildet den einwandfrei erkennbaren sachlichen Sinn. Auch die mittelalterliche Lichtmetaphysik bedeutet trotz aller Anklänge keine eigentliche E.-Lehre (vgl. Baeumker). Den christlich gereinigten Kern des neuplatonischen Weltschemas hat zB. Thomas v. Aquin übernommen, indem er seine theologische Summe unter das Grundschema von exitus u. reditus stellte (A. Walz, Thomas v. A. [1953] 86).

A. H. Armstrong, The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus (Cambridge 1940). – Cl. Baeumker, Witelo. Ein Philosoph u. Naturforscher des 13. Jh. = Beiträge z. Gesch. d. Phil. des MA 3, 2 (1908) 357/426. – C. Colpe–E. Haenchen–G. Kretschmar, Art. Gnosis: RGG 2³, 1648/61. – H. Dörrie, Art. E.: RGG 2³, 449/50. – P. Henry, Plotin et l'occident (Louvain 1934). – H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist 1² u. 2, 1 (1954). – E. von Ivanka, „Teilhaben", „Hervorgang" u. „Hierarchie" bei PsDionysios u. bei Proklos: Actes XIe Congr. Int. Philos. 12 (Amsterd. 1953) 193/8. – H. Kraft, ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ: ZKG 66 (1954/5) 1/24. – H. F. Müller, Plotinische Studien I: Hermes 48 (1913) 408/25. – E. Peterson, Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrusfragment der Acta Pauli: VigChr 3 (1949) 142/62, bes. 160ff. – G. Quispel, Philo u. die altchristl. Häresie: ThZ 5 (1949) 429/36; Gnosis als Weltreligion (Zürich 1951); Der gnostische Anthropos u. die jüd. Tradition: ErainosJb 22 (1953) 195/234. – R. Reitzenstein, Poimandres (1904). – R. Roques, L'univers dionysien (Paris 1954) 68/81. 101f. – H. R. Schwyzer, Art. Plotinos: PW 21, 1, 471/592. *J. Ratzinger.*

Emblema s. Mosaik.

Embryologie.

A. Nichtchristlich. I. Griech.-röm. a. Zeugung. 1. Spermatologie. Die antike Zeugungslehre im engeren Sinne (Spermatologie) beschäftigt sich mit den Fragen nach Herkunft u. Wesen des Zeugungsstoffes, nach dem Zeugungsanteil der Eltern u. in einem weiteren Sinn auch mit den Fragen nach Entstehung von Geschlecht u. Ähnlichkeiten. Hinsichtlich des angenommenen somatischen Ausgangssubstrats für den Zeugungsstoff lassen sich drei, in sich wiederum differenzierte Generationslehren unterscheiden: 1. die enkephalo-myelogene Theorie: Herkunft des Samens vom Gehirn bzw. Rückenmark; 2. die Pangenesislehre: Herkunft des Samens aus allen Körperteilen; 3. die hämatogene Zeugungslehre: der Zeugungsstoff ein Endprodukt im Assimilationsprozeß des Blutes. Die enkephalo-myelogene Lehre ist in den Kreisen der Pythagoreer beheimatet (Alkmaion: Diels, VS 24 A 13; Hippon: ebd. 38 A 12; anonymer Pythagoreer bei Diog. Laert.: ebd. 58 B 1a), wird von Platon übernommen (Tim. 73 B/91 A) und dringt auch in die hippokratischen Schriften und in spätere Zeugnisse ein (diese bei Lesky 13ff). Die Pangenesislehre erwächst aus dem Vorstellungsgut der Atomisten (Demokrit: Diels, VS 68 A 141; 68 B 32), dominiert als spermatologisches Lehrdogma bei den Hippokratikern (Geurts 80ff; Lesky 76ff) u. wird in der Folge von Epikur u. Lukrez übernommen (Blersch 90ff). Zu ihrer Verbreitung in der altindischen Medizin s. Müller 11. Auf die hämatogene Samenlehre (Sperma ein περίττωμα τῆς αἱματικῆς τροφῆς: Aristot. 726 b 9f), deren naturphilosophische Vorstufen sich bei Parmenides (Diels, VS 28 B 18) u. Diogenes v. Apollonia (ebd. 64 B 6) finden, baut Aristoteles sein Gene-

rationssystem auf, u. der Begründer der pneumatischen Ärzteschule, Athenaios v. Attaleia, folgt ihm darin (Galen. 4, 626 K.). Ebenso weisen der alexandrinische Arzt Herophilos u. Galen selbst den Gefäßen bzw. dem Blut eine samenbildende Funktion zu (4, 583. 184. 626 K.), wenn auch jener den Samenleiter (4, 282 K.), dieser die Hoden als Hauptbildungsstätten des Sperma ansprechen (4, 583 K.). – Bei der Charakterisierung des Wesens des Zeugungsstoffes treten verschiedene Aspekte in den Vordergrund. Zunächst werden bestimmte Stoffzustände des Sperma für die Zeugungsleistung höher bzw. geringer bewertet: mit Dünnheit u. Kälte des Samens verbindet Alkmaion (Diels, VS 24 B 3) Unfruchtbarkeit; Hippon (ebd. 38 A 14) u. ähnlich die Schrift De genit. (7, 478, 1f L.) lassen von dichtem u. starkem bzw. von dünnflüssigem u. schwachem Samen männliches bzw. weibliches Geschlecht bestimmt sein, mitursächlich auch Aristoteles (765b 1f; 766b 31f); der Stoiker Sphairos (Arnim, StVetFr 1, 626) hält das dünne u. spannungslose weibliche Sperma für unwirksam, u. Galen (4, 164. 627 K.) teilt dem als dünner, kälter, flüssiger, schwächer, geringer an Menge u. Tonus charakterisierten weiblichen Samen eine geringere Bedeutung für die Embryonalentwicklung zu (Lesky 180f). Weiter wird in der warmen u. pneumatischen Natur des Samens das zeugungsfähige, belebende u. die Keimentwicklung bestimmende Prinzip erkannt. Nach Diogenes v. Apollonia (Diels, VS 64 B 6) ist der Same dünn, warm u. schaumartig zufolge seines Gehaltes an warmem Pneuma (*Beseelung; Lesky 122ff), der aetherius calor bestimmt nach Anaxagoras (Diels, VS 59 A 109) die Keimgliederung, die Wärme des Samens erscheint bei Philolaos (ebd. 44 A 27) als Leben schaffend schlechtweg, während der spermatische θερμὸς ἀτμός bei dem anonymen Pythagoreer (ebd. 58 B 1a) im besonderen Seele u. Wahrnehmung vermittelt (*Beseelung). Das Warme als das Wirkprinzip im Sperma ist nach Aristoteles (736b 33f) Pneuma, u. dieses schlechthin die Naturkraft (φύσις), die dem Element der Gestirne analog ist (Rüsche 194. 234). In der älteren Stoa wird der Same geradezu als πνεῦμα μεθ' ὑγροῦ (Arnim, StVetFr 1, 128: Rüsche 260f; Lesky 164f) definiert, als ein Absenker der Seele (Aet. 5, 4, 1), begabt mit den *Logoi spermatikoi.

2. Zeugungsanteile. Hinsichtlich der Zeugungsanteile der *Eltern lassen sich durch die ganze Antike u. über sie hinaus zwei grundsätzlich verschiedene Auffassungen verfolgen: 1. die paritätische, die Zweisamenlehre, die Mann u. Weib ein gleichwertiges Geschlechtsprodukt beitragen läßt; 2. die dualistische, die das männlich-aktive, befruchtende Prinzip dem weiblich-aufnehmenden, ernährenden gegenüberstellt. Die paritätische oder Zweisamenlehre (W. Gerlach, Das Problem des ‚weiblichen Samens' in der antiken u. mittelalterlichen Medizin: ArchGeschMed 30 [1937/38] 177/93) wird vertreten von Alkmaion (Diels, VS 24 A 14), Parmenides (ebd. 28 B 18), Empedokles (ebd. 31 B 63), Demokrit (ebd. 68 A 142), Diokles (fr. 172 Wellmann), wird in der pangenetischen Fassung Lehrdogma der Hippokratiker u. erhält in De genit. (7, 478, 3f L.) mit der Hypothese von der bisexuellen Potenz sowohl des männlichen als auch des weiblichen Samens eine besonders markante Formulierung (Lesky 81ff), die auch Lukrez (rer. nat. 4, 1227f D.) übernimmt (Blersch 90). Eine Zwischenstellung zwischen paritätischer u. dualistischer Auffassung vom Zeugungsanteil bezieht die Samenlehre Zenons (Arnim 1, 129; Lesky 168; anders W. Wiersma, Die Physik des Stoikers Zenon: Mnemos. 3, 3, 3 [1943] 201ff, der sie der Pangenesislehre zuordnet). Galen bekennt sich nach der Entdeckung der Eierstöcke durch Herophilos in scharfer Polemik gegen Aristoteles zur Zweisamenlehre, führt aber diesen Standpunkt nicht konsequent durch. Denn er läßt u. a. in der Embryonalentwicklung nur die Allantois aus dem weiblichen Samen entstehen (4, 536. 600 K.), aus dem männlichen aber Gefäße, Nerven, Bänder, Sehnen, Knochen, Knorpel (4, 188. 521f. 560 K.), die spermatogenen Organe. Ihnen stehen die hämatogenen, wie Leber, Muskel- u. Fettgewebe gegenüber, die auch im Gegensatz zu den spermatogenen regenerationsfähig sind. Die dualistische Auffassung von einem männlich-aktiv befruchtenden u. einem weiblich-aufnehmenden, ernährenden Prinzip gehört urtümlichen Vorstellungen an, wie sie sich im Bereich der Primitivmedizin (Diepgen 25), in den Analogien mit dem makrokosmischen Zeugungsgeschehen (Aether, Sonne, Luft = männliches Prinzip: Erde = weiblich-aufnehmendes, ernährendes Prinzip; A. Dietrich, Mutter Erde [1925] 37ff. 47. 53) darbieten u. auch in die tragische Literatur Eingang fanden (Aesch. Eumen. 658). Das

männliche Individuum produziere das Sperma, das weibliche biete nur den Ort (τόπος) dar, ist die Formulierung, die dieser Vorstellung Anaxagoras (Diels, VS 59 A 107) gegeben hat. Plato Tim. 50 D vergleicht das Aufnehmende der Mutter (Uterus = Ackerboden, ebd. 91 D), den Ursprungsort aber dem Vater. Eine ähnliche dualistische Auffassung vom Zeugungsvorgang erwächst in pythagoreischen Kreisen aus der Form-Stoff-Antithese pythagoreischer Lehre. Nach Hippon (Diels, VS 38 A 13. 14) liefere nur der Mann ein zeugungsfähiges Sperma, die Frau einen Nahrungsbeitrag, aus dem die embryonalen Fleischteile entstehen, während die Ausbildung des Knochensystems als männliche Leistung gilt. Noch einen Schritt weiter geht der Pythagoreer bei Diog. Laert. (Diels, VS 58 B 1a), der dem männlichen Anteil im spermatischen θερμὸς ἀτμός eine schon fast immaterielle Wirkung (ψυχὴν καὶ αἴσθησιν) zuteilt, während das gesamte stoffliche Baumaterial des Embryo weibliche Zeugungsleistung ist. Diese Vorstellungen erfahren eine weitere Sublimierung in den aristotelischen Sexusdefinitionen, in denen das männliche Geschlecht dem weiblichen gegenübergestellt wird (716 a 5 ff) als: Träger u. Übermittler des Zeugungsprinzips (τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως ἀρχή) u. der Form (εἶδος) dem Träger des Stoffs (ἀρχὴ τῆς ὕλης); als Zeugendes dem Ernährenden (728 a 29 f); als Wirkendes dem Erleidenden (729 a 24 f; 740 b 24); als Überträger der Seele der Hervorbringerin des Keimkörpers (738 b 25 f). Als männlichen Zeugungsbeitrag betrachtet Aristoteles das Sperma, als weiblichen das Menstrualblut, die Katamenien (so auch in der altindischen E., s. Müller 14 ff). Denn diese sind infolge der kälteren Veranlagung der Frau (765 b 16 f; 775 a 14 f) nicht gar gekochter Samen. In Hinsicht auf diese Zeugungsstoffe stellt sich die aristotelische Eidos-Hyle-Antithese so dar, daß das Sperma wie ein Werkzeug (730 b 20) Form u. Bewegung auf die Katamenien überträgt, ohne jedoch selbst mit seiner materiellen Substanz, die sich in Pneuma auflöst (730 b 19), an der Keimbildung teilzunehmen. Diese rein kinetisch-dynamische Samenwirkung (737 a 7 ff) veranschaulicht zahlreiche Analogien, vor allem die käsetechnische, die in der Erzeugungsbiologie des Thomas (Mitterer 156 ff) eine besondere Rolle spielt. In ihr wird die Wirkung des Samens auf die Katamenien mit der des Labes auf die Milch verglichen (729 a 9 ff; 737 a 14; 739 b 21). Zum aristotelischen Geschlechtsdualismus bekennen sich in der Folge Athenaios u. andere Vertreter der pneumatischen Schule (M. Wellmann, Die pneumatische Schule bis auf Archigenes [1895] 148). Auch Galen (4, 605. 613 K.) nimmt Sperma u. Katamenien als Zeugungsstoffe bei seiner Erklärung der Artvererbung an (Lesky 188 f).

3. Geschlechtsentstehung. Die einfachste Hypothese zur Erklärung der Geschlechtentstehung ist die mengenmäßige Dominanz (Epikratie) der gesamten Samenmasse des einen Partners (Alkmaion: Diels, VS 24 a 14). Die Epikrateia einer ganz bestimmten Portion, nämlich jener, die das von den Geschlechtsorganen beigesteuerte Keimgut enthält, entscheidet nach Demokrit (ebd. 68 A 145) das Geschlecht des Keims. Der Verf. von De genit. (7, 478, 1 ff L.) nimmt sowohl männlich wie weiblich bestimmten Zeugungsstoff bei beiden Partnern an. Scheiden diese sexuell gleichnamigen Zeugungsstoff aus, so bestimmt sich das Geschlecht nach diesem. Bei Ausscheidung von sexuell verschieden determiniertem Keimgut, entscheidet der überwiegende Teil (Schema der möglichen Kombinationen bei Lesky 81 ff). Während die angeführten Hypothesen, die auf dem Epikrateia-Mechanismus beruhen, die Geschlechtsbestimmung progam lösen, stellt der Versuch des Empedokles (Diels, VS 31 A 81) eine metagame Lösung dar. Denn Wärme bzw. Kälte des Uterus bei der Samenaufnahme ist entscheidend, ob der Keim sich männlich oder weiblich entwickelt. Auf urtümlichen Vorstellungen, die der rechten (= r.) Körperseite höheren Wert beimessen als der linken (= l.), baut Parmenides (ebd. 28 B 17) seine Lehre auf, die die Entstehung von Knaben oder Mädchen von der Lagerung des Keimes auf der r. bzw. l. Uterusseite (uterus bicornis ist vorausgesetzt; s. Abbildung bei Needham T. III; Diepgen Abb. 40) als abhängig erklärt (zur R.-L.-Theorie in der altindischen Medizin s. Müller 28 ff). Zu dieser Auffassung tritt bei Anaxagoras (Diels, VS 59 A 107) noch die Modifikation hinzu, daß das Geschlecht bereits progam bestimmt sei je nachdem, ob das männliche Sperma sich aus der r. bzw. l. Seite entleere. Die empedokleische Wärmelehre ist mit der R.-L.-Theorie in der Folge eine Kontamination (r. = wärmere Seite, männliches Geschlecht) eingegangen, die Epid. 6, 2, 25 (5, 290, 7 f L.) bereits faßbar u. trotz der Kritik durch Aristoteles

(765a 11ff) von Galen (4, 175 K.) als Grundlage seiner Geschlechtsbildungshypothese aufgenommen wird (Lachs 26; Lesky 62f). Die aristotelische Lösung innerhalb der Form-Stoff-Antithese nimmt eine vom Erzeuger ausgehende u. durch sein Sperma auf die Katamenien übertragene Bewegungskomponente (κίνησις) an, die den männlichen Geschlechtstyp zu verwirklichen trachtet. Erfährt diese Bewegungsrichtung im Stoff, dem weiblichen Menstrualblut, eine derartige Abschwächung, daß sie sich ihm gegenüber nicht durchsetzen kann, dann entsteht ein weibliches Wesen (768a 5f). Galen sieht im warmen Pneuma das die Geschlechtsdifferenzierung beherrschende Prinzip: genügende Menge an warmem Pneuma gewährleistet die Entwicklung der Geschlechtsorgane bis zur letzten, biologisch u. teleologisch als vollkommen gewerteten Phase, dem Mann; Mangel an Wärme u. Pneuma läßt sie in einer unvollkommenen, unfertigen Phase, dem Weib, zum Stillstand kommen; dabei spielen die aus der r. = wärmeren bzw. aus der l. = kälteren Seite entleerten Spermata eine bestimmende Rolle

4. Ähnlichkeit. Die Entstehung gleich- bzw. gekreuztgeschlechtlicher Ähnlichkeit wird aus den Elementen der empedokleischen Wärmelehre durch Gleichheit der Temperaturen der elterlichen Spermata (beide gleich warm: Knabe dem Vater ähnlich) bzw. durch Ungleichheit der Temperaturen (väterliches Sperma wärmer: Knaben der Mutter ähnlich) erklärt (Diels, VS 31 A 81). Eine ähnliche Erklärung nach dem Mechanismus der R.-L.-Theorie läßt gleichgeschlechtliche Ähnlichkeit von seitengleich entleerten elterlichen Samen (r. entleerte Spermata: Knabe dem Vater ähnlich), gekreuzt-geschlechtliche Ähnlichkeit von verschiedenseitig entleerten Spermata (r. männlicher Same + l. weiblicher Same: Knabe der Mutter ähnlich) abhängig sein (ebd. 28 A 54). Über die Zuverlässigkeit dieser Referate für Empedokles bzw. Parmenides s. Geurts 45; Lesky 37. 44f. Der Verfasser von De genit. (7, 480, 7ff L.) erklärt gleichgeschlechtliche Ähnlichkeit durch eine mengenmäßig u. regional bestimmte Epikratie des Samens des einen Partners, gekreuzt-geschlechtliche Ähnlichkeit unter denselben Voraussetzungen bei Anwendung der Hypothese von der sexuellen Bipotenz der Zeugungsstoffe. Bei Aristoteles handelt es sich um die Epikratie der im Sperma wirkenden väterlichen Individualkomponente. Setzt sich diese gegenüber der vom Stoff, den weiblichen Katamenien, ausgehenden Gegenwirkung durch, dann entsteht gleichgeschlechtliche Ähnlichkeit mit dem Vater, im umgekehrten Fall mit der Mutter (768a 21f), da nämlich Geschlechts- u. Individualkomponenten nahe beieinander liegen u. meist miteinander gekoppelt sind. Dringt jedoch nur die Geschlechtskomponente durch, nicht aber auch die Individualkomponente oder umgekehrt, so entsteht gekreuzt-geschlechtliche Ähnlichkeit zwischen Sohn u. Mutter bzw. Tochter u. Vater (768a 5f). Die Vererbung des Arttypus beruht bei Aristoteles auf dem Gesetz der Synonymie, d. h., daß das Eidos des Zeugenden u. des Gezeugten ein u. dasselbe ist (735a 20f). Nach stoischer Lehre ist die Artkonstanz gewährleistet durch den im spermatischen Pneuma wirkenden *Logos spermatikos (Arnim, StVetFr 2, 741. 742; H. Meyer 202f). Zur Erklärung gleichgeschlechtlicher Ähnlichkeit nimmt Origenes an (Arnim 2, 747; Meyer 104f), daß die Eltern die Logoi spermatikoi der vorhergegangenen u. der gleichzeitigen Generation in sich enthalten. Die jeweilige Epikratie einer Keimkraft führt zur Ähnlichkeit mit dem entsprechenden Elternteil bzw. seiner Aszendenz, wobei gekreuztgeschlechtliche Vererbung unberücksichtigt bleibt. Da nach Zenon (Arnim 1, 128) das Sperma ‚ein abgesprengtes Gemenge u. eine Mischung der Seelenkräfte' darstellt, konnte Kleanthes (Arnim 1, 518) auch die Vererbung seelischer Eigenschaften aus der körperlichen Natur der Seele folgern. Träger u. Verwirklicher der seelischen ebenso wie der körperlichen Merkmale sind für Philon v. Alexandreia (Meyer 39) die Logoi spermatikoi. In der Auffassung von der Vererbung des Arttypus setzt sich durch die Kreuzungsversuche des Athenaios v. Attaleia (4, 603f K.) eine der aristotelischen Erklärung grundsätzlich entgegengesetzte mit Galen (4, 611. 630. 642 K.) durch: nicht das durch das väterliche Sperma wirkende Eidos sei für die Vererbung der Art maßgeblich, sondern der durch die mütterlichen Katamenien repräsentierte Stoff. Für die Vererbung individueller Körpermerkmale gibt Galen zwei grundsätzlich verschiedene Definitionen: die eine, auf der Zweisamenlehre basierend, erklärt die Vererbung körperlicher Merkmale als das Ergebnis einer Epikratie zwischen männlichem u. weiblichem Samen (4, 630 K.), wobei portionsweise

verschiedene Spermaqualitäten eine Rolle spielen (4, 627 K.); die zweite Definition (4, 642 K.) nimmt dualistisch männliches Sperma u. weibliches Katamenienblut als Zeugungsstoffe an u. läßt in aristotelischer Nachfolge die Merkmalsähnlichkeit von der ‚aus dem Samen heraus wirkenden Bewegungskraft' abhängig sein.

b. Ernährung. Zwei Ansichten stehen sich zunächst gegenüber: 1) Das Embryo sauge mit seinem Munde an bestimmten Stellen der Gebärmutter. Diese Meinung ist überliefert für Alkmaion (Diels,VS 24 A 17; anders die Notiz des Rufus bei Oreibasios, daß nach Alkmaion der Embryo mit seinem ganzen Körper wie ein Schwamm die Nahrung aufnehme. Dazu s. den Konkordanzversuch M. Wellmanns: Archeion 11 [1929] 312_{74}); Diogenes v. Apollonia (Diels, VS 64 A 25); Hippon (ebd. 38 A 17); De carn. (8, 592, 11f L.). Diese Ansicht beruht auf der von der Placenta cotyledonaria der Wiederkäuer gewonnenen u. analogiemäßig auf den Menschen übertragenen Vorstellung, daß sich in der menschlichen Gebärmutter zitzenartige Gebilde (θηλαί, στόματα, acetabula, oscula) befänden, wie sie auch Demokrit, Epikur (Diels, VS 68 A 144), De nat. mul. (7, 336, 14 L.), Diokles u. Praxagoras (Wellmann fr. 27) annehmen. Doch ist Galen (Wellmann fr. 26) bei den beiden Letztgenannten der Meinung, daß sie mit Kotyledonen die Mündungen der Uterusgefäße gemeint hätten. – 2) Empedokles (Diels, VS 31 A 79) u. Anaxagoras (ebd. 59 A 110) vertreten dagegen die Ansicht, daß sich der Embryo durch den Nabelstrang ernähre. Eine Kontamination beider Meinungen bei Demokrit, Epikur (ebd. 68 A 144), PsGalen (19, 167), während De nat. puer. (7, 490, 17f; 492, 20f; 530, 3f L.) den Austausch von Pneuma u. Blut unabhängig vom Mund durch den Nabelstrang vor sich gehen läßt. Als Nährstoffe werden Pneuma, Blut, im besonderen Menstrualblut (7, 492, 7ff L.) u. Milch (7, 512, 20f L.) angenommen. Gegen die Meinung einer unmittelbaren Ansaugung der Nahrung von der Mutter wendet sich Aristoteles 746a 19f (u. auch Soran: CMG 4, 10, 12ff) mit der Begründung, daß sich ja zwischen Embryo u. Uterus zarte Häute befänden, nämlich zwei (739b 30f; 745b 35; 565a 7f), unser Amnion = ὑμήν (der Ausdruck ‚Amnion' erstmals belegt bei Empedokles: Diels, VS 31 B 70) u. das Chorion (Diepgen 150). Aristoteles unterscheidet ferner eine Gebärmutter mit Kotyledonen bei Wiederkäuern, aber auch bei Hasen u. Mäusen (511a 28ff) von einer glatten Gebärmutter (λεία ὑστέρα) der übrigen Säuger. Die Nahrungsaufnahme erfolge nur durch den Nabelstrang mittels der in ihm befindlichen Gefäße (mehrere bei Rindern, zwei bei kleineren Tieren, 740a 28f; 745b 25f). Der Nabelstrang gehe direkt durch den Uterus hindurch zu den mütterlichen Gefäßen (746a 8f). Auch Galen nimmt aus Befunden, die er an Ziegen, Schweinen, Eseln usw. gewann, an, daß zwei Nabelarterien u. zwei Nabelvenen, die mit dem Urachus den Nabelstrang u. fortan den einzigen Nahrungsweg für die Frucht bilden, aus Anastomosen mit den Aa. bzw. Vv. uterinae sich herleiten (4, 654ff; 2, 907ff K.; Simon 2, 112). Diese Gefäße lassen nach der Befruchtung Kotyledonen entstehen (4, 537 K.), mit denen sie ähnlich den Saugnäpfen eines Tintenfisches die Frucht an sich zögen (Diepgen 151). Diese Kotyledonen sind aber nicht mit der Placenta, die Galen in den Gesamtbegriff ‚Chorion' einschließt, identisch, sondern (im heutigen Sinne) nur Teile der Placenta (Simon 2, 304). Die Umbilikalvenen ziehen, sich zu einer vereinigend, zur Leber, die Arterien zur Teilungsstelle der Aorta (4, 245 K.). Galen kennt die postfetale Obliteration der Aa. umbilicales zum Lig. umbilicale u. ebenso die des foramen ovale (4, 245 K.) u. der später als Ductus Botalli bezeichneten Verbindung zwischen A. pulmonalis u. Aorta (4, 245 K.). Instruktive Versuche über den Weg des Blutes (Feststellung der verschiedenen Pulsation der mütterlichen umbilikalen Arterien; Aufhören der Pulsation der Arterien des Chorions = Placenta nach Ligatur der Umbilikalarterien bei Weiterbestehen des Pulses der fetalen Arterien; Aufhören des Pulses der Fetalarterien nach Ligatur der Umbilikalvenen; s. Simon 2, 112) führen Galen wohl zur Erkenntnis von der Pulsation des fetalen Herzens (Lachs 34), nicht aber zur vollen Einsicht in die Verhältnisse des embryonalen Kreislaufs (Simon 2, 308; Balss 48; Diepgen 152).

c. Gliederung u. Wachstum. 1. Theorien. Auch für die Behandlung, die dieses Teilproblem in der Antike gefunden hat, ist die innige Verbindung von Spekulation u. empirisch gewonnenen Befunden (Versuch mit bebrüteten Vogeleiern [7, 530, 10ff L.], Abortus, Sektion trächtiger Tiere) charakteristisch. Frühzeitig erhebt sich die Frage nach dem Hegemonikon (der Ausdruck ἡγεμὼν τοῦ σώματος

belegt für Diokles: Wellm. 46; dann terminologisch verwendet von den Stoikern), nach dem führenden u. daher als lebenswichtigst gewerteten Organ in der Embryonalentwicklung. Sie beherrscht die ganze Antike (4, 674f K.) u. wird in der Neuzeit ein Streitobjekt zwischen Aristotelikern u. Galenisten (E. Ebstein: MittGeschMed 19 [1920] 102. 219. 305). Nach Alkmaion (Diels, VS 24 A 13) u. Hippon (ebd. 38 A 15) ist der Kopf das Hegemonikon, nach Anaxagoras (ebd. 59 A 108) das Gehirn, nach Empedokles (ebd. 31 A 84), Diokles (Wellm. fr. 175) u. den Stoikern (4, 677 K.) das Herz, nach Diogenes v. Apollonia (Diels, VS 64 A 27) das Fleisch u. nach Demokrit (ebd. 68 B 148. A 145) der Nabel. Demokrit meint ferner, daß sich zuerst die äußeren Teile, dann die inneren bilden. Dagegen Aristoteles 741 b 25. Die früheste, uns erhaltene, ausführliche Darstellung der Embryonalentwicklung, De nat. puer. (7, 486, 1ff L.), unterscheidet drei Stadien: Same (γονή 7, 486, 1ff L.), Fleisch (σάρξ 7, 492, 18ff L.), Kind (παιδίον 7, 498, 27ff L.). Zunächst kommt es zu einer Verfestigung des Samens durch die Wärme, dann zu seiner Aufblähung im Pneumastoffwechsel u. zu einer Hautbildung an der Oberfläche. In diesem Stadium Beschreibung eines Abortus von 6 Tagen (7, 488, 22ff L.). In einer weiteren Phase entsteht bei Zufuhr von mütterlichem Katamenienblut sowie Pneuma, unter dessen Einfluß sich die gleichartigen Teile mit den gleichartigen verbinden (7, 496, 17ff L.; dagegen Aristoteles 740 b 12f), ein fleischliches Gebilde (σάρξ), in dessen Mitte der Nabel u. an dessen Peripherie weitere Häute (ὑμένες: 7, 492, 15f L.), unser Chorion (der Name erstmals bezeugt für Antiphon: Diels, VS 87 B 36), hervorwachsen. Schließlich Differenzierung der Organe (7, 498, 5ff L.), nach der die Frucht als παιδίον bezeichnet wird. Aristoteles folgt in der Annahme, daß sich das Herz zuerst bilde (740a 3f; 741b 15). sizilischer Ärztetradition. Aus dem Herzen wachsen zwei große Gefäße hervor u. von diesen zweigen sich andere im Nabelstrang ab (740a 27ff), den die vegetative Wirkkraft (θρεπτικὴ δύναμις) gegen den Uterus entsendet (745b 29f). Daß die unteren Körperteile um der oberen willen da sind (742b 16f), ist ein teleologisches Grundprinzip der aristotelischen E., aus dem Aristoteles den Primat dieser vor jenen ableitet. So erscheinen nach dem Herzen Kopf bzw. Gehirn u. Augen zuerst (742b 14; 743b 29; 564b 32f), gleichsam ein Gegengewicht des Kalten gegenüber dem als Wärmezentrum bezeichneten Herzen. Unter einen gleichfalls teleologisch bestimmten Aspekt, daß nämlich die wertvollsten Körperteile aus der reinsten Nahrung, die anderen aus dem Überbleibsel (περίττωμα) entstehen, stellt Aristoteles die weitere Keimdifferenzierung. Darnach entstehen Fleisch u. Sinnesorgane vor Knochen, Sehnen, Haaren, Nägeln usw. (744b 11ff). Sie gehen aus den gleichartigen Teilen unter Einwirkung von Kälte bzw. Wärme (mechanisch-stoffliche Kausalität) hervor (743a 3ff); zu wirklichen Organen aber werden sie erst, wenn die vom männlichen Sperma übertragene Empfindungsseele (dynamisch-kinetische Kausalität) zu der Ernährungsseele hinzutritt (741a 6ff), die beide ihren Sitz im Herzen (474a 15ff; 469a 17ff) als dem Ursprungsprinzip der Keimbildung (740a 19f) haben. Nach Galen entsteht zuerst die Leber (4, 664 K.), dann das Herz (4, 670 K.) u. zuletzt das Gehirn, da der Fetus die Sinnesempfindungen entbehren könne (4, 672 K.). Diese drei Organe bezeichnet Galen als die Prinzipien (ἀρχαί), die die Keimentwicklung und die Lebensvorgänge beherrschen (4, 701 K.): die Leber vermittels der Venen, das Herz vermittels der Arterien u. das Gehirn vermittels der Nerven. Galen unterscheidet in Anlehnung an De nat. puer. vier Stadien der Keimentwicklung (4, 542. 667. 673 K.): 1) Die Phase des noch flüssigen Samens (γονή), der mit der Chorionhaut bedeckt ist. 2) Die Frucht wird bereits als Keim (κύημα) bezeichnet, erhält Blut u. ist ein fleischähnliches Gebilde, an dem Leber, Herz u. Gehirn noch nicht abgegrenzt sind. Bis dahin befindet sich der Keim auf der Entwicklungsstufe der Pflanze (4, 665 K.). 3) Im dritten (unbenannten) Stadium sind Leber, Herz u. Gehirn deutlich unterscheidbar, die übrigen Teile aber nur angedeutet. Der Keim nimmt die Entwicklungsstufe niederer Tiere (Muscheln, Schnecken usw.) ein (4, 670 K.). 4) Der Fetus ist voll differenziert u. heißt nun Kind (παιδίον), das aber erst postembryonal nach weiterer Ausbildung des Gehirns denkfähig wird.

2. Zahlensysteme. Charakteristisch für die griechische Naturforschung ist es, die einzelnen Perioden der Keimgliederung (u. auch des postfetalen Lebens) schematisch durch ein Zahlensystem zu erfassen (Diepgen 160; W. H. Roscher, Die hippokr. Schrift von der

Siebenzahl [1913]). Im Vordergrund steht das stark pythagoreisch beeinflußte hebdomadische Prinzip, so bei Empedokles (Diels, VS 31A 83), Hippon (ebd. 38A16), in De hebdom., De carn. (8, 608, 22ff L.), Epid. 2, 17 sowie bei Diokles (Wellm. fr. 174; Jaeger 20), der von der Hautbildung in der ersten Hebdomade bis zur Andeutung einer Gliederung fünf Hebdomaden annimmt. Zur Diskrepanz mit der auf dem Enneadenprinzip aufgebauten Athenaios-Notiz bei Oreibasios (Wellm. fr. 175) s. Jaeger 19. Nach Jaeger 29 ist Straton dem Diokles in dieser embryologischen Hebdomadenlehre gefolgt, die auch das doxographische Exzerpt des Vindicianus de semine (Wellm. 217ff) widerspiegelt. In De part. sept. u. De part oct. (7, 446, 1; 452, 9f; 418, 10f L.) wird die Schwangerschaftsdauer in sieben Abschnitte zu 40 Tagen zerlegt u. mit 280 Tagen angenommen. Nach De carn. (8, 612, 4f L.) ist ein Kind nach neun Monaten u. 10 Tagen (= 40 Hebdomaden) lebensfähig, auch Siebenmonatskinder sind lebensfähig, da 210 Tage = 30 Hebdomaden sind. Über weitere hebdomadische Relationen zu embryonalen Vorgängen vgl. Diepgen 160ff. Zu den Entwicklungsterminen der altindischen E. (im 1. Monat kalala = Knöllchen, im 3. Monat Differenzierung der Glieder, im 5. Einsetzen des Denkens) s. im einzelnen Müller 21ff. Galen in Epid. comm. 6, 2 (CMG 5, 10, 2, 2 [122, 3f]) überliefert als communis opinio der antiken Ärzte mit Ausnahme des Diogenes v. Apollonia (Diels, VS 64A26), daß sich die männlichen Früchte schneller als die weiblichen entwickeln u. auch früher bewegten. Dies ist im einzelnen bezeugt für Empedokles (ebd. 31A83), in De nat. puer. (7, 498, 27ff L.), wo als Termin der Gliederung u. des Einsetzens der Kindsbewegungen (7, 510, 19f L.) für den männlichen Keim 30 Tage (ebenso in De part. sept. 7, 450, 4f L.) bzw. 3 Monate, für den weiblichen 42 Tage bzw. 4 Monate angegeben u. damit begründet werden (7, 504, 24f L.), daß der weibliche Samen schwächer u. feuchter ist als der männliche. De alim. (9, 112, 12 L.) nennt für den Beginn der Gliederung verschiedene Termine: 35, 40 oder 50 Tage. Ohne Zahlenangabe Aristoteles (775a 5ff), der die langsamere Entwicklung u. später einsetzende Bewegung der weiblichen Früchte auf die kältere Natur des Weibes zurückführt, die er als eine Unvollkommenheit, ja als eine Verstümmelung (ἀναπηρία: 775a15) wertet. PsAristot. 583a 27f gibt dagegen 30 Tage für die Entwicklung der männlichen u. 40 Tage für die der weiblichen Früchte an. Die talmudische E. nimmt (Nidd. 3, 7 [30a]) 41 bzw. 81 Tage an. Doch ist diese Zeit nicht gleichzusetzen mit der Dauer der Wochenbettsunreinheit der Frau, welche bei Knaben 7 + 33 Tage, bei Mädchen 14 + 66 Tage (Lev. 12, 1/5) beträgt u. in die christl. Lehre vom Beseelungstermin bei Knaben (40 Tage) bzw. Mädchen (80 Tage) übertragen wurde (E. Vorwahl, Die Beseelung des Menschen: ArchGeschMed 13 [1921] 126f; I. Simon, La gynécologie, l'obstétrique, l'embryologie et la puériculture dans la Bible et le Talmud: RevHistMédHébr 4 [1949] 9f).

3. Präformation u. Epigenese. Mit der Art der Keimentwicklung hat man bereits in der Antike sowohl präformistische als auch epigenetische Vorstellungen verbunden (H. Balss, Präformation u. Epigenese in der griech. Philosophie: Archivo di storia d. scienza 4 [1923] 319/25; E. D. Baumann, Praxagoras v. Kos: Janus 41 [1937] 167/85). Nach den ersten stellt sich die Ontogenese als eine Weiterentwicklung von Teilen dar, die bereits vorgeformt im Sperma vorhanden sind. So nimmt Anaxagoras (Diels, VS 59B10) kleinste, stofflich vorgebildete Organteile im Samen an, die bei weiterem Wachstum sichtbar würden (Lesky 51; eine andere Auffassung bei Geurts 49). Auch das Bruchstück Diels, VS 68B32, nach dem Demokrit den Beischlaf als das Herausstürzen eines Menschen aus einem Menschen erklärt, läßt eine Deutung in präformistischem Sinne zu; eine solche verbietet sich hingegen für Plato Tim. 91D (Geurts 77). Aristoteles stellt im Hinblick auf die Möglichkeiten präformistischer oder epigenetischer Keimentwicklung die Frage (734a16ff), ob alle Organe gleichzeitig entstehen, wie beispielsweise Herz, Lunge u. Leber, oder ob sie sich nacheinander d.h. epigenetisch entwickeln. Er entscheidet sich für die zweite Möglichkeit, indem er annimmt (734b 6ff), daß der vom männlichen Samen vermittelte Bewegungsantrieb eine Kettenreaktion im weiblichen Stoff, den Katamenien, auslöst u. so die in ihnen vorhandenen Entwicklungspotenzen nacheinander in die Wirklichkeit überführt. Auch bei Galen ist die Erklärung der Keimentwicklung epigenetisch (Leber, Herz, Gehirn), indem er in ihr das Werk eines weisen u. mächtigen Demiurgen (4, 695K.) erblickt. Während er es 4,

700 K. im Gegensatz zu Platon, Aristoteles u. den Stoikern ablehnt, dafür eine besondere Wirkkraft im Sinne einer ψυχὴ ἐπιθυμητική bzw. θρεπτική oder φύσις namhaft zu machen, erklärt er sie gleichwohl nat. fac. (script. min. 3, 109 ff H.) als Werk der Natur, im besonderen aber der in ihr wirkenden Zeugungs-, Ernährungs- u. Wachstumskraft (δύναμις γεννητική, θρεπτική, αὐξητική).

d. Beseelung. Siehe oben Bd. 2, 176/83.

II. Jüdisch. Die im AT auf den Embryo bezüglichen Stellen berühren nur die Frage der *Beseelung (s. auch *Abtreibung). Für den Talmud s. oben A I c 2 (Sp. 1240). Philo zeigt sich auch hier ganz unter griech. Einfluß stehend: auch er nimmt an, daß die Ausbildung des männlichen Fötus am 40. Tage vollendet ist (v. Mos. 2, 84; in Gen. 4, 154; s. Dölger, ACh 4 [1934] 22_{77}). In De opif. mundi 67 wird ausgeführt, daß, wenn der Same in der Gebärmutter geronnen ist, er Bewegung annimmt u. sich in φύσις verwandelt, die ,besser als Same' ist (also die stoische Ansicht). Diese φύσις bildet das lebende Wesen (ζωοπλαστεῖ), ,indem sie die feuchte Substanz (des Samens) auf die Glieder u. Teile des Körpers verwendet, die pneumatische auf die Seelenteile, nämlich den ernährenden u. den wahrnehmenden' (der λογισμός wird, weil aristotelisch als ,von außen kommend' betrachtet, hiervon ausgeschlossen). Die aristotelisch-dualistische Auffassung der Zeugung findet sich Sap. 10, 2: ἐν κοιλίᾳ μητρὸς ἐγλύφην σάρξ . . . παγεὶς ἐν αἵματι ἐκ σπέρματος ἀνδρός (vgl. P. Heinisch, Das Buch der Weisheit [1912] 127); gleichartig Henoch 15, 4 (Rüsche 362/3).

B. Christlich. Eine entfernte Erinnerung an die aristotelische Lehre (sicher durch Stellen wie Sap. 10, 2 vermittelt) findet sich Joh. 1, 13: οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων . . . ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν (Rüsche 363; die Variante [ὃς . . .] ἐγεννήθη bezieht die Stelle auf Christus; vgl. dazu die Stellen bei Bauer, Wb. 5 zSt., der indessen den Plural αἱμάτων, wie seine Hinweise zeigen, unrichtig als ,dynamischen Plural' erklärt). Tertullian hat sich über die E. besonders in den sich zeitlich nahestehenden Schriften De anima und De carne Christi ausgesprochen (zusammenhängende Darstellung von J. H. Waszink, Ausg. von De anima [Amsterd. 1947] 342/348). Meistens vertritt Tert. die aristotelische dualistische Ansicht, so schon apol. 9, 8: in utero, dum adhuc sanguis in hominem delibatur; weiter adv. Marc. 4, 21 (491, 1/2 Kr.): lege substantiae corporalis ex sanguine et humore; am klarsten carn. Chr. 19, 21/3 Kr.: materiam seminis, quam constat ut despumatione mutatam in coagulum sanguinis feminae (bei der Erklärung von Joh. 1, 13, wo Tert. den Singular liest, wie auch aO. 24; vgl. noch ebd. 4, 5 u. 16, 35 ff) Dagegen vertritt er in De anima 27, wo er dem Arzt Soranus v. Ephesus folgt, eine abweichende Ansicht, nämlich daß der väterliche Samen alles enthält, was für die Erschaffung des Menschen notwendig ist: despumatur semen totius hominis habens ex corporali substantia humorem, ex animali calorem; über den sanguis feminae wird in diesem Kapitel überhaupt nicht gesprochen. Hiermit wird also die Gebärmutter nur ein Verwahrungsort, wie Soranus gynaec. 1, 33, 1 das auch ausdrücklich sagt: δεκτικόν ἐστι σπερμάτων καὶ συλληπτικὸν εἰς ὑπόστασιν τοῦ ζῴου. Und wenn Soranus in diesem Zusammenhang den Einfluß des Zustandes der Mutter auf den Zustand des Kindes mit dem Einfluß der Beschaffenheit des Bodens auf die Pflanze vergleicht, so spricht Tert. mit gleicher Metapher von genitalibus feminae foveis (ebd. 19, 6) u. von sulco et arvo suo (27, 7); es handelt sich hier somit um die Vorstellung, wobei die Frau nur den τόπος liefert (s. Sp. 1231). Wenn somit Tert. zweimal in De an. die Ähnlichkeit der Kinder mit beiden Eltern in einer Beweisfuhrung erwähnt (5, 4 u. 25, 9), so ergibt das nicht, wie Emmel 39 meint, einen Widerspruch mit den Ausführungen ebd. 27; denn dieser Einfluß erfordert nicht ohne weiteres eine Annahme der dualistischen Theorie, sondern läßt sich genau wie bei Soranus verstehen. Die letztere Ansicht stimmt besser zu Tertullians *Traduzianismus, wonach Adam in jeder Hinsicht fons naturae u. generis (näml. humani) princeps war (an. 20, 6; s. Waszink aO. 346); Adam nun wurde vollständig gebildet aus limus u. flatus dei, die die Prototypen sind des humor u. calor, die zusammen den (somit alles liefernden) männlichen Samen ausmachen. Da nun Adv. Marc. 4 u. De carne Chr. sicher jünger sind als De anima, ist der Schluß gestattet, daß Tert. seine wirkliche Überzeugung in De anima unter dem Einfluß des Soranus nur vorübergehend verlassen hat; es bleibt übrigens fraglich, ob er sich bewußt gemacht hat, daß eine γέννησις ἐξ αἱμάτων mit der soranischen Vorstellung von der Gebärmutter als nur δεκτικὸν τῶν σπερμάτων unvereinbar ist. Die dualistische Auffassung von der Zeugung

ist auch angenommen von Clem. Alex. paed. 1, 6, 48, 1/2 (Emmel 46/8; Rüsche 403/8). Ausführlicher ist Laktanz in De opif. dei 11/13, wo er vornehmlich aus Varro schöpft, der seinerseits die aristotelische Ansicht vertritt (über die Quellen S. Brand: WienStud 13 [1891] 255/92). Nach ihm besitzen Mann u. Weib sowohl außere als innere Zeugungsorgane. Bei beiden findet sich eine Zweiteilung: beim Mann die beiden venae seminales, beim Weibe die beiden seitlichen Fortsetzungen der Gebärmutter. Samen wird von beiden abgesondert, der weibliche Samen ist wieder sanguis purgatus (12, 6). Unlösbar ist nach Laktanz die Frage, ob der männliche Samen aus dem Marke oder aus dem ganzen Körper herrührt. Die rechte Seite enthält bei beiden semen masculinum, die linke semen femininum. Die Ähnlichkeit mit einem der beiden Eltern ist abhängig von der Quantität des Samens: ist diese bei beiden gleich, so ist der Fötus entweder beiden Eltern ähnlich oder keinem von beiden. Die Ausbildung des Embryos findet in vierzig Tagen statt (dies sicher aus Varro). Der Kopf wird zuerst ausgebildet; als Beweis dafür kann man sich berufen auf die Tatsache, daß bei den Vögeln zuerst die Augen sich formen, wie man das oft in Eiern sehen kann (Bloch 271/2; Emmel 48/50). – Von der Mitte des 4. Jh. an findet man wenig Äußerungen mehr, die sich auf E. beziehen, doch wird, besonders in der westlichen Reichshälfte, die dualistische Theorie allgemein akzeptiert, wie zB. Hier. in Eph. 5, 30 u. in Gal. 4, 19; Aug. in Gen. ad litt. 10, 18, 32; PsAug. quaest. V. et N. Test. 50 (445, 4 Souter); Prudent. apoth. 105: (Christus) puellari conceptus sanguine; carm. adv. Marcionit. 4, 177: (virgo) genuit quae sanguine corpus (einiges weitere bei Waszink aO. 343/344). Aus Augustin verdient noch eine sicher dem Varro entlehnte Stelle Erwähnung, civ. D. 6, 9: hoc idem (nämlich seminibus emissis liberare) in feminis agere Liberam, quam etiam Venerem putant, quod et ipsas perhibeant semina emittere. – Die Kappadozier, die sich fast ausschließlich für die *Beseelung interessiert haben, schließen sich im allgemeinen der Stoa an (s. K. Gronau, Poseidonios u. d. jüd.-christl. Genesisexegese [1914] 195/6). Die Notizen über E., die Nemesios v. Emesa in π. φύσ. ἀνθρώπου 25 bietet, schließen sich ganz an das hippokratische Schrifttum u. an Galen an, an den letzteren auch durch die Zweisamentheorie, wodurch er sich von den meisten christl. Autoren unterscheidet; sein Hauptinteresse gilt wieder der *Beseelung (s. auch Bloch 272). Ebensowenig ursprünglich ist der Arzt Theophilus Protospatharius, dessen Schrift Π. τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς einen mit christl. Zusätzen versehenen Auszug aus Galen. de usu part. darstellt (R. von Töply, Studien z. Gesch. der Anatomie im MA [1898] 48ff); auch er ist somit Anhänger der Zweisamentheorie; der männl. Samen wird durch das ihm innewohnende Pneuma ausgestoßen (5, 19. 1). Alle Nahrung wird dem Embryo durch den Nabel zugeführt (Bloch 272/3; Emmel 59/61).

H. Balss, Die Zeugungslehre u. E. in der Antike = Quellen u. Stud. z. Gesch. d. Naturw. 5 (1936) 1/82. – K. Blersch, Wesen u. Entstehung des Sexus im Denken der Antike = Tüb. Beitr. z. Altertumswiss. 29 (1937). – B. Bloch, Die geschichtl. Grundlagen der E. bis auf Harvey: Abh. d. kais. Leop.-Carol. deutsch. Akad. der Naturforsch. 82 (1904) 217/73. – P. Diepgen, Die Frauenheilkunde der Alten Welt = Stoeckel, Handbuch d. Gynäkologie 12, 1 (1937). – K. Emmel, Das Fortleben der antiken Lehren von der Beseelung bei den Kirchenvätern (1918). – P. M. M. Geurts, De erfelijkheid in de oudere grieksche wetenschap (Nijmegen-Utr. 1941). – W. Jaeger, Vergessene Fragmente des Peripatetikers Diokles v. Karystos = AbhBerl 1938, 3. – J. Lachs, Die Gynäkologie des Galen (1903). – E. Lesky, Die Zeugungs- u. Vererbungslehren der Antike u. ihr Nachwirken = AbhMainz 1950, 19. – A. W. Meyer, The rise of embryologie (Stanford 1939). – H. Meyer, Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik (1914). – A. Mitterer, Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen nach dem Weltbild des hl. Thomas v. Aquin u. dem der Gegenwart (1947). – R. F. G. Müller, Altindische E. = Nov. Act. Leopold. NF 115, 17 (1955). – G. M. Nardi, Problemi d'embriologia umana antica e medioevale (Firenze 1938). – J. Needham, A History of embryology (Cambridge 1934). – F. Rüsche, Blut, Leben u. Seele = Studien z. Gesch. u. Kult. d. Altert. Erg.-Bd. 5 (1930). – M. Simon, Sieben Bücher Anatomie des Galen 1/2 (1906). – M. Wellmann, Die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion u. des Diokles v. Karystos (1901).

A I: *E. Lesky*; A II/B: *J. H. Waszink*.

Empfängnis.

A. Nichtchristlich. I. Empfängniswunder. Den geheimnisvollen Vorgang der E., der in primitiven Kulturen durchaus nicht immer mit der Kohabitation in Zusammenhang gebracht wird (Hartland 2, 249ff), suchten die Völker des östlichen u. westlichen Kulturkreises in mannigfacher Weise durch Einwirkung außer- oder übermenschlicher Kräfte zu erklären. In diesen Vorstellungskreis gehören Mythen, die sich mit dem Ursprung von Göttern, Heroen und Religionsstiftern befassen.

a. Orientalisch. Der ägyptische Mythos von der Erzeugung des jeweiligen Kronprinzen aus einer Theogamie zwischen Amon-Rê u. der Landeskönigin reicht bis in die 5. Dynastie (Mitte des 3. Jahrtausends) hinauf, entsprechend einem Theologumenon, das Norden 77ff mit Stellen aus Plutarch (Numa 4) u. Philon (Cherub. 12/15 [1, 146ff]) verbindet. An der genannten Stelle überliefert Plutarch als Lehre der Ägypter, daß Gott durch sein Pneuma in einem Weib Keime des Werdens erzeuge, u. Philon sucht vermittels seiner Allegorien in die Lebensgeschichte der Patriarchen das Motiv der göttlichen Zeugung u. jungfräulichen E. hineinzutragen (Leisegang 43ff). Zur ägyptischen Geburtslegende u. ihrem Nachleben bis in römische Zeit vgl. jetzt A. Hermann, Altägyptische Liebesdichtung (1958) 41/2. – In der Sage von der wunderbaren Geburt des Buddha wird berichtet, daß er in Gestalt eines kleinen weißen Elefanten in den Leib der Königin Maya eingegangen sei, nach späterer Lehre aber, daß er jungfräulich geboren wurde (Hartland 1, 21; Clemen 117). – Nach persischen Vorstellungen soll Zarathustra wohl aus einer geschlechtlichen Vereinigung hervorgegangen sein, aber erst nachdem der Vater die in einer Pflanze verborgene Fravasi seines Sohnes gegessen hatte u. ein Strahl der göttlichen Glorie in den Schoß der Mutter gedrungen war (Clemen 117). Weiter wird die Entstehung des persischen Heilbringers Saoshyant darauf zurückgeführt, daß der Same Zarathustras, der in den See Kasava fiel u. sich dort erhielt, zu gegebener Zeit ein in diesem See badendes junges Mädchen befruchtet (Hartland 1, 23f). – Eine jungfräuliche E. wurde auch im Kult des arabischen Gottes Dusares angenommen (Clemen 118f). Weiteres Material aus dem Bereich des Orients bei H. Frankfort, Kingship and the gods (Chicago 1948).

b. Griechisch-römisch. Die wunderbare E. kann erfolgen durch Handauflegung. In dieser Weise wird die von Zeus verursachte Schwängerung der Io mit Epaphos vorgestellt (Rose 276; O. Weinreich, Antike Heilungswunder = RGVV 8, 1 [1909] 20); ebenso die Schwängerung der Andromache aus Epeiros, die Asklepios in seinem Heiligtum in Epidauros durch Berührung mit der Hand vollzog (Herzog 21 nr. 31). In Herzogs Wunder nr. 39 (S. 25) ist es nicht der Gott selbst, sondern seine Schlange, ehedem die theriomorphe Erscheinung des Gottes, die sich auf den Bauch der Frau legt u. dadurch E. herbeiführt. Eine solche wird ganz unverhüllt durch Begattung mit der Schlange selbst für Nikesibule von Messene in Herzogs Wunder nr. 42 (S. 25) berichtet. – Der Glaube an eine E. durch einfachen Kontakt mit der magischen Substanz ist für viele Kulturen beider Hemisphären belegt (Hartland 1, 17ff); in der griechisch-römischen hat er seinen Niederschlag in folgenden Sagen gefunden: Durch bloße Berührung einer wunderbaren Blume empfängt Juno den Mars (Ovid. fast. 5, 229ff; Usener 4, 129). Usener vermutet, daß hier die Blume stellvertretend für den zauberkräftigen Mandragora, die Springwurzel, steht (o. Bd. 1, 307/10). Denn wie das Urbild dieser, der Donnerkeil, der Wolke segnenden Regen entströmen lasse, so öffne der Mandragora den Mutterschoß. Die Vorstellung einer Blumen-E., u. zwar durch magischen Kontakt, liegt auch der Attis-Kybele-Sage zugrunde: aus dem von der Agdistis-Kybele abgetrennten Teil entsprang ein Granatapfelbaum, dessen Frucht als Symbol der Fruchtbarkeit u. des erneuerten Lebens gilt (Cook 3, 1, 813_3). Eine Blüte dieses Baumes, die die Tochter des Flußgottes Sangarios, Nana, gepflückt u. in ihrem Busen bewahrt hatte, ließ sie den Attis empfangen (H. Hepding, Attis = RGVV 1 [1903] 133ff). Hinter dem Mythos von der Schwängerung der Danae, die Zeus durch einen Goldregen mit dem Perseus befruchtet, verbirgt sich nach Cook 3, 1, 476 die alte Vorstellung von dem ἱερὸς γάμος des Himmelsgottes mit der Erde (o. Bd. 2, 528/64), während J. Frazer (zitiert nach Cook aO.) den Goldregen im besonderen mit der Sonne

zu identifizieren sucht unter Berufung auf analoge Vorstellungen in der Geburtslegende des milesischen Branchidengeschlechts (Leisegang 42, Norden 159_1) u. L. Radermacher (ARW 25 [1927] 216ff) in der Konzeption durch den Goldregen eine Befruchtung durch fallende Sterne annimmt. Für diese Vorstellung spätantikes Vergleichsmaterial bei Niceph. Scenophyl. encom. in S. Theodorum Siceotum 5 (AnalBoll 20 [1901] 254). – Fast jeder Teil des menschlichen Körpers kann befruchtende Wirkung ausüben (Hartland 1, 13). In der Sage von Zagreus-Dionysos wird diese Kraft im besonderen dem Herzen des Zagreus zugeschrieben. Dieses allein hatte Athena vor dem Zugriff der Titanen retten können, nachdem diese auf Geheiß der Hera den Zeussohn getötet hatten. Zeus zerstükkelte das Herz des Zagreus u. gab es in einem Trank der Semele, worauf diese mit Dionysos schwanger wurde (Hyg. fab. 167; Cook 2, 2, 1031). – Die weit verbreitete Vorstellung von einer Befruchtung durch den Wind (Hartland 1, 22f; Stellenmaterial bei C. Zirkle: Isis 25 [1936] 95/130) liegt dem Geburtsmythos von Hephaistos zugrunde, den Hera allein ohne Beiwohnung durch Zeus (Rose 161) vermittels des Windes empfing. – Im besonderen gilt Hephaistos als das feurige Prinzip der Zeugung u. daher als Schutzgott der Heilstätten, zu denen unfruchtbare Frauen ihre Zuflucht nehmen (Gruppe 2, 1311). Auf diese seine Eigenschaft nimmt die Sage von der wunderbaren Geburt des römischen Königs Servius Tullius Bezug, der aus der Vereinigung der Ocrisia mit der Wundererscheinung eines aus dem Herde sich erhebenden Phallos hervorgegangen sei (E. Tabeling, Mater Larum [1932] 20f). – Außer der bereits angeführten Stelle bei Philon (Cherub. 12/15), nach der vier als Tugenden symbolisierte Jungfrauen von Gott geschwängert werden u. Kinder gebären, hat Leisegang 46ff noch eine Reihe von Philonstellen beigebracht, die in der Bildersprache dieses hellenistischen Mystikers vom Zeugen der Gottheit in der Welt u. in der Seele handeln. Dabei wird der Erkenntnisvorgang zum Befruchtungsvorgang, die Seele aber zum Weibe, das vom Demiurgen, vom Weltgeist, befruchtet, Ideen unsterblicher Tugenden hervorbringt. Ebenso schildert Philon (migr. Abr. 23 [441ff M.]) sein eigenes Schaffen als mystische E., als ein plötzliches Aufschließen des Mutterschoßes seiner Seele, in der Gott unsichtbar die Gedanken zeugt.

II. Medizinisches. a. Terminologie. Der Vorgang der E. wird in den hippokratischen Schriften verbal mit ἐν γαστρὶ ἔχειν, ἐν γαστρὶ λαμβάνειν umschrieben. Später tritt das Wort συλλαμβάνειν in den Vordergrund u. wird bei Soran zusammen mit dem aus ihm gebildeten Substantiv σύλληψις fast ausschließlich verwendet. In subtiler Begriffsbestimmung scheidet Soran (gyn. 1, 43 [CMG 4, 30, 10ff]) das Eindringen des Samens in den fundus uteri, die Analepsis von der Syllepsis, die er als die endgültige Aufnahme des Samens bzw. des Embryo im Uterus bezeichnet. Denn er nimmt zwei Perioden der Syllepsis an: 1) eine des noch ungeformten Samens, 2) eine des bereits gegliederten u. beseelten Samens d. i. des Embryo (*Beseelung; *Embryologie). Nach Galen (4, 514f K.) wäre der Terminus σύλληψις mit der Bewegung des Uterus in Zusammenhang zu bringen, die dieser zur Ergreifung des Samens ausführe.

b. Physiologie. Vorbedingung für eine E. ist nach hippokratischer Lehre ebenso wie nach Soran u. Galen, daß es nicht nur zu einer Aufnahme des männlichen Sperma im Uterus kommt, sondern daß sich dieses mit dem vom Weibe gelieferten Samen verbindet u. verfestigt (7, 476, 17ff L.; *Embryologie, Sp. 1228/31). Hiefür wird als erste Voraussetzung angesehen, daß der Muttermund zur Aufnahme des männlichen Samens offenstehe. Dies betrachtet man als gegeben unmittelbar vor, während u. unmittelbar nach der Regelblutung, wobei jedoch auf dem Höhepunkt der menstruellen Blutung der Abgang des Samens mit dem Blut als Konzeptionshindernis angesehen wird (7, 330, 12f. 390, 1f L.). Daher empfehlen Kohabitation unmittelbar vor u. nach den Menses Morb. mul. (8, 46, 3f; 56, 15f L.), aber ausschließlich unmittelbar nach Aufhören derselben Oct. part. (7, 458, 13f L.) u. Nat. puer. (7, 494, 18f; 534, 4f L.), da zu dieser Zeit auch der Muttermund den Genitalien am nächsten zugewendet ist. Der gleichen Auffassung sind PsAristoteles (hist. an. 7, 582b11), Soran (1, 36 [CMG 4, 25, 16f; 26, 8f]) u. Galen (2, 902f; 4, 516 K.). Sie betrachten als konzeptionsbegünstigend, daß unmittelbar postmenstruell die Innenfläche des Uterus rauh sei u. daher das Haften des Samens erleichtere; daß diesen die entleerten Uterusgefäße besser an sich ziehen u. so der Uterus die ihm eigene Anziehungskraft (δύναμις ἑλκτική) ausüben könne (4, 192 K.), hinter welcher Vorstellung sich letztlich die

von der Gebärmutter als einem ζῷον ἐπιθυμητικὸν τῆς παιδοποιίας (Plat. Tim. 91 B) birgt; daß kein der Spermarichtung entgegengesetzter Abfluß mehr stattfinde (Diepgen 146). Seit den Hippokratikern (7, 476, 20; 8, 476, 8f; vgl. auch Aristot. 775b15) gilt als communis opinio, daß sich, soll die Begattung wirklich zur E. führen, der Muttermund bzw. der Hals der Gebärmutter schließen müsse. Diesen Verschluß nimmt Herophilos (2, 150K.) u. mit ihm Galen (4, 146. 247K.) als so fest an, daß er nicht einmal für eine Knopfsonde durchgängig sei. Wenn die Frau nicht empfangen will, kann sie vor Eintreten dieses Verschlusses den männlichen Samen wieder abfließen lassen (7, 476, 17ff L.). Im Falle der E. fühlt die Frau die verschließende Bewegung der Gebärmutter (Soran. 1, 44 [CMG 4, 31, 7ff]; Galen. 9, 149; 17 B 843 K.). Bei dieser mechanistischen Auffassung von der E. spielt die Konsistenz des Mundes bzw. des Halses der Gebärmutter, dann auch des ganzen Organs, eine entscheidende Rolle. Am günstigsten für eine E. ist es, wenn diese Organteile bzw. der ganze Uterus nicht zu trocken, nicht zu feucht, nicht zu kalt, also richtig temperiert, u. auch nicht zu hart u. zu schlaff sind, ferner die richtige Lage im Körper einnehmen (4, 145ff K.). Ist dies nicht der Fall, dann hat sowohl eine lokale, konzeptionsfördernde, als auch eine allgemeine, auf die Herstellung der richtigen Gesamtkonstitution des Körpers abzielende, diätetische Behandlung nach dem Prinzip contraria contrariis einzusetzen. Hinsichtlich des Gesamtzustandes des Körpers bei der E. empfiehlt Soran (1, 38 [CMG 4, 27, 1ff]), daß er nicht mit Speisen überladen, aber auch nicht schwächlich u. schlaff sei u. nicht vom Weine beeinflußt (so auch Steril. 8, 422, 18L.), wodurch das spermatische Pneuma (*Embryologie, Sp. 1233) verdorben werde. Ebenso wunscht Soran (1, 39 [CMG 4, 27, 28ff]) eine entsprechende seelische Verfassung. Da die körperliche Konstitution nach hippokratischer Lehre jahreszeitlich wechselnden Einflüssen unterworfen ist, unter diesen aber der Frühling die ausgeglichensten Bedingungen bietet (CMG 1, 1, 68, 6f), so wurde diese Jahreszeit von den Hippokratikern als optimale für die E. angenommen (7, 498, 23; 8, 422, 18L.). Aristoteles (1335a38) empfiehlt den Gamelion (Jan./Febr.). Diesen Spekulationen meteorologischer Medizin, die auch den Einfluß des Mondes auf die E. miteinbeziehen, setzt Soran (1, 41 [CMG 4, 28, 25ff]) die Erfahrung entgegen, daß Konzeption u. Geburt jederzeit erfolgen können. Dieser Arzt ermahnt ferner eindringlich (1, 34 [CMG 4, 23, 18ff]), daß bei einer Ehe nicht das Vermögen u. die Ahnenzahl, sondern die Konzeptionsfähigkeit entscheidend sein solle. Zur Prüfung dieser gab es schon in hippokratischer Zeit bestimmte Proben (πειρητήρια): nach stark reizenden Scheideneinlagen wie beispielsweise mit Bittermandelöl soll die konzeptionsfahige Frau am nächsten Tag nach dem Mittel aus dem Munde riechen (7, 412, 19ff L.); nach Unterleibsräucherungen soll sie trotz entsprechender Abdichtung mit der Nase das Räucherwerk erkennen (7, 322, 2; 8, 414, 17f L.). Diokles, Eunor u. Euryphon haben diese Proben noch erweitert, Soran aber hält sie für Unfug (1, 35 [CMG 4, 24, 12ff]). Trotzdem gibt auch Galen zwei an, eine Atmungs- (959K.) u. eine Harnprobe (14, 546K.).

c. Beförderung der E. Mittel zur Beförderung der E. (κυητήρια) kennt die hippokratische Medizin entsprechend der Vielfalt der angenommenen konzeptionshindernden Ursachen (abnorm fester Verschluß des Muttermundes, Geschwüre, Narbenbildung nach Geschwüren, abnorme Weite, Verhärtung, Erschlaffung, Lageveränderungen der Gebärmutter, Anomalien der Menses u. der Temperierung des Uterus) in großer Zahl. Sie sollen teils lokal wirken, teils allgemein die Konstitution des Körpers u. dadurch die Konsistenz der Gebärmutter beeinflussen. In die erste Gruppe gehören Pessare (κυητήρια προσθετά), die aus Fetten, Harzen, Honig mit Wolle, Leinwand oder ähnlichen Stoffen hergestellt (Diepgen 258), mit dem konzeptionsfördernden Mittel bestrichen oder befeuchtet u. vor dem Coitus in die Scheide eingeführt wurden. Als wirkende Substanzen solcher Pessare werden angeführt: Alaun, Wein (7, 394, 12; 8, 58, 10. 164, 12L.), Soda, Saft des Feigenbaumes (7, 412, 3f L.), zerriebene Zypern- u. Kürbisfrucht (8, 424L.), Rindergalle (7, 394, 15; 8, 58, 12. 168, 5L.) u. Stiergalle (8, 426, 18. 432, 6. 450, 10L.), die besonders viel verwendet wurden (M. Höfler, Die volksmedizinische Organotherapie [o. J.; 1908] 194), Rinderfett u. Zedernharz (8, 162L.), aber auch die pulverisierte Nachgeburt einer Frau u. Köpfe von Würmern (8, 166, 15L.). Weiter wurden Dämpfe in die Genitalien geleitet (8, 46, 6f L.), so beispielsweise von

Stierharn (7, 424, 11 L.) oder auch von altem Menschenharn, u. Waschungen des Kopfes mit dieser Flüssigkeit empfohlen (8, 162, 7f L.) sowie Räucherungen mit wohlriechenden, aber auch ekelhaften Dingen (Haaren von einem Esel u. Wolfskot: 8, 164, 14 L.) ausgeführt. Die wirksamen Substanzen können auch in Form einer Spülung (ἔγχυτον κυητήριον) an den Uterus herangebracht werden (8, 362, 8f. 164, 7f L.), wie beispielsweise Milch einer Frau, die einen Knaben stillt, mit zerstoßenen Granatapfelkörnern (8, 166, 2f L.). Aber auch ihre orale Verabreichung als Flüssigkeit wird empfohlen: Stiergalle (7, 426, 17 L.), Polei (8, 164, 20 L.), Spargel in Wein (8, 166, 14 L.) u. a. m. Außer dieser lokalen Therapie kennt die hippokratische Medizin auch Vorschriften, die die ganze Lebensweise in einem für die E. günstigen Sinne beeinflussen sollen. So wird empfohlen: möglichst wenig Bewegung u. höchstens in einem ebenen Gelände, Sitzen auf weichen Unterlagen, leichte Arbeiten, nur wenig Bäder u. nicht zu heiße; an Speisen Brot, eher gebratenes als gekochtes Fleisch u. lieber solches von zahmen als von wilden Tieren, sowie Vermeidung von scharfen Gemüsen wie überhaupt aller scharfen u. salzigen Nahrungsmittel (8, 46, 21 ff. 50, 6 ff L.). Plinius (10, 12) empfiehlt außerdem noch das Tragen des Adler- oder Klappersteines (Hovorka-Kronfeld 2, 543), Sextus Platonicus die Anwendung von Hasenblut (Höfler aO. 61).

d. Verhinderung der Konzeption. Als Mittel dafür empfiehlt Soran (1, 45 [CMG 4, 45, 20 ff]) zunächst die Zeitwahl, indem der Coitus unmittelbar vor und nach den Menses vermieden werden soll; weiter mechanische Maßnahmen: Entfernung des Samens post cohabitationem durch Niesen in Hockerstellung sowie durch Auswischen der Vagina. Soran kennt eine Reihe von antikonzeptionellen Mitteln, die er als ἀτόκια im engeren Sinne von den pharmakologisch (φθόρια) u. mechanisch (ἐκβόλια) wirkenden Abortiva abtrennt (1, 60 [CMG 4, 45 1 ff]). Als das Atokion der hippokratischen Medizin gilt Misy, ein eisenvitriolhaltiger Körper (H. Fasbender, Entwicklungslehre, Geburtshülfe u. Gynäkologie in den hippokratischen Schriften [1897] 240), von dem ein bohnengroßes Stück in wässriger Lösung für ein Jahr eine Konzeption verhindern sollte (7, 414, 20; 8, 170, 7 L.). Von Soran werden Atokia sowohl in Form von Pessaren als auch von Salben u. wässrigen Lösungen empfohlen (1, 61 [CMG 4, 46, 6 ff]). Durch ihre adstringierende Wirkung wurde ein Verschluß des Muttermundes vor Eindringen des Samens erstrebt. Die wirksamen Substanzen solcher Pessare sind (1, 62 [CMG 4, 46, 18 ff]): Fichtenrinde, Rhus coriaria, Kimolische Erde, Panaxwurzel, Alaun, Fleisch der Granate sowie getrockneter Feigen, Natron, Galbanum, Gerbstoffe usw. Ein Eindringen des Samens in den Uterus wird ferner zu verhindern gesucht durch Bestreichen des Mundes mit altem Öl, Honig, Zedernharz, Opobalsam entweder allein oder in Verbindung mit Bleiweiß oder in Salbenform unter Zusatz von Myrtenöl u. Bleiweiß. Als antikonzeptionelle Tränke empfiehlt Soran (1, 63 [CMG 4, 47, 5 ff]) das Honiggemisch oder ein Gemisch aus Levkojen u. Myrtensamen zubereitet oder ein solches aus Rautensamen u. weißem Pfeffer, ferner kyrenäischen Saft u. a. m. Die Anwendung von Amuletten, die die Gebärmutter einer Mauleselin u. ihren Ohrenschmutz enthielten, lehnte Soran ab. Galen verordnet als antikonzeptionelle Mittel Samen von Periklymenon, das den Samen durch Entziehen von Säften zerstöre u. in größerer Menge verabreicht sogar dauernde Sterilität bewirke (12, 98 K.), ferner Cedrea (12, 18), Epidemium (11, 876).

B. Christlich. I. Empfängniswunder. Selbstverständlich konzentriert sich die Auseinandersetzung zwischen Heiden, Ketzern u. Christen u. (wohl zunächst durch diese Auseinandersetzung angeregt) die christl. Exegese auf das Wunder der E. Jesu. Zunächst sind hier die zahlreichen ketzerischen Sekten zu nennen, die die Jungfräulichkeit *Marias bestritten, wie Apelles (Hippol. ref. 7, 38), der aber zugab, daß Christus als ‚eine Kraft' auf Maria herabgestiegen sei. Die *Ebioniten (Epiphan. pan. 30, 2; Cyrill. Hier. cat. in illum 12, 27; Timoth.: PG 86, 1, 127), Kerinthianer (Hippol. aO. 7, 33; Iren. haer. 1, 21), Karpokratianer (Isidor. et. 8, 5, 7) u. Photinianer (ebd. 8, 5, 37) erklärten, Jesus sei wie jeder andere Mensch durch den ehelichen Verkehr zwischen Joseph u. Maria gezeugt worden, wobei zB. die Kerinthianer lehrten (Iren. aO.), Christus sei erst nach der Taufe in der Gestalt der Taube auf den menschlich gezeugten Menschen Jesus herabgestiegen. Celsus (Orig. c. Cels. 1, 28, 3) berichtet, daß nach der Meinung der Juden Jesus von dem Soldaten Panthera mit Maria im Ehebruch gezeugt

worden sei u. sie ihn so, von Joseph verstoßen u. ehrlos umherirrend, geboren habe. Nach Tert. adv. Jud. 30 erklärten die Heiden Christus für den Sohn eines Zimmermanns u. einer Dirne. Für weiteres hierzu s. *Maria. Wo man sich nicht darauf beschränkt, die Jungfräulichkeit Marias ohne weiteres zu leugnen, sondern den Wortlaut der einschlägigen Bibelstellen in den Angriff miteinbezieht, richtet sich dieser zunächst gegen die Worte ἐκ πνεύματος ἁγίου bei Mt. 1, 18 (20; Luc. 1, 35); so bei Celsus, der hierzu bemerkt (Orig. c. C. 6, 73): ,Wenn Gott aber einen Geist aus sich herabschicken wollte, wozu brauchte er ihn dann in den Schoß eines Weibes einzublasen?' Celsus fügt hinzu, daß der göttliche Geist auf diese Weise einer Befleckung preisgegeben worden sei; vgl. auch Cyrill. Hieros. aO. u. Joh. Chrys. in nat. Chr. hom. 6, deren Ausführungen beweisen, daß der Angriff in ihrer Zeit noch immer fortgesetzt wurde. Demgegenüber knüpft die christl. Exegese an heidnische Berichte über Befruchtung durch πνεῦμα bzw. spiritus (dort selbstverständlich in der Bed. ,Wind') an, wie zB. von den Geiern berichtet wird (so Orig. aO. 1, 37; Lact. div. inst. 4, 12, 2; Basil. hex. 8, 6 [76D/E]; danach Ambros. hex. 5, 27). Wenn man sich weiter die Frage stellt, wie die E. Jesu ἐκ πνεύματος vor sich gegangen sei, so wird diese nicht selten als durch das Ohr Marias erfolgt gedacht; vgl. Langlois o. Sp. 259, der dazu bemerkt: ,Diese originelle Metapher (Empfangen im Glauben = Empfangen durch das Ohr) ist den griechischen Vätern unbekannt.' Die Bezeichnung als Metapher ist doch wohl zu schwach, denn es handelt sich hier um mehr als eine Redensart, nämlich um einen wohlüberlegten Gedanken, der die natürliche Folge der Vorstellung ist, daß die E. Jesu durch das Anhören der Verkündigung des Engels erfolgt ist, wie Joh. Damasc. expos. fid. 8, 4 ausführt, oder, schon etwas konkreter, durch das Wort des Engels, wie Euagrius sagt (alter. Sim. et Theoph. 41, 9 Bratke): Christum verbo in virginem insinuatum. Das Gleiche findet sich in den Worten des Bischofs Kyros v. Smyrna an seine neue Gemeinde: ,Brüder, die Geburt unseres Gottes u. Heilandes Jesu Christi werde in Schweigen verehrt, weil er nur durch Hören in der hl. Jungfrau empfangen wurde; denn er war das Wort' (Chron. Pasch. ad a. 450; fast gleichlautend Malal. 14, 246: Theophan. ad a. 5937). Ganz vereinzelt ist die Vorstellung, daß der Engel Jesus erzeugte (PsMt. 10 [72 Tisch.]), wenn diese Stelle nicht wie die vorhergehenden zu deuten ist. Dieser Gedanke verflacht sich zu dem schon genannten Gedanken von der E. Jesu durch das Ohr von Maria, die liturgisch zum erstenmal in der ambrosianischen Liturgie erscheint (Sekret des Offertoriums der Messe von Maria Verkündigung; *Dracontius, Sp. 259) u. auch in der christl. Literatur zum erstenmal im 4. Jh. auftritt, nämlich bei Ephräm (Lamy 2, 570; H. Schlier, Religionsgesch. Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen: ZNW 8 [1929] 25); etwas später auch bei Isaak v. Antiochien (BKV Syr. Dichter 134), bei Augustin (s. 122 [PL 39, 1990f] u. 127 [ebd. 1997]) u. bei Zeno Veron. tr. 1, 13 (dazu Bigelmair: BKV Zeno 165), dann öfters in der christl. lat. Dichtung, zB. Dracont. laud. dei 2, 89 u. Ennod. carm. 1, 19, 11; über ihre Nachwirkung im MA *Dracontius, Sp. 259.

II. Verhütung. Was die Physiologie der E. betrifft, so ist aus den christl. Autoren dem bei *Embryologie Ausgeführten nichts hinzuzufügen. Auch über Mittel zur Beförderung der E. läßt sich dem christl. Schrifttum u. W. nichts entnehmen. Dagegen fehlt es nicht an Notizen über Verhütung der E., die, wie zu erwarten, meistens in Verbindung mit der viel öfter erwähnten *Abtreibung, allgemein verworfen wird. So berichtet Hippolyt. ref. 9, 12, 25 über Christinnen, die infolge des ,Sklavenedikts' des Kallist anfingen, ,empfängnisverhütende Mittel zu gebrauchen (ἐπιχειρεῖν ἀτοκίας φαρμάκοις) u. sich zu schnüren, um die Leibesfrucht abzutreiben (περιδεσμεῖσθαι πρὸς τὸ τὰ συλλαμβανόμενα καταβάλλειν), weil sie wegen ihrer hohen Geburt u. ihres riesigen Vermögens kein Kind von einem Sklaven oder gewöhnlichen Mann haben wollten'. Für die Praktiken der Barbelognostiker vgl. Epiphan. pan. 26, 11 (s. auch H. Leisegang, Gnosis [1924] 192); weiter vgl. Hieron. ep. 22, 13; Caesar. Arelat. s. 1, 12 (1, 11, 15ff Morin): ut nulla mulier potionem accipiat, ut iam concipere nequeat, neque damnet in se naturam, quam deus voluit esse fecundam. Über E.-Verhütung bei den Manichäern vgl. Aug. mor. Manich. 18, 65. Lavacrum post coitum als E.-Verhütung fordert sogar Ps-Clem. hom. 11, 30.

III. Astrologie. Über die Bedeutung des Augenblicks der E. in der Astrologie (wobei die Unmöglichkeit, diesen Augenblick genau

zu bestimmen, als Argument gegen die Astrologie überhaupt angeführt wird) äußern sich Tert. an. 25, 9 (vgl. Waszink zSt. 335); Hippolyt. ref. 4, 3. 5/11 (die Peratiker); Orig. bei Euseb. praep. ev. 6, 11 (291 B); Aug. civ. Dei 5, 1 ff.

IV. Bildersprache. Eine bedeutende Rolle spielt die E. in der christl. Bildersprache, vgl. die Art. conceptus u. conceptio im ThesLL; E. Stommel, Studien z. Epiklese der röm. Taufwasserweihe (1950) 40ff. Zu der Inschrift im Baptisterium S. Giovanni in Fronte an der Lateranensischen Basilika aus der Zeit Xystus' III: Virgineo faetu genetrix ecclesia natos, quos spirante deo concipit, amne parit vgl. Dölger, ACh 2 (1930) 252/257. – Eine zusammenfassende Darstellung der Deutung der E. Jesu sowie der E. in der christl. Bildersprache ist noch zu schreiben. Vgl. *Jesus Christus.

O. Bardenhewer, Mariä Verkündigung (1905) 169. – C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NT (1924). – A. B. Cook, Zeus 1/3 (Cambridge 1925/40). – P. Diepgen, Die Frauenheilkunde der Alten Welt = Stoeckel, Handbuch der Gynäkologie 12, 1 (1937). – O. Gruppe, Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte (1906). – E. S. Hartland, Primitive paternity, the myth of supernatural birth in relation to the history of the family 1/2 (London 1909/10). – R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros (1931). – O. Hovorka–A. Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin 1/2 (1909). – B. Kummer, Art. E.: Bächtold-St., Wb. 2, 806, 14. – H. Leisegang, Pneuma Hagion (1922). – W. B. McDaniel, Conception, birth and infancy in ancient Rome and modern Italy (Florida 1948). – E. Norden, Die Geburt des Kindes (1924). – H. J. Rose, Griechische Mythologie (1955). – J. Rostand, Sur l'histoire des idées relatives à la parthénogenèse dans l'espèce humaine: RevHistSc 9 (1956) 221/35. – H. Usener, Kleine Schriften (1913).

A: *E. Lesky*; B: *J. H. Waszink.*

Empfehlungsbrief s. Litterae.

Empore.

A. Terminologie. Die zweistöckigen Säulenhallen öffentlicher Plätze, von Gymnasien u. Höfen hießen στοὰ διπλῆ. So zB. in einer Inschrift von Pergamon, in der mit Sicherheit nicht eine zweischiffige, sondern eine zweistöckige Halle gemeint ist (P. Jacobsthal: AM 33 [1908] 412f). Analog ist die Inschrift vom Gymnasion zu Halikarnass aus dem 3. Jh. vC. zu deuten (A. Wilhelm: ÖJh 11 [1908] 53) sowie eine Halle am Hafen von Rhodiopolis (R. Heberdey, Opramoas [1897] 48) u. vielleicht auch eine Halle am Markt von Priene (Th. Wiegand, Priene [1904] 216; F. Hiller v. Gärtringen, Inschriften v. Priene [1906] nr. 49, 7). Vgl. zum Ganzen H. L Gordon, Basilica and the stoa in early rabbinical literature: ArtBull 13 (1931) 360. – Der Terminus στοὰ διπλῆ wurde aber auch für innere doppelstöckige Hallen, wie die Seitenschiffe u. die darüberliegenden E. der Basiliken, gebraucht; so hieß eine vorchristl. Synagoge zu Alexandreia διπλόστοον (Gordon aO. 360 nr. 7) u. eine weitere des 4. Jh. in Tiberias diplia stia = διπλῆ στοά (Gordon aO. 371 nr. 35). In der Beschreibung der Basilika am Hl. Grabe von Jerusalem ist bei Eusebius der Terminus besonders erklärt (v. Const. 3, 37): ‚An beiden Seitenschiffen, die je mit doppelten Stoai, einer im oberen Stock u. einer im Erdgeschoß, ausgestattet waren, liefen zwei parallele Säulenreihen in der Länge des Tempels entlang' (ἀμφὶ δὲ ἑκατέρα τὰ πλευρὰ διττῶν στοῶν, ἀναγείων τε καὶ καταγείων, δίδυμοι παραστάδες . . συνεξετείνοντο); die E. ist hier also, innerhalb der διττὴ στοά, die στοὰ ἀνάγειος. Gebräuchlich war auch στοὰ διώροφος (Greg. Naz. or. 18, 39 [PG 35, 1037 A] von ὀροφή, Decke). Entsprechend heißen bei Vitruv (aed. 5, 1, 6) die Seitenschiffe mit den E. darüber einfach porticus. Bei der Beschreibung des Oktogons von Antiocheia verwendet Eusebius (v. Const. 3, 50) für E. jedoch ὑπερῷον χώρημα. Das ὑπερῷον wird später substantivisch gebraucht (Procop. aed. 1, 1, 58; Paul. Silent. in S. Sophiam 389 [256] Friedl.; Cedren. 2, 338). Bei Prokop ist außerdem der erklärende Zusatz wichtig: τὰ ὑπερῷα γυναικωνίτιδος, Frauenempore. Als γυναικωνῖτις wurden bereits in klassischer Zeit die Frauengemächer bezeichnet (Stephanus, ThesLG 2, 827 s. v.; bei Lys. or. 1, 9 handelt es sich deutlich um den Oberstock des Hauses: οἰκίδιον ἐστίν μοι διπλοῦν ἴσα ἔχον τὰ ἄνω τοῖς κατὰ τὴν γυναικωνῖτιν καὶ κατὰ τὴν ἀνδρωνῖτιν). Dieses Wort wird für die Bezeichnung des Aufenthaltsplatzes der Frauen in der Kirche übernommen. Bei den Kpel u. Gaza betreffenden Stellen sind mit γυναικωνῖτις sicher die E. gemeint (vgl. noch Procop. Gaz. in S. Sophiam: PG 85, 2836 A; Choric. laud. Marc. 2, 47 [40 F.-R.]). Das entsprechende lat.

Wort matroneum bezeichnet jedoch nicht den Bauteil der E., sondern den Aufenthaltsort der Frauen in den Kirchen zu ebener Erde (vgl. Du Cange 5, 310 s. v.), da im Westen eine andere räumliche Disposition der Geschlechter üblich war (vgl. u. Sp. 1260)

B. Nichtchristlich I. Griechisch-römisch. Im griech. Tempelbau sind E. nur ausnahmsweise bei besonderen Anlagen verwendet worden, wie beim Mysterientempel des Iktinos zu Eleusis, wo die ringsum laufende E. von einer höher gelegenen Felsterrasse zugänglich war (Plut. Per. 13, 4: διάζωσμα = Rang eines Theaters; vgl. F. Noack, Eleusis [1927] 153ff. 137f. 148 Taf. 10 [Rekonstr.]). Aus dem röm. Tempelbau sind keine Beispiele bekannt. – In einigen griech. Tempeln, wie im Parthenon u. im Poseidontempel zu Paestum (A. Michaelis, Parthenon [1871] Taf. 2; J. Durm, Baukunst d. Griechen[3] [1910] 365 Abb. 357), ist die Cella durch zweigeschossige Kolonnaden in drei Schiffe geteilt, doch hatten die Kolonnaden keinen Zwischenboden; die Anlagen sind also den mittelalterl. Scheinemporen vergleichbar (vgl. Rave 32. 77. 82. 85f u. a.). – In der griech. Profanarchitektur gab es E.-artige Räume, wie die den Bauauftrag enthaltende Inschrift der dreischiffigen Skeuothek des Philon in Zea aus dem 5. Jh. vC. vermuten läßt (vgl. o. Bd. 3, 521 u. Abb. 7b). Im röm. Profanbau hatte sicher die von Vitruv erbaute Basilica von Fanum (aed. 5, 1, 6) als Breitbau das Mittelschiff umgebende Seitenschiffe mit E. darüber, die nur vom Tribunal unterbrochen wurden (vgl. o. Bd. 1, 1239 u. Abb. 2; Rekonstruktion: Sackur 150ff Abb. 65): die Säulen gingen bis zum Dach des Mittelschiffes durch u. die Unterzüge sowie das Dach der E. ruhten auf den Säulen rückwärts angegliederten Pfeilern auf. Es steht daher fest, daß ein Teil der röm. Profanbasiliken E. hatte; so werden, ohne daß allerdings sichere Anhalte vorhanden sind, über den Seitenschiffen der Basilica Ulpia in Rom E. rekonstruiert (vgl. o. Bd. 1, 1239f u. Abb. 30). Erhalten sind alle Elemente der E. bei der severischen Basilika am Forum von Leptis Magna (vgl. o. Bd. 1, 1239f u. Abb. 30; 31, 1. 2; 33): das Mittelschiff ist auf beiden Langseiten von einer zweistöckigen Kolonnade eingefaßt, die über der unteren u. der oberen Säulenordnung ein gerades Gebälk hat; der Zwischenboden ruht auf dem unteren Gebälk auf. Ober- u. Untergeschoß sind gleich hoch, im Gegensatz zur vitruvischen Basilika. Das System von Leptis Magna ist das für die Zukunft verbindliche. – Eine lokale Sonderform der E. bezeugt die dem 2./3. Jh. angehörige Basilika von Schakka im Haurangebiet: dieser Breitbau ist durch je drei Querarkaden, die die Steinbalkendecke tragen, u. deren mittlere höher als die seitlichen ist, in drei Schiffe eingeteilt; über den Seitenschiffen befinden sich E., deren Boden auf flachen längsverlaufenden Bogen aufruhen (M. de Vogüé, Syrie Centrale [Paris 1865/67] Taf. 5/6). – Eine den E. verwandte Erscheinung war der über den Seitenschiffen liegende, unter freiem Himmel um das Mittelschiff führende Umgang, der oeci aegyptii (circuitus subdiu: Vitr. aed. 6, 3, 9; Sackur 146ff, Abb. 63); derselben Art war die von Herodes d. Gr. 19/11 vC. erbaute Basilika am Tempelplatz zu Jerusalem (Joseph. ant. 15, 11, 5; K. Lange, Haus u. Halle [1885] 201ff; Sackur 149).

II. Jüdisch. Die als Große Basilika bezeichnete Synagoge von Alexandreia, die vielleicht mit der von Trajan 116 nC. zerstörten identisch ist, hieß nach Mischna u. Talmud auch διπλόστοον u. war daher wohl eine E.-Basilika, analog den heidnischen (Gordon aO. 359ff). Ähnlich hieß im 4. Jh. eine Synagoge in Tiberias diplia stia = διπλῆ στοά; sie wird daher E. besessen haben (Gordon aO. 371 nr. 35). So hatten auch die wieder aufgefundenen Synagogen Galiläas (vgl. o. Bd. 1, 1248f) in ihrer Mehrzahl E., die um das Mittelschiff herumführten; ihre Konstruktion entsprach jener der E. in den profanen u. christl. Basiliken (Tel Hum [Kapernaum], Keraze [Chorazin], Irbid, Umm el Amad, Meron, Kefr Birim; vgl. H. Kohl-C. Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa [1916] 26ff, Taf. 1/13; E. L. Sukenik, Ancient Synagogues in Palestine and Greece [London 1934] 8ff. 22). Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, daß diese E. zum Aufenthalt für die Frauen dienten, die nach dem babylon. Talmud in der Synagoge von den Männern getrennt sein sollen (Sukenik aO. 47f).

C. Christlich. I. Form. E. erscheinen im christl. Kirchenbau nicht nur in der drei- u. fünfschiffigen Basilika mit u. ohne Querschiff (vgl. o. Bd. 1, 1257/8 u. Abb. 37, 2. 3. 5) sondern auch in Zentralbauten, u. zwar bereits in konstantinischer Zeit. Nach unserer Denkmälerkenntnis war es jedoch ein Novum, wenn Konstantins Oktogon von Antiochien

über dem Umgang E. erhielt (Eus. v. Const. 3, 50): ‚im Innern aber ließ er das Bethaus zu unermeßlicher Höhe emporsteigen; es war gebaut in Form eines Achtecks u. ringsum allseits von Räumen zu ebener Erde u. im oberen Stock umgeben' (κύκλῳ δὲ ὑπερῴων τε καὶ καταγείων χωρημάτων ἀπανταχόθεν περιεστοιχισμένον). E. werden in der folgenden Zeit bei den verschiedenen Typen der Zentral- oder zentralisierenden Bauten, auch den gewölbten, angewandt: Viernischenbauten (Mailand, S. Lorenzo), Achtnischenbauten (Kpel, H. Sergios u. Bakchos; Ravenna, S. Vitale), Kreuzbauten (Thasos; Kpel, Apostelkirche; Ephesos, Johanneskirche), Kuppelbasiliken (Meryamlik; Kpel, Sophienkirche). Im Wölbebau bestehen die E.-Böden fast immer aus Gewölben (Holzböden wie in Ravenna, S. Vitale sind Ausnahme). – Anlage u. Konstruktion der E. erfolgt im Kirchenbau nach der bereits in der röm. Architektur gebräuchlichen Art: vor allem in Kpel ruht der gewölbte oder hölzerne E.-Boden auf dem Architrav der unteren Kolonnade auf; doch besonders seit dem 5./6. Jh. erhält die untere Kolonnade Arkaden, die in den E. die Regel sind. Bis auf wenige Ausnahmen (Paros, Katapiliani: Pfeilerstellung) hatten die E. Säulen, die jedoch immer niedriger als die der Seitenschiffe sind (Verhältnisse wie 3 : 4, 2 : 3; vgl. Orlandos 382f). Die E.-Säulen standen auf dem Niveau des E.-Bodens u. zwischen ihnen schlossen meist mit Relief versehene Schrankenplatten ab (erhalten in Kpel, H. Sophia). Bei den Wölbebauten unterbrechen meist die die Gewölbe des Mittelraumes oder Mittelschiffes tragenden Pfeiler die Kolonnaden der E.

II. Entstehung. Es wurde vermutet, daß die christlichen E. in Palästina entstanden seien u. sich von dort aus verbreitet hätten (Wulff, Kunst 20f; Rave 24f); die Hypothese jedoch, daß die christl. E. von jenen der palästinensischen Synagogen (o. Sp. 1258) abhängen, ist deshalb zu bezweifeln, weil die Synagogen in Galiläa nicht in das 3. Jh. (Kohl-Watzinger aO. 204ff), sondern erst ins 4. Jh. zu datieren sind, also bei ihnen keine Priorität vorliegt. Beim ältesten palästinensischen Bau, der Kirche von Tyros, ist das Vorhandensein sehr fraglich (Eus. v. Const. 10, 4, 40f: es fehlt jedes Wort davon, es ist nur eindeutig der mit vergitterten Fenstern versehene Lichtgaden beschrieben, sodaß die Deutung von A. Heisenberg, Grabeskirche u. Apostelkirche 1 [1908] 222_2 willkürlich erscheint). Schwerlich ist auch für einen palästinensischen Ursprung die konstantinische Basilika am Hl. Grabe heranzuziehen, die nach Eusebius E. hatte (v. Const. 3, 37; vgl. o. Sp. 1256; zur Rekonstruktion vgl. Heisenberg aO. 163; H. Vincent - F. M. Abel, Jérusalem 2 [Paris 1914] 155ff. 168); denn es handelt sich zweifellos um einen nicht in Palästina, sondern in den kaiserlichen Architektur-Ateliers zu Kpel geplanten Bau (vgl. W. Telfer: Studia Patristica = TU 63 [1957] 678ff). Gegen einen palästinensischen Ursprung spricht vor allem das Fehlen von E. bei der Mehrzahl der Kirchen in Palästina, wie auch bei der Geburtskirche von Bethlehem (R.W. Hamilton, The Church of the Nativity Bethlehem [Jerus. 1947] m. Lit.). Wenn bei der justinianischen Theotokoskirche in Jerusalem nach Prokops Baubericht (aed. 5, 6, 22) auf E. zu schließen ist, so handelte es sich abermals um einen ganz sicher in Kpel, in den kaiserlichen Ateliers, geplanten Bau. – Es ist eher anzunehmen, daß die E. des christl. Kirchenbaus konstantinischer Zeit unmittelbar an die Profanbasilika mit E. anknüpfen, deren bestes Beispiel Leptis Magna ist (vgl. o. Sp. 1257). Es ist des weiteren wahrscheinlich, daß vor allem im 5./6. Jh. die E. von Kpel aus verbreitet wurden, da sie in den Provinzen häufig zusammen mit anderen Elementen kpler Ursprungs anzutreffen sind (zB. Ravenna, S. Vitale). Hierbei mögen kaiserliche Aufträge u. Planungen, vor allem Justinians, eine besondere Rolle gespielt haben, wie die Theotokoskirche zu Jerusalem deutlich zeigt.

III. Zweck. Unzweifelhaft haben die E. in den Kirchen, ebenso wie in den Synagogen der späteren Zeit, als Aufenthaltsort der Frauen gedient, wie aus der Bezeichnung γυναικωνῖτις hervorgeht. Sie sind deshalb in den Gebieten unbekannt oder selten, wo Männer u. Frauen nicht nach Stockwerken getrennt, sondern zu ebener Erde getrennt angeordnet dem Gottesdienst beiwohnten (so im Westen u. auch in Syrien; vgl. A. M. Schneider: NachrGött 1949, 48ff). Wenn E. in diesen Gegenden vorkommen, so dienen sie besonderen Zwecken, wie bei einigen Coemeterialkirchen Roms (S. Lorenzo, S. Agnese), wo E. den Eintritt von einem zweiten, höheren Niveau aus gestatteten (R. Krautheimer, Corpus Basilicarum 1 [Città del Vat. 1937] 36), oder sie werden übernommen, ohne daß

ein bestimmter Zweck zu erkennen ist, wahrscheinlich aus formalen Gründen (S. Lorenzo, Mailand; Ravenna, S. Vitale).

IV. Verbreitung. Die dichteste Verbreitung hatte die E. sicher im ägäischen Gebiet. E. scheinen vor allem in Kpel obligatorisch gewesen zu sein, da sie in allen spätantiken Kirchenbauten vorhanden u. auch bei den zerstörten zT. aus den Quellen zu erschließen sind (Studioskirche: J. Ebersolt-A. Thiers, Églises de Cple [Paris 1913] Taf. 2; H. Sergios u. Bakchos: ebd. Taf. 8/9; H. Irene: ebd. Taf. 13/4; Sophienkirche: A. M. Schneider, Hagia Sophia [1939] Abb. 1/2 usw.). Selbst im Profanbau waren E. üblich, wie sich aus der Beschreibung der kaiserlichen Empfangshalle, der Magnaura, ergibt (Cedren. 2, 338: ὑπερῷα; J. Ebersolt, Grand Palais de Cple [Paris 1910] 69). Schon in konstantinischer Zeit wurden durch kaiserliche Bauaufträge, wie bei der Grabeskirche, die E. von Kpel aus verbreitet, in noch stärkerem Maße jedoch während des 5./6. Jh., besonders in justinianischer Zeit. Häufig sind des weiteren E.-Bauten in Griechenland. Zu nennen sind folgende Beispiele: Umbau des Parthenon zur Kirche (Deichmann: AM 63/4 [1938/9] 129); Thessalonike, Acheiropoietos u. H. Demetrios (Ch. Diehl-M. le Tourneau-H. Saladin, Monuments chrét. de Salonique [Paris 1918] Taf. 4/6. 16/8; Orlandos Abb. 118. 121/2. 159), Nea Anchialos (G. Soteriu: ArchEphem 1929, 28ff); Lesbos (Orlandos: ArchDelt 1929, 12); Paros (Orlandos Abb. 348); Thasos (Orlandos: ArchByzMnem 6 [1951] 1/70). Für Makedonien sind zu nennen die Kirchen von Philippi (P. Lemerle, Philippes et la Macédoine orientale [Paris 1945] Taf. 37/8. 54/5. 81/2), von Bitolija (F. Mesesnel: BullInstArchBulg 10 [1936] 185) u. von Pirdop in Bulgarien (P. Mutavčev: BullSocArchBulg 5 [1915] 82, Taf. 3). In Kleinasien ist die justinianische Johanneskirche von Ephesos ein sicher von der Hauptstadt abhängiges Beispiel (Forschungen in Ephesos 4, 3 [Wien 1951] Taf. 69). Im Innern Kleinasiens hatte das Oktogon von Nazianz E. (Greg. Naz. or. 18, 39 [PG 35, 1037 A]; A. Birnbaum: RepKw 36 [1913] 191ff); in Binbirkilise bildet die Basilika nr. 32 mit E. eine Ausnahme (C. Holzmann, Binbirkilise [1904] Taf. 4; W. M. Ramsay-G. L. Bell, The Thousand And One Churches [London 1909] 209ff). In Kilikien sind die Kuppelkirchen von Meryamlik (E. Herzfeld-S. Guyer: MAMA 2 [Manchester 1930] 52. 60f) u. Alahan Monastir (P. Verzone, Alahan Monastir [Torino 1957] 20ff, Taf. 4/5) Beispiele, ersteres sicher von Kpel abhängig. – Das zweite Hauptverbreitungsgebiet scheint Ägypten gewesen zu sein. Das älteste Beispiel ist die große Querschiffbasilika der Menasstadt, eine kaiserliche Grundung des beginnenden 5. Jh. (K. M. Kaufmann, Die Menasstadt [1910] Abb. 39 [Rekonstr.]). Es bleibt daher fraglich, ob die E. hier auf Alexandreia oder Kpel zurückgehen. E. haben auch die Klosterkirchen des 5. Jh. bei Sohag, Der el Abiad u. Der el Ahmar (U. Monneret de Villard, Les couvents près de Sohag 2 [Milano 1926] 96ff, Abb. 114/6. 123), die Kirchen von Erment u. der Oase Bahriyah (ebd. 97f) u. die von der Menasstadt abhängige Querschiffbasilika des 5. Jh. in Hermupolis (A. M. S. Megaw: Pepragmena 9. Diethn. Byz. Synedriu 1 [Athen 1955] 281ff, Taf. 55, 2). – In Palästina sind, wie bereits erwähnt, E. keineswegs die Regel. Es scheint sich um vereinzelte Bauten gehandelt zu haben, denen noch die Johanneskirche von Gaza zuzufügen ist (Choric. laud. Marc. 2, 47). In Syrien sind E. eine Ausnahme, die weitaus größte Anzahl der Kirchen hat keine E. In der Antiochene ist der einzige nachzuweisende Bau die Basilika von Qalb Loze: über dem nördl. Seitenschiff befand sich eine normale E., über dem südl. jedoch eine ungedeckte, begehbare Terrasse, von der aus man durch die mit Schranken versehenen Fenster des Oberlichtgadens in das Mittelschiff sehen konnte, entsprechend den circumitus subdiu des Vitruv (G. Tchalenko, Les villages antiques de la Syrie du Nord [Paris 1953] Taf. 22, 4). In der Apamene waren Basiliken von el Barah mit E. versehen, unter ihnen eine Querschiffbasilika, ebenso wie der benachbarte kleine Zentralbau von Muğleya aus dem 6. Jh. (ebd. Taf. 12, 1/4. 6). Im östlichen Mittelsyrien ist die um 560 erbaute Kuppelkirche von Qasr ibn Wardan ein sicher auf byzantinische Architekten u. Bauleute zurückzuführendes Beispiel (H. C. Butler, Syria 2B [Leiden 1920] 22ff, Taf. 1/3). In Nordmesopotamien hatte E. die Kuppelkirche von Mayafarkin (G. L. Bell, Churches and monasteries of the Tur Abdin [1913] 88ff, Taf. 15. 17/9); Plan u. Details verraten die Abhängigkeit von Kpel. Auch im Haurangebiet sind E. eine Ausnahme: Umm is-Surab, Sergios- u. Bakchoskirche von 489 (H. C. Butler, Syria 2A [Leiden 1919] 95ff, Abb. 78); Umm idj-Djimal, Numerianos-

kirche wohl 6. Jh. (ebd. 191 ff, Abb. 171). Die Kirche von Tafha zeigt dagegen die hauranische Tradition des Querbogenbaues mit E., in Nachfolge von Bauten nach Art der Basilika von Schakka (De Vogüé aO. Taf. 17). – Im ganzen Westen sind die nachgewiesenen Beispiele von E.-Bauten besonders selten. In Nordafrika ist die große Basilika von Tigzirt aus dem 5. Jh. wohl das erste, vielleicht das einzige, ursprüngliche Beispiel, da in der Salsakirche von Tipasa u. in Matifu sicher, in Orléansville u. Tebessa wahrscheinlich die E. erst später eingezogen wurden (vgl. St. Gsell, Monuments ant. de l'Algérie 2 [Paris 1901] 131 nr. 79. 95. 146. 154). – In Italien sind die einzigen bekannten Beispiele S. Lorenzo in Mailand (A. Calderini-G. Chierici-C. Cecchelli, La Basilica di S. Lorenzo Maggiore in Milano [Milano 1951] Abb. 42) u. S. Vitale zu Ravenna (G. Bovini, S. Vitale [Milano 1955] Abb. S. 4), sowie in Rom die Coemeterialkirchen der Domitillakatakombe, wohl 523/26 erbaut (P. Styger, Röm Märtyrergrüfte [1935] 163 ff), S. Lorenzo f. l. m., 579/90 (ProcAmerPhilosSoc 96 [1952] 1 ff) u. S. Agnese f. l. m., 625/30 (Krautheimer, Corpus basil. 1, 14 ff): die letztgenannten Bauten gehören nicht in die stadtrömische Bautradition, sie fallen auch aus den gleichzeitigen Denkmälern heraus; sie sind sicher östlicher Herkunft.

A. K. Orlandos, Ἡ ξυλόστεγος παλαιοχριστιανικὴ βασιλικὴ τῆς μεσογειακῆς λεκάνης 1/2 (Athen 1952/4) 196/202. 379/85. – P. O. Rave, Der Emporenbau in romanischer u. frühgotischer Zeit (1924), bes. 19/35. – W. Sackur, Vitruv u. d. Poliorketiker, Vitruv u. d. christl. Antike, Bautechnisches aus d. Literatur d. Altertums (1925). *F. W. Deichmann.*

REGISTER

ZU

BAND IV

STICHWÖRTER

MITARBEITER

STICHWÖRTER

MITARBEITER

Frend, William Hugh Clifford (Cambridge):
Donatismus
Gross, Karl (Ettal):
Domitianus, Elagabal
Haussleiter, Johannes (Halle):
Ei
Heichelheim, Fritz M. (Toronto):
Domäne
Hermann, Alfred (Köln-Bonn):
Dolmetscher, Dornstrauch, Durst, Ebenholz, Echo, Edelsteine, Einbalsamierung, Elektron II
Herter, Hans (Bonn):
Effeminatus
Ivánka, Endre von (Wien):
Dunkelheit, mystische
Karpp, Heinrich (Bad Godesberg):
Eltern
Kirsten, Ernst (Bonn):
Donauprovinzen, Edessa
Kollwitz, Johannes (Freiburg i. Br.):
Elfenbein
Kraus, Walter (Wien):
Eileithyia
Ladner, Gerhard B. (New York):
Eikon
Langlois, Pierre (Le Vésinet, Seine-et-Oise, Frankreich): Dracontius
Leipoldt, Johannes (Leipzig):
Eleusis
Lesky, Erna (Wien):
Embryologie, Empfängnis
Linton, Olof (Kopenhagen):
Ekklesia I
Lippold, Adolf (Bonn):
Donauprovinzen
Lumpe, Adolf (München):
Elementum, Eltern
Marzell, Heinrich (Gunzenhausen).
Eiche
Mehrlein, Rolf (Bonn):
Drei, Dreizehn
Merkelbach, Reinhold (Erlangen):
Drache
Merki, Hubert (Einsiedeln, Schweiz):
Ebenbildlichkeit
Oepke, Albrecht (Leipzig) †:
Ehe I
Opelt, Ilona (Bonn):
Eidechse, Elefant, Elleborus
Pfister, Friedrich (Würzburg):
Drohung, Ekstase
Ratzinger, Josef (Bad Godesberg):
Emanation
Schäfer, Karl Theodor (Bonn):
Eisagoge
Schmid, Wolfgang (Bonn):
Elegie
Simon, Erika (Heidelberg):
Efeu
Soden, Wolfram von (Wien):
Dolmetscher
Stommel, Eduard (Mehlem b. Bonn) †:
Domus aeterna
Strecker, Georg (Bonn):
Ebioniten, Elkesai
Stuiber, Alfred (Bonn):
Doxologie, Dreieck
Waszink, Jan Hendrik (Leiden, Holland):
Embryologie, Empfängnis
Wessel, Klaus (Berlin-München):
Durchzug durch das Rote Meer, Elias, Elisa
Wyss, Bernhard (Basel):
Doxographie